



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN GEOGRAFÍA

LA DEFENSA WIXARIKA DEL ESPACIO SAGRADO WIRIKUTA ANTE LAS
CONCESIONES MINERAS OTORGADAS A EMPRESAS EXTRANJERAS EN EL
ESTADO DE SAN LUIS POTOSÍ, MÉXICO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN GEOGRAFÍA

PRESENTA:
ENRIQUE DE NOVA VÁZQUEZ

DIRECTOR DE TESIS
DR. JUAN CARLOS GÓMEZ ROJAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, MARZO, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Intonan intota tlaltecuhtli tonatiuh**

* A “nuestra madre y nuestro padre, la tierra y el sol” (Soustelle, 1983: 138)

Agradecimiento por orden alfabético a los sínodos por el tiempo dedicado y cada una de las observaciones realizadas a la presente tesis.

Dr. Andrew Félix Boni Noguez

Dr. Enrique Propin Frejomil

Dr. Leonardo Ernesto Márquez Mireles

Dr. Paul Liffman

De manera especial al Dr. Juan Carlos Gómez Rojas quien asesoró este trabajo.

A la UNAM... por todo.

A mi familia...

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. El objeto de estudio de la Geografía Cultural	7
1.1 La Geografía Cultural y su influencia en México.....	7
1.2 La Geografía Cultural y su relación con la Antropología.....	14
1.3 Metodología y técnicas de investigación.....	20
1.3.1. El método fenomenológico-hermenéutico.....	21
1.3.2. Descripción de las fases del proceso investigativo.....	25
1.4 De la producción a la construcción del espacio.....	29
Capítulo 2. Wirikuta y la producción del espacio	35
2.1 Descripción del territorio de Wirikuta.....	35
2.1.1 Estructura interna del paisaje de Wirikuta.....	42
2.2 La producción del espacio Wirikuta.....	44
2.2.1 Wirikuta: el Área Natural Protegida.....	44
2.2.2 Las concesiones mineras en México.....	49
2.2.3 La minería en Wirikuta.....	57
2.2.4 La población en Wirikuta.....	62
2.2.5 Wirikuta: percepción y producción del espacio.....	66
2.2.6 La oposición a la minería en Wirikuta.....	78
2.2.7 La participación colectiva y el imaginario social en Wirikuta.....	83
Capítulo 3. La Construcción ontológica del espacio Wirikuta	86
3.1 El espacio construido.....	86
3.1.1 La territorialidad wixarika: yeiyari y kiekari.....	88
3.1.2 La Peregrinación a Wirikuta.....	98
3.1.3 Mito y Rito: “el costumbre” o yeiyari.....	115
3.2 El mito fundacional wixarika.....	117
3.2.1 El mito y su relación con el espacio: una geografía sagrada.....	119
3.2.2 El espacio simbólico: el rito, la teukarita o el lugar de abuelo/nieto - compañero ritual.....	122
Capítulo 4 La discusión entre espacio producido y espacio construido	126
4.1 Producción y construcción del espacio Wirikuta.....	126
4.2 La construcción wixarika del espacio Wirikuta y la justificación de su defensa.....	133
Conclusiones	138
Bibliografía	142
Entrevistas	148
Anexos	149

Índice de figuras

Figura 1.1 Desarrollo histórico de la Geografía Cultural.....	10
Figura 2.1 Localización de Wirikuta.....	36
Figura 2.1.1 Localización de Wirikuta con base en una imagen Landsat 8 de octubre 2014.....	37
Figura 2.2 Cerro la nariz.....	41
Figura 2.3 Estructura del Paisaje de Wirikuta.....	43
Figura 2.4 Reserva de la Biosfera.....	44
Figura 2.5 Concesiones Mineras en México.....	50
Figura 2.6 Áreas Naturales Protegidas y Concesiones mineras.....	53

Figura 2.7 Distribución del Terreno Concesionado.....	57
Figura 2.8 Terreno Concesionado por Titular.....	58
Figura 2.9 Mina de antimonio en la Sierra de Catorce.....	59
Figura 2.10 Titulares de las concesiones en Wirikuta.....	60
Figura 2.11 Lotes mineros en Lugares Sagrados Wixaritari.....	61
Figura 2.12 Concesiones del Proyecto la Luz.....	62
Figura 2.13 Conocimiento del significado del lugar por las personas que habitan en Wirikuta.....	69
Figura 2.14 Relación entre la localidad donde viven las personas y el significado de Wirikuta.....	69
Figura 2.15 Relación entre el sentimiento por el territorio y el lugar donde viven las personas.....	70
Figura 2.16 Relación entre la ocupación y el significado de Wirikuta.....	70
Figura 2.17 Relación entre el gusto estético por la Sierra de Catorce y los deseos de Migrar.....	71
Figura 2.18 Relación entre la ocupación y el aprecio por el lugar.....	71
Figura 2.19 Relación entre la escolaridad y la aceptación de la minería.....	72
Figura 2.20 Relación entre la ocupación y el estar de acuerdo o no con la minería.....	72
Figura 2.21 Relación entre la palabra que identifica con Wirikuta y el sentimiento de despojo territorial.....	73
Figura 2.22 Relación entre la modificación del paisaje y el sentimiento de despojo territorial.....	73
Figura 2.23 Relación entre el aprecio por el lugar donde viven y la aceptación de la modificación del paisaje.....	74
Figura 2.24 Localidades con personas que participan en la defensa de Wirikuta.....	82
Figura 3.1 Escalas y nanayari en la territorialidad wixarika.....	93
Figura 3.2 Territorialidad Wixarika.....	95
Figura 3.3 Ruta de la peregrinación a Wirikuta.....	99
Figura 3.4 Quinta puerta.....	102
Figura 3.5 Ofrendas en Tatei Matinieri.....	104
Figura 3.6 Izquierda: Wixaritari obteniendo el colorante amarillo de la <i>uxa</i> ; Derecha: peregrinos reunidos en <i>Tuimaye'u</i>	106
Figura 3.7 Ofrendas en <i>Tuimaye'u</i>	107
Figura 3.8 Izquierda: Ofrenda a <i>Kauyumari</i> ; Derecha: ofrenda a <i>Parietsika</i>	108
Figura 3.9 Sacrificio del borrego.....	109
Figura 3.10 Sacrificio en <i>Wak+ri Kitinie</i>	109
Figura 3.11 Representación del círculo ceremonial en el <i>Kauyumari</i>	111
Figura 3.12 Izquierda: ofrendas a las deidades del desierto, representación del <i>axis-</i> <i>mundi</i> ; Derecha: regreso y celebración de la cacería.....	114
Figura 3.13 Cueva <i>Takutsi</i> en el Cerro Quemado.....	118
Figura 3.14 Territorialidad wixarika y la geografía sagrada.....	121
Figura 3.15 Alimento a las deidades.....	124
Figura 4.1 El espacio sagrado wixarika en su horizontalidad y verticalidad.....	133
Figura 4.2 Las dimensiones que intervienen en la construcción del espacio Wirikuta.....	135

Índice de cuadros

Cuadro 1.1 Diferencias entre el producción del espacio y construcción del espacio.....	34
Cuadro 2.1 Total de proyectos con capital extranjero por país en México.....	56
Cuadro 2.2 Variables cualitativas para identificar el apego por el territorio.....	67
Cuadro 2.3 Variables cualitativas para identificar el conocimiento de la cosmovisión wixarika.....	67
Cuadro 2.4 Opinión que se tiene de la minería en la región.....	68

Introducción

A partir de la llegada de los europeos al territorio actual de México, los –denominados en la actualidad por el gobierno mexicano- pueblos originarios, han sufrido el exterminio y la segregación, obligados a defender y proteger su territorio a partir del desarrollo de formas de subsistencia y de vida distintas a las del mundo occidental. Destaca en dicho fenómeno no el hecho de que sean distintas las formas de vida sino que ellos se saben distintos pero a su vez también están conscientes de ser capaces de incorporarlo a sus formas de vida, apropiarlo, reproducirlo y modificarlo según sus necesidades socioculturales como lo hace el pueblo wixarika sobre el que versa esta tesis y que ha luchado por la conservación de su cultura y visión del mundo por lo menos desde hace quinientos años.

La región de Wirikuta es considerada y reconocida como Lugar Sagrado por la UNESCO y como Paisaje Cultural y Área Natural Protegida (ANP) por el Gobierno de San Luis Potosí (SLP), a pesar de lo cual en 2010 comenzó a circular la noticia del otorgamiento de concesiones mineras a empresas extranjeras por parte del gobierno federal en la región, ante lo que el pueblo wixarika, junto con el apoyo de organizaciones civiles, iniciaron una campaña de información a modo de defensa logrando entablar negociaciones con las autoridades correspondientes (principalmente la Semarnat y la CONANP) que determinaron que las empresas involucradas no habían presentado los documentos y estudios correspondientes para demostrar la mínima o nula afectación al paisaje como habían declarado en un principio. Debido a esto, en 2012 se habló de la cancelación de dichas concesiones aunque lo ocurrido realmente es que gran parte del territorio concesionado a empresas extranjeras dejó de serlo y fue declarado Reserva Minera que no indica la suspensión de la explotación sino que queda a cargo del Servicio Geológico Mexicano (SGM), por lo que la amenaza de los intereses capitalistas es constante.

Por consiguiente, el conocimiento de la espacialidad de los wixaritari mediante el análisis geográfico-cultural, resulta fundamental para comprender el significado y valor simbólico de Wirikuta para comprender la disputa territorial que se deriva de dos percepciones espaciales distintas. Por lo tanto, la Geografía Cultural a partir de su concepción humanista, permite desarrollar los cuestionamientos adecuados para dilucidar y construir una metodología de análisis cualitativo del espacio para aportar desde nuestra disciplina una herramienta teórica que coadyuve en la comprensión de los espacios sagrados de México y en particular de Wirikuta.

Por sus características que lo hacen un país multicultural y megadiverso, en México existen regiones cargadas de misticismo y culturas que han persistido el pasar de los siglos, en dicho contexto, el espacio sagrado Wirikuta representa un extremo del universo en la cosmovisión wixarika, motivo por el cual año con año este pueblo realiza una peregrinación desde sus comunidades en la Sierra del Nayar al Cerro Quemado en en la Sierra de Catorce en San Luis Potosí, con el objetivo de mantener el equilibrio en la Tierra para la continuidad de la vida según lo establece “el costumbre”.

Este hecho, responde al Mito fundacional del pueblo wixarika, y es aquí donde teórica y metodológicamente nos encontramos con un primer problema de abordaje de estudio: el Mito, cuyo conocimiento sale de la mera explicación científica o racionalista, particularmente en su vertiente positivista. Ya autores clásicos como Ernst Cassirer en su *Filosofía Antropológica*, al hablar de la cultura distingue, entre sus formas simbólicas, la ciencia, la religión y el mito, entre otras, a la par que señala a “la contradicción como el verdadero elemento de la existencia humana...”. Desde Sócrates hasta nuestros días, se ha tratado de responder a la pregunta de Kant ¿Qué es el hombre? Y a la propia propuesta de Kant al proponer que la Filosofía Antropológica debía dar respuesta a dicha pregunta, de ahí esa constante, a lo largo de la historia, de explicar y comprender al hombre -de ahí que, para Cassirer la cultura ha sido en sus diversas manifestaciones quien ha propiciado las diversas cosmovisiones y cosmologías que le han permitido al ser humano sentirse en un mundo que los cobija y que les brinda seguridad ante el caos.

Es en esas cosmovisiones en que se ubican *Mito* y *Ciencia*, en permanente conflicto entre irracionalidad y racionalidad, en la lógica del “absurdo humano” (Cassirer, 2013). Más recientemente, Luís Duch, en *Mito, Interpretación y Cultura* (1999) señala que *Mythos* y *logos* concretan y expresan posiciones teóricas y prácticas investigativas opuestas, frente a las interrogantes de la existencia humana. A partir de estos dos conceptos, la humanidad ha intentado dilucidar las interrogantes de la vida y sus posibles respuestas.

Es a partir de aquí, donde esta investigación sienta sus bases acerca del territorio de Wirikuta, por un lado la mirada mítica del pueblo wirarika y la mirada ideológica, la sacralidad del espacio y la lógica del capital; en consecuencia, vamos a enfrentar, desde la Geografía Cultural contemporánea, tanto en su enfoque humanístico como el de la subrama de la Geografía de la Cultura, y aún desde el enfoque neomarxista, la lucha por el espacio. Y aunque Mircea Eliade nos aclara que el Mito corresponde a una visión premoderna, no por ello esa premodernidad debe ser vista como un mero antecedente de la propia modernidad, la premodernidad coexiste hoy en día

con la modernidad, como lo deja ver también Duch. En tal sentido el mito fundacional wiraxika y sus ritos y peregrinaciones son re-presentaciones del tiempo original, un tiempo cíclico, que se renueva año tras año en un espacio considerado por esa misma naturaleza mítica, como sagrado; mientras por el reverso de la moneda observamos como la modernidad neoliberal (por no decir, de momento posmodernidad), ese mismo espacio, es profano, material producto de un tiempo progresivo, lineal y pretendidamente- ascendente, civilizatorio, racional y científicamente explicable.

Interesantemente, nos ubicamos también bajo las dos grandes tradiciones científicas, la aristotélica y la galileana, esta última se ha convertido en el paradigma de la ciencia de la modernidad, en ella no cabe preguntarse por el fin último de las cosas y la vida, en la primera si, la explicación teleológica, la búsqueda de sentido debe aquí, tener lugar. Es por eso que la Geografía Cultural contemporánea ha tenido buena acogida entre geógrafos y científicos sociales, en cuanto, dentro de esa naturaleza humana conflictiva, la búsqueda de sentido es fundamental para preservar la vida individual y colectiva, ¿Acaso el ser humano puede prescindir del sentido de su existencia? ¿Estamos ante una pseudo-hipótesis científica? Los hechos hablan por si mismos, la tensión permanece, y, quizá tristemente, la explicación reduccionista y racionalista del método científico, no alcance para entender la percepción y conducta mítica del pueblo wixarika y peor aún, no pueda evitar un etnocidio. Por mi parte, en esta investigación, busco las razones y los motivos para defender la causa “huichol”, trato de comprender por qué ese espacio sagrado debe ser conservado, por qué respetar la dignidad de un pueblo.

De ahí, que como toda investigación que se preste de ser tal, me atreveré a hacer propuestas teórico-conceptuales que no necesariamente entren dentro de un paradigma científico, donde por cierto el propio Khun dio marcha atrás ante las críticas de los propios científicos que asumen en serio su papel y que renuncian a la moda academicista.

La percepción espacial de la región de Wirikuta se puede estudiar desde tres perspectivas, como región natural, como fuente de explotación de recursos naturales y como espacio sagrado, cada una con su lógica de acción definida por los intereses de los actores involucrados, lo cual genera un conflicto territorial entre el pueblo wixarika, el gobierno federal y estatal, y las empresas extranjeras que obtuvieron concesiones para realizar actividades mineras ignorando las declaraciones y acuerdos nacionales e internacionales firmados a favor de la preservación y conservación de la región. Por lo tanto, la importancia del estudio se encuentra en el desarrollo de una metodología de análisis que permita comprender la dinámica del espacio y lograr estructurar

las bases teórico-metodológicas de la ciencia geográfica para la comprensión de la configuración y significado del espacio sagrado Wirikuta.

Con base en lo anterior, el objeto de estudio es el espacio sagrado Wirikuta y se aborda, a partir de la comprensión y explicación de las variables que intervienen en la percepción espacial generadoras del conflicto territorial. El objetivo general por consiguiente, busca con la utilización del método fenomenológico-hermenéutico, la comprensión e interpretación del espacio a través del significado mítico-religioso que le asignan los wixaritari y la percepción espacial de los habitantes, distinto a la cosmovisión wixarika y subsumidos por la lógica del capitalismo.

La pregunta de investigación gira en torno a la existencia o no de una diferencia entre la percepción occidental del mundo y la percepción mítico-religiosa de la construcción del espacio geográfico que realizan por ejemplo los grupos étnicos del territorio mexicano. Por lo tanto, la hipótesis inicial que guió la investigación concibió en un primer momento la construcción del espacio geográfico en Wirikuta por los wixaritari como parte de la esfera del pensamiento mítico pre-moderno, mientras que la producción del espacio parte de la lógica del desarrollo capitalista en la que participan empresas nacionales, transnacionales y autoridades de gobierno, que generan la reproducción de asentamientos humanos donde impera la pobreza y marginación, espacios carentes de significado simbólico-cultural para quienes los habitan y el predominio del significado económico atribuido a un territorio por el valor tangible de sus recursos naturales como ocurre con la minería en el caso de Wirikuta y que podría causar un etnocidio si prevalece. De lo cual se derivan los objetivos particulares puntualizados a continuación:

- Comprender con base en la teoría de la Geografía cultural, la percepción espacial wixarika y de la población para la contrastación de los conceptos construcción y producción del espacio geográfico.
- Relacionar las variables en el conflicto territorial originado por la percepción espacial del grupo étnico wixarika y a) la del gobierno estatal y federal, y b) la de las empresas extranjeras a través de la percepción espacial de los habitantes de la región de Wirikuta como productores de espacio.
- Aplicar el método fenomenológico-hermenéutico en la Geografía Cultural para la interpretación y descripción del espacio sagrado Wirikuta con la intención de comprender su verdadero significado.
- Sustentar con base en el significado que le asignan los wixaritari a Wirikuta su característica de espacio construido para su diferenciación de espacio producido.

En correspondencia, esta tesis se divide en cuatro capítulos; el primero aborda el aspecto teórico-metodológico de la investigación, resume los aspectos generales de la Geografía Cultural, su desarrollo como disciplina epistemológica y su influencia en México; se describe la metodología y las técnicas de investigación utilizadas y a manera introductoria se analizan las diferencias entre la producción y la construcción del espacio.

El capítulo dos se enfoca en Wirikuta como objeto de estudio, se realiza la descripción física y biológica del territorio, con énfasis en el valor natural de la región a partir del análisis estructural considerando sus límites establecidos en coordenadas UTM publicadas por el gobierno de San Luis Potosí en el Diario Oficial del estado para su reconocimiento en imágenes satelitales tipo multiespectrales. Se estudia la producción del espacio a partir de su declaración como ANP, las características generales de la minería en México y el decreto de las concesiones mineras; también, se analiza la participación de la población que habita en Wirikuta y la percepción que tienen del territorio las personas involucradas en la defensa del mismo.

El tercer capítulo se centra la construcción ontológica del espacio, se narra, la Peregrinación anual tradicional a Wirikuta en 2014 por la comunidad wixarika de San José perteneciente al Kalihuey de San Andrés Cohamiata en Jalisco, en la que se participó con la intención de explicar el significado que le asignan los wixaritari ha dicho territorio. Este capítulo, parte del análisis de diversas fuentes bibliográficas tanto de carácter filosófico como de corte antropológico en lo que respecta a la fenomenología, la hermenéutica, el estudio de las religiones y la teoría del ritual para comprender su implicación en la construcción y definición del mundo en la cosmovisión de los wixaritari.

A modo de síntesis y en congruencia con la dialéctica, en el capítulo cuatro se discute sobre la diferencia entre espacio producido y espacio construido como resultado del proceso investigativo a partir del análisis de las obras de Henri Lefebvre (1901-1991) y Mircea Eliade (1907-1986) para sustentar que Wirikuta es un espacio construido fuera de la lógica del capitalismo. No obstante y posterior al desarrollo de la investigación en relación con la hipótesis, se ha logrado comprender que los wixaritari no forman parte de la esfera del mundo pre-moderno como se había concebido en un principio, sino que han incorporado diversos elementos y símbolos capitalistas a su cosmología en respuesta al encuentro con la sociedad occidental, lo cual se observa en la utilización de monedas en representación del Sol en jícaras rituales o figuras como la deidad asignada al mestizo el Mefistófeles Teiwari Muyuawi (Mestizo Azul) y la plata

como transformación de la sangre del antepasado wixarika Jesucristo creados por las relaciones colonial-capitalista y sin los cuales los wixaritari no serían lo que son actualmente.

Por lo tanto, la categorización de la realidad y su diferenciación como espacio producido o construido solo tiene el objetivo de establecer la forma en que la Geografía Cultural a diferencia de otras líneas como la económica, política o crítico-radical puede analizar y cuestionar el espacio, al final, dado que la realidad es mucho más compleja que la que se puede describir en un documento académico, el conocimiento develado demuestra una propuesta conceptual y de representación cartográfica del espacio para el estudio de los componentes que le asignan valor y significado como base del estudio, interpretación y representación de la subjetividad del espacio.

Capítulo 1. El objeto de estudio de la Geografía Cultural

Este capítulo analiza brevemente el desarrollo histórico de la Geografía Cultural a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Se enfoca en las principales líneas investigativas con la intención de comprender su evolución y sustentar lo escrito sobre una base epistemológica pertinente de las aportaciones de los principales autores con influencia en la definición del objeto y sujeto de estudio de la Geografía Cultural y que por sus características metodológicas aportan al desarrollo de la presente investigación.

Se identifica el objeto de estudio de la Geografía Cultural en México a partir de la definición del concepto “cultura” en el discurso académico. En la primera parte, se analiza la palabra cultura desde su concepción antropológica, por la importancia que ha tenido como precursora de los estudios culturales realizados en nuestro país y por su influencia en las investigaciones de carácter geográfico que tienen como línea de investigación el enfoque cultural. En la segunda parte, de manera sintética, se visualiza el panorama histórico de la Geografía Cultural en nuestro país a partir del análisis de artículos, libros y tesis realizadas, con la intención de exponer los elementos que podrían definir el concepto cultura y la configuración de un método para su estudio desde la disciplina geográfica. Por último se describe la metodología y las técnicas de investigación utilizadas para el abordaje de este escrito.

1.1 La Geografía Cultural y su influencia en México

El origen de la Geografía Cultural se ubica en los trabajos de Carl Ritter (1779-1859) y Alexander Von Humboldt (1769-1859) a principios del Siglo XIX en Alemania (figura 1.1). Ambos autores, pioneros en el estudio de la influencia del medio en la vida del ser humano, consideraban que los fenómenos físicos influenciaban los hechos humanos y afirmaban que las características fisiográficas de los continentes determinaban el carácter social de las personas que las habitaban (Boas, 1965). Humboldt, pensaba que la Geografía no sólo era una ciencia, sino que debía incluir el quehacer ético y estético, por lo que, como entre otros, lo señala Nicolás Ortega (2010: 380), Humboldt inicia la “tradición geográfica moderna”, cuya línea se puede ligar a otros autores como Élisée Reclus (1830-1905), Piotr Kropotkin (1842-1921) y los geógrafos humanistas de fines del siglo pasado y principios del presente. Humboldt, a partir de la sistematización de sus observaciones, reconoce no solo la importancia de la vegetación en la estructuración y definición

del paisaje sino que comienza a visualizar la participación de la actividad humana en la configuración espacial.

En *El origen de las especies*, obra publicada en 1859 por el inglés Charles Darwin (1809-1882), se resalta la influencia del medio sobre los organismos; establece que la selección natural y la supervivencia del más apto permite solo a las más capaces, evolucionar con las condiciones del medio y preservarse como especie. Bajo la influencia de este pensamiento, el geógrafo alemán Friedrich Ratzel (1844-1904), retoma los estudios de Ritter y Humboldt para enfocar sus estudios en las capacidades de adaptación que tienen los grupos humanos a las condiciones del medio para su desarrollo y distribución en la superficie terrestre, orienta sus investigaciones a la relación sociedad-naturaleza con la intención de explicar dichas interacciones y la transformación del espacio geográfico.

Esta forma de concebir la acción humana, en la transformación del espacio se le denomina por primera vez Geografía Cultural en el año de 1880 por Ratzel en su escrito: “*La geografía cultural de los Estados Unidos de América desde el punto de vista de sus relaciones económicas*” (Claval, 1999a: 25); este trabajo marca el inicio de una nueva tendencia en el análisis geográfico, en la que no existe como tal un objeto de estudio rigurosamente definido, sino que los elementos y procesos espaciales se estudian de manera integral y a profundidad para la comprensión de la configuración territorial y poder así, alcanzar la subjetividad del espacio, basa sus estudios en la elaboración de mapas de concentración y dispersión de la población como insumo para comprender y explicar las características de un espacio geográfico determinado, considerando los efectos del medio físico en el comportamiento de los individuos (Ortega, 2000), reconoce la evolución de los pueblos y el perfeccionamiento de las técnicas para la adaptación al medio y la preservación de su especie.

Las ideas de Ratzel permean los estudios de la escuela alemana de inicios del siglo XX, y de manera particular en los de su compatriota Otto Schlütter (1872-1959), uno de los primeros en definir al *paisaje* como objeto de la Geografía Cultural. En su idea de paisaje, intervienen las fuerzas naturales y las acciones de los grupos humanos en su modelaje a través del tiempo:

Para los geógrafos alemanes de las primeras décadas del siglo XX lo que constituye el objeto de todas las investigaciones es la impronta que los hombres imponen al paisaje. Esta impronta está estructurada: el objeto de la geografía es identificar esta organización, describir y capturar la génesis de aquello que desde entonces se conoce como morfología del paisaje. (Claval, 1999a: 26)

Al inicio del Siglo XX, en Francia, el geógrafo Vidal de la Blache (1845-1918) en contraparte a los trabajos de Ratzel, estudia las actividades humanas, “se interesa por el conjunto de técnicas y herramientas que los hombres ponen en funcionamiento para transformar el mundo en el que viven, adaptarlo mejor a sus necesidades y explotarlo” (Claval, 1999a: 34), para poder subsistir y preservarse como especie y como individuos.

Bajo la óptica de Vidal de la Blache, la relación sociedad-naturaleza adquiere significado a partir de lo que llamó los *géneros de vida* (Claval, 1999a), referente a la relación que tiene el ser humano con su entorno, por ejemplo, los calendarios agrícolas, la pesca o la caza de especies solo en determinadas épocas. Autores como Caballero (2013), ubica en éste geógrafo francés los principios de la relación entre la Hermenéutica y la Geografía principalmente en el artículo titulado *Tableau de la Géographie de la France* publicado en 1903 por Vidal de la Blache, en la cual según el autor citado, contiene los inicios de la perspectiva hermenéutica en Geografía a partir de lo que se le denominó la interpretación y descripción literaria o “descripción explicativa” del paisaje y su relación con las actividades humanas. Sus estudios se enfocaron al análisis de los hábitos, el tipo de trabajo, las actividades de ocio, así como la utilización de herramientas y técnicas que modifican dicho paisaje en el que se desenvuelven las distintas sociedades (Fernández, 2006), en la que el geógrafo se ve “requerido a desarrollar la capacidad de hacer inteligible un paisaje, de descifrar, comprender y comunicar el conjunto de interacciones y proceso que definen una parte de la superficie terrestre” (Caballero, 2013: 7).

Tanto en Francia como en Estados Unidos, los geógrafos centran sus estudios en el *paisaje* y comienza a ser considerado la unidad de análisis u objeto de estudio de la Geografía Cultural. *La morfología del paisaje*, artículo publicado en 1925, por el geógrafo estadounidense Carl O. Sauer (1889-1975), se considera a la cultura como el agente modificador de las características espaciales posibles de comprender por el geógrafo a través de una lectura hermenéutica del espacio:

El paisaje cultural es creado por un grupo cultural a partir de un paisaje natural. La cultura es el agente, el área natural es el medio, el paisaje cultural es el resultado. Bajo la influencia de una determinada cultura, cambiante ella misma a lo largo del tiempo, el paisaje se ve sujeto a desarrollo, atraviesa por fases, y alcanza probablemente el fin de su ciclo de desarrollo. Con la introducción de una cultura diferente –esto es, proveniente de fuera– se establece un rejuvenecimiento del paisaje cultural, o un nuevo paisaje cultural es sobrepuesto a los remanentes de otro anterior. (Sauer, 1995: 17)

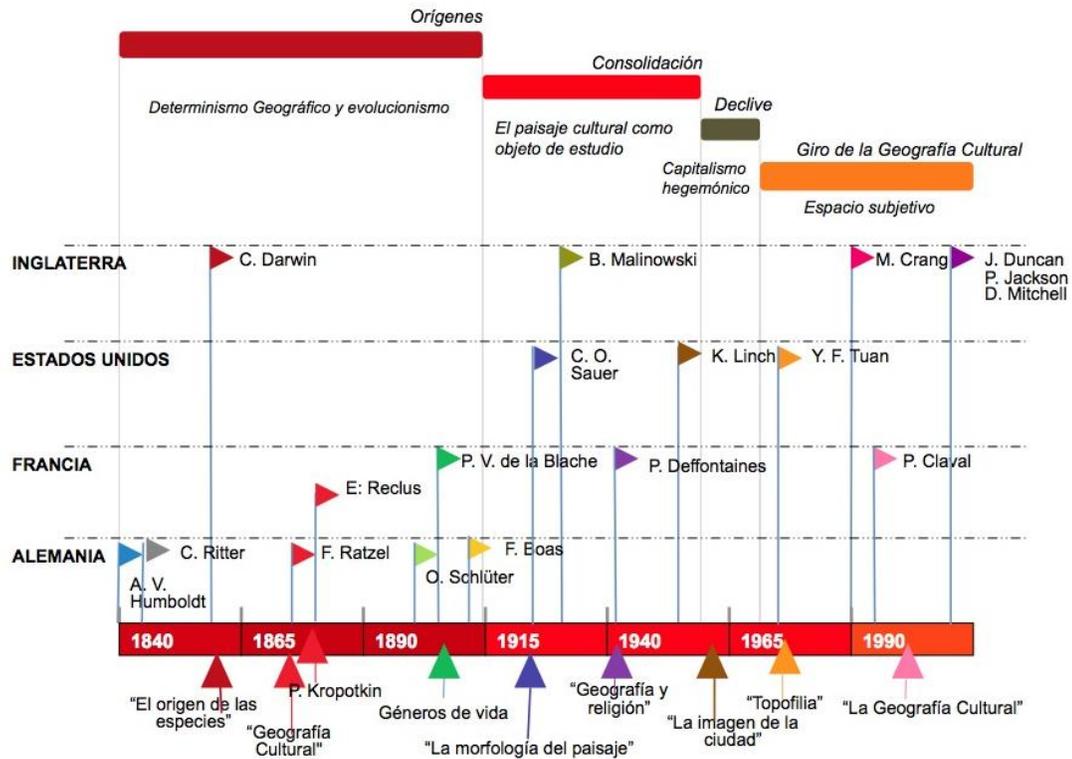


Figura 1.1 Desarrollo histórico de la Geografía Cultural
Fuente: elaborado con base en Claval, 1999 y López, 2010.

Carl Sauer, precursor de la escuela de Berkeley en California, definió al paisaje como un área constituida por elementos físicos o naturales, determinados por elementos culturales (López, 2010); identificó el carácter científico de la Geografía en el estudio del paisaje, la porción de la realidad observable donde es posible analizar las relaciones entre los fenómenos que en esa porción de realidad ocurren. Para este autor, los fenómenos que componen y se relacionan en el paisaje, no se clasifican, sino que se estudia la conexión los fenómenos para entender su codificación y ordenamiento de manera sistemática:

Afirmamos el lugar de una ciencia que encuentra su campo entero en el paisaje, sobre la base de la realidad significante de relación corológica. Los fenómenos que constituyen el paisaje, no son simplemente clasificados, sino que están asociados o son interdependientes, descubrir esta conexión de los fenómenos y su *ordenamiento* es una tarea científica, la única a la cual –de acuerdo a nuestra posición– debería dedicar sus energías la geografía. (Sauer, 2006: 3)

En 1931, Sauer en su artículo *Geografía Cultural*, sintetiza y consolida sus ideas respecto a la importancia del paisaje como objeto de estudio de la Geografía y resalta lo particular y específico de los elementos que componen los fenómenos y las relaciones entre ellos para dar forma al

paisaje. Estas ideas influyen tanto a geógrafos como a antropólogos y etnógrafos, como el caso de Bronislaw Malinowski (1884-1942), antropólogo de origen polaco y formado en Inglaterra, considerado fundador del método de la *observación participante*, que exige al investigador introducirse en un espacio geográfico con la intención de ser admitido por aquellos que lo habitan como si se fuera parte de la misma comunidad y lograr participar en actividades cotidianas y/o de carácter ritual buscando comprender las singularidades de cada sociedad.

En la perspectiva hermenéutica del paisaje, se busca “hacer hablar al paisaje” (Caballero 2013: 8) para entablar un diálogo que permita comprender su verdadero significado, esto siempre y cuando se realice a través de la vivencia del paisaje, de la interacción con aquellos que le asignan un sentido, un valor y un significado. Si bien, se le reconoce a Vidal de la Blache como uno de los pioneros en considerar la hermenéutica en sus estudios a partir de la narrativa, a los geógrafos exploradores del mundo que pasaban largas temporadas con los habitantes de un determinado territorio se les debe reconocer el hecho de que ellos sentaron las bases de que un determinado mundo solo se entiende desde ese mundo, por lo tanto, un paisaje solo se puede comprender a partir de la percepción de quienes lo habitan.

En ese contexto, el geógrafo-antropólogo Franz Boas (1858-1942) de origen alemán, estableció la idea del *relativismo cultural* y afirmó que un grupo cultural incluyendo su historia sólo puede ser comprendido desde sus especificidades y condiciones únicas del espacio geográfico en el que habite, por lo tanto, estudia a cada cultura desde su particularidad y especificidad espacial; pugna por la diversidad cultural y la tolerancia a otras formas de vida y de alguna manera y a su tiempo, acepta que la Geografía y la Antropología tienen que recurrir tanto a métodos positivistas como la estructuración de hipótesis y refutación de las mismas a partir de modelos matemáticos y leyes naturales, así como a métodos cualitativos como la observación participante con la intención de comprender la singularidad de los fenómenos sociales y de la relación conductual que tiene el ser humano con el espacio; su principal interés radicó en comprender la forma en que las personas perciben el mundo, por ejemplo, la cultura esquimal con quienes Boas convivió por largos periodos y viajó cientos de kilómetros (Gómez, 2016). Franz Boas (1964), estableció que en un mismo espacio pueden cohabitar culturas con comportamientos totalmente distintos, argumentó que el medio, no es el único determinante del comportamiento humano, el medio influye sobre una cultura siempre y cuando sea significativo para el desarrollo de las actividades humanas.

Por su parte, Pierre Deffontaines (1894-1978) marcó la transición entre el determinismo y el posibilismo geográfico. Argumentó que en la Geografía no existe el determinismo como afirmaba Ratzel, pues el ser humano no es pasivo, “se adapta activamente. Y al adaptarse con su actividad crea otra forma de relaciones entre las condiciones físicas y su vida social. Se pasa del concepto de necesidad al de posibilidad” (Ortega, 2000: 171); sus estudios se enfocan en la posibilidad de transformar el mundo y la realidad individual y colectiva.

Lo anterior deja entrever las diferencias entre las ciencias físicas o naturales y las ciencias sociales; el darwinismo-positivismo en contra de las irregularidades de la naturaleza con base en leyes científicas intentaban explicar la realidad, cosa que intentaban los científicos sociales con poco o ningún éxito, por lo que algunos optaron por ver a los fenómenos sociales ligados al tiempo y al espacio de manera *a priori* originando la división entre las ciencias sociales nomotéticas que pretenden establecer leyes como la economía y las ideográficas como la historia y la geografía que por su naturaleza consideran al espacio geográfico como algo en constante cambio.

Las metodologías establecidas por unos y reproducidas por otros, a mediados del Siglo XX se ven truncadas por el positivismo teórico que consideraba los estudios culturales carentes de rigurosidad metodológica y sustento científico. No obstante, en los años 70's ocurre el denominado *Giro de la Geografía Cultural* o la Nueva Geografía Cultural (*New Cultural Geography*). La escuela anglosajona inició la vinculación de la cultura con prácticas sociales que se sobrepone en una red de simbolismos y de relaciones de poder determinantes en la ciudadanía y la política para el control del territorio¹ (Kramsch, 1999).

Por su parte, en décadas recientes Yi-Fu Tuan (1974) geógrafo de origen chino nacionalizado estadounidense, estudia la diversidad y la subjetividad humana para comprender² la relación afectiva entre los humanos con el entorno, entre ellos y los vínculos existentes con el mundo espiritual, interpreta el modo en que los humanos perciben y organizan el mundo y las actitudes que tienen hacia él, la dimensión cultural se manifiesta en la interacción entre esa cultura y el espacio. A esta relación, Tuan le llama *Topofilia*, concepto retomado de la obra de Gaston Bachelard *La poética del espacio* (2000: 22) y que pretende “determinar el valor humano de los

¹ Esto tiene sus orígenes en la tradición aristotélica y galileana de las ciencias.

² Ya no explicar, propio de las ciencias naturales (la causa primera de las cosas), sino comprender, la causa final o teleológica, que conlleva la empatía del investigador con la gente, el “ponerse en los pies del otro” como lo hizo Malinowski y Boas.

espacios de posesión, de los espacios defendidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados”.

Tuan (1977: 130) busca comprender en los lazos afectivos de los individuos con el lugar donde viven, las causas que determinan el espacio geográfico, el “lazo afectivo entre las personas y el lugar o el ambiente circundante. Difuso como concepto, vívido y concreto en cuanto experiencia personal”. Abarca todos los vínculos afectivos que tiene el ser humano con el medio físico, la topofilia puede llegar a ser el mayor de los sentimientos humanos con un espacio y “cuando llega a serlo, podemos estar seguros de que el lugar o el entorno se ha transformado en portadores de acontecimientos de gran carga emocional, o que se perciben como un símbolo”.

La Geografía anglosajona muestra un estrecho vínculo con la postura hermenéutica al considerar que el paisaje puede ser leído como un texto, el cual es una producción cultural a partir de un complejo sistema de símbolos, cuyo significado es el resultado de las interacciones sociedad-sociedad y sociedad-naturaleza (Kramsch, 1999). Bajo este precepto, a partir de la década de 1980, la Geografía Cultural indaga en otras disciplinas del conocimiento humano como la Antropología, la Filosofía, la Política, la Economía y estudios culturales de diversa índole para ampliar sus métodos respecto al estudio y análisis del paisaje y favorecer el desarrollo de nuevas metodologías para el estudio del espacio (Jackson, 1999). Se abordan cuestiones de ocupación de espacio urbano y la cultura se interpreta desde la Economía como las problemáticas por diferencias socioeconómicas, donde los sectores marginados, excluidos y las culturas populares subsumidas por el capital se convierten en objeto de estudio diversificando aún más el estudio del paisaje.

Respecto al análisis de la influencia de la Fenomenología y la Hermenéutica en la investigación geográfica, se aborda con mayor detalle en el apartado metodológico y en el último capítulo, por el momento solo se resaltan tres ideas principales: 1) para Sauer, el *paisaje* es la unidad de análisis de la Geografía Cultural; 2) para Tuan es el *lugar*; y 3) para Claval, el *territorio* como paisaje es el resultado de la relación sociedad-sociedad y sociedad-naturaleza posible de leer como si fuera un texto e identificar la cultural de un determinado grupo humano por su expresión espacial y temporal, “el paisaje es, entre las creaciones de la cultura, la que retiene la mayor atención, pues se ha lanzado sobre él una nueva mirada” (Claval 1999a: 34). El lugar es entendido como el espacio humanizado, cargado de sentido y valores culturales materiales e inmateriales. Mientras que el territorio es el espacio controlado y delimitado política o culturalmente. El ser

humano se muestra vinculado intrínsecamente con el espacio geográfico, es parte de la naturaleza como la naturaleza del ser humano.

Para concluir este primer apartado, el paisaje, el lugar y el territorio se muestran como categorías fundamentales en la Geografía, el paisaje es concebido tanto en el sentido físico como en su valor ético y estético. Tanto el medio natural como las ciudades, representan espacios transformados con significados específicos de los cuales se puede o no ser consciente y que resultan de interés para la Geografía Cultural casi imposibles de abordar a partir de metodologías de corte positivista, razón por la cual se recurre a la postura fenomenológica-existencial con sustento en la hermenéutica para develar o interpretar el significado simbólico del espacio geográfico, postura al que algunos geógrafos -a su manera- se han acercado para abordar el carácter simbólico del paisaje, la simbiosis entre lo observable y el ser humano individual o en sociedad como el caso de los wixaritari. Por lo tanto, la importancia del significado simbólico del paisaje y la posibilidad de leerlo tal cual si fuera un texto bajo los postulados de la hermenéutica, es fundamental para entender el significado del espacio.

1.2 La Geografía Cultural y su relación con la Antropología

Se tiende a definir la cultura a partir de las relaciones entre las estructuras económicas, sociales y políticas que rigen la vida de las personas, las formas de vida y el control del territorio, las tradiciones y las costumbres, el arte, los mitos y la religión, siendo estos últimos los que nos interesan ya que a partir de ellos comprenderemos más adelante el significado del sentido del lugar. La palabra cultura, deriva del latín *colere* que significa ‘cultivar’ y cuidado del espíritu, románticamente busca el perfeccionamiento y mejoramiento del alma a través del arte. Empero, la cultura en el ambiente académico refiere además del cultivo individual, al cultivo de una sociedad, la transformación del espíritu en su colectividad a partir de las relaciones sociales, la trascendencia del individuo, “cuando va más allá de lo biológico, para formarse como ser social a partir de su comunidad; cuando usa un lenguaje, cuando tiene la capacidad de crear, innovar, construir, organizar, interpretar y representar” (López, 2010: 207).

A partir de la segunda mitad del Siglo XIX, en los inicios de la Antropología moderna, la cultura es el “conjunto de las costumbres... de las formas o modos de vida (*way of life*) que caracterizan e identifican a un pueblo.” (Giménez, 2007: 26); se inserta en los grupos humanos y se desarrolla de manera inconsciente en los individuos durante su vida. Incorpora elementos

como los conocimientos, las creencias, los hábitos o las capacidades intelectuales y/o físicas que el ser humano adquiere, condicionado por un grupo social para asegurar la reproducción de las conductas espaciales (Giménez, 2007).

A principios del Siglo XX, la cultura engloba el conjunto de costumbres y modos de vida que identifican a los grupos humanos, la vida cotidiana como representación de lo concreto y particular de un determinado grupo social y las estructuras sociales se convierten en el foco de atención para los antropólogos de ese tiempo (Giménez, 2007); las costumbres y formas de vida, como *estructuras sociales* que regulan y controlan la conducta de los individuos, se definen en términos de modelos o esquemas que ilustran el comportamiento de una sociedad en un lugar determinado. De manera paralela, en Geografía, la cultura se concibe en relación con el escenario local y el conjunto de habilidades y conocimientos de herramientas para la transformación del espacio y la satisfacción de las necesidades humanas (Claval, 1999), la cultura como algo vivo en el paisaje. Al respecto, Franz Boas (1964) estableció que en un mismo espacio pueden cohabitar culturas con comportamientos totalmente distintos y argumenta que el medio, no es el único determinante del comportamiento humano, el medio influye sobre una cultura siempre y cuando sea significativo para el desarrollo de las actividades humanas.

Existen costumbres ancestrales que persisten en el mundo moderno a través de la incorporación de elementos del mismo para su subsistencia, en un espacio, pueden coexistir diversas culturas y generar un paisaje resultado de la conducta humana. Para Boas (1964), la conducta de los individuos es el conjunto de acciones y actividades mentales y físicas que se relacionan con el ambiente natural y social. Para Sauer (2006: 8), la cultura desde la Geografía es “específicamente [...] la impresión de los trabajos del hombre sobre el área³”, la cultura es el conjunto de actividades que se aprenden y se convencionalizan en un grupo que ocupa un espacio, un rasgo cultural gana aceptación y es aprendido, cuando es comunicado y difundido por un grupo. Esta comunicación o difusión del rasgo cultural depende de las actividades humanas que se expresan en el espacio como “paisaje cultural” creado de un paisaje natural, “la cultura es el agente, el área natural es el medio, el paisaje cultural es el resultado” (Sauer, 2006: 17). Ambos autores conciben las características de un grupo cultural arraigado a un territorio, en función de la

³ Conscientes de que el concepto saueriano de “área cultural” en Antropología y la Geografía contemporáneas ha sido superado por la complejidad de la delimitación geométrica del territorio, se cita tal cual para no alterar la idea del autor.

apropiación que hace de ese espacio, la huella que deja en el terreno y el significado que le confiere al territorio.

A partir de 1950, la Antropología influenciada por los estudios de los autores citados integra un elemento esencial en la definición de cultura: el *símbolo*. Periodo conocido como la fase *simbólica* de la cultura, entendida como una *telaraña de significados*, estructuras o esquemas que trascienden del comportamiento a la significación de esas estructuras socialmente establecidas, de lo que Cassirer había dado cuenta tanto en su *Antropología Filosófica* (1945) como en *Filosofía de las formas simbólicas* (1929) desde antes de los años cuarenta. La cultura al igual que el paisaje en la postura hermenéutica se consideraba como un texto posible de leer solo por aquellos que pertenecían a un mismo grupo social y habitaban un mismo territorio, “un texto escrito por los nativos que el antropólogo se esfuerza por interpretar, aun cuando no pueda prescindir por completo de la interpretación de los nativos. Por tanto, el saber del antropólogo consiste en interpretación de interpretaciones” (Pasquinelli, 1993: 226). Estas interpretaciones se conciben como el conjunto de hechos simbólicos en una sociedad, que a su vez, cargan de sentido a la organización social y se manifiestan “como pautas de significados <<históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias>>” (Giménez, 2007: 30-31).

Los estudios antropológicos de las últimas décadas han integrado el análisis del significado de lo simbólico en los fenómenos sociales y la espacialidad, enriqueciendo su campo respecto a la definición de la cultura. Del mismo modo, la Geografía se ha interesado por temas culturales y ha intentado dar ese giro hacia lo simbólico incorporando aspectos éticos y estéticos que le confieren valor y sentido al espacio, intentando comprender la compleja realidad socio-espacial y el significado de las expresiones sociales en el espacio⁴.

En la actualidad, el debate antropológico considera entre otras cosas, el aspecto simbólico de la relación de los grupos humanos con la naturaleza, una naturaleza dotada de simbolismo y significado; representada y expresada en “patrones de comportamiento”, normas y valores que regulan la convivencia entre las personas; la cultura como “mentalidad”, como forma de ver el mundo según las características de una sociedad particular en un momento y lugar determinado (Echeverría, 2013). En palabras de Giménez (2007: 31), la cultura es “la acción y el efecto de

⁴ Quizá por ello muchos de los Departamentos de Geografía en las Universidades se ubiquen en las Facultades de Humanidades, como es el caso de la UNAM.

‘cultivar’ simbólicamente la naturaleza interior y exterior a la especie humana, haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales”.

En México las primeras investigaciones geográficas realizadas bajo el enfoque cultural se centraron en un principio y por influencia de la escuela francesa de posguerra, en el inventario de las expresiones físicas de la cultura como las características de las casas, las técnicas utilizadas de cultivo o los cambios de uso de suelo. Posteriormente, la esencia de las ideas de Sauer, Boas y Ratzel y de obras como la *Geografía Cultural* de Paul Claval, *La producción del espacio* de Henri Lefebvre (1901-1991) y la *Topofilia* de Yi-Fu Tuan han influenciado en el desarrollo de nuevas metodologías de investigación considerando otros elementos del paisaje para su comprensión, línea en la cual se posiciona la presente tesis y que conciben de importancia el carácter subjetivo del espacio, lo simbólico, su relación con el proceso de sedentarización, la recreación del cosmos y la diferenciación de los lugares sagrados (Gómez, 2006).

Recientemente, la Geografía comienza a interesarse por aspectos culturales que mucho tiempo fueron campos de investigación exclusiva de antropólogos, por ejemplo aquellos que tienen por objeto el espacio vivido, la percepción, la religión y las costumbres de las sociedades mesoamericanas y su relación con el paisaje (López, 2010). En el contexto mesoamericano, el espacio como paisaje sacralizado de elementos naturales que desempeñan papeles esenciales en la explicación y comprensión del universo son clave para entender la forma en que un grupo social percibe y defiende su territorio.

Por consiguiente, el análisis de las expresiones simbólicas de los elementos del espacio geográfico significativos para los individuos y las sociedades, los procesos históricos son esenciales para la definición de la cultura y la reproducción sistemática de las costumbres y las representaciones sociales, con las cuales se reivindica la identidad personal y grupal con base en la interrelación de los elementos que le asignan una identidad al espacio.

La cultura en su expresión espacial, concibe al espacio como “espacio vivido”, cargado de sentido y significado, integra temas de imaginarios sociales y apego al lugar desde una dimensión simbólica; el paisaje, la relación entre identidad y territorio, los espacios tradicionales frente a los espacios modernos, lo rural y lo urbano, las formas de vida y la migración, así como los problemas de género.

En lo concerniente al espacio vivido, Gómez (2001: 120) diserta sobre la percepción mítica y cultural del espacio, un “espacio que se extiende desde el ‘aquí’ hasta el ‘infinito’, desde el lugar

o espacio vivido hasta el espacio abstracto o desconocido”. El “aquí” es el espacio vivido por la conciencia que lo descubre y lo interpreta, de lo lejano a lo cercano a partir de su presente; el aquí como el lugar céntrico de nexos con el espacio cósmico, el *axis mundi* donde la explicación de los hechos espaciales para entender la construcción y configuración del espacio surge a partir de la identidad narrativa materializada en la fuerza del aquí como representación del universo (Gómez, 2001).

El cuestionamiento de la subjetividad humana, parte de la conciencia otorgadora de “sentido al espacio geográfico, a partir de las características que la vida cotidiana le confiere” (Gómez, 2006: 17). Para este autor, tal postura, integra tres corrientes de estudio, la geografía de la percepción, la geografía crítica y la geografía humanística, pretende entender el accionar de los grupos humanos en el medio y considera al *lugar* “como un ámbito lleno de significados y valores que son generados por quienes lo habitan y por medio de los cuales desarrollan su acción” (Gómez, 2006: 40). El lugar es un centro de significados, es la representación del apego emocional a la *tierra*, el aquí se interpreta como el presente espacial y adquiere un significado, el cual se convierte en la base de la investigación empírica de la Geografía.

Fernández (2006) explora el mundo indígena como un universo bicultural definido por paisajes que mantienen rasgos de las culturas originarias y las invasoras. En sus investigaciones respecto a la cosmovisión mesoamericana observa que asentamientos humanos de diversas extensiones desde grandes urbes a pequeños poblados, recibían en náhuatl la categoría de *altepetl*, por lo que es difícil realizar una diferenciación en la utilización de las palabras. En la cosmovisión indígena, cada pueblo o ciudad es un microcosmos, cada ciudad es una representación del universo, “el hombre se concibe como un microcosmos. Forma parte de la Creación de los dioses (...) reencuentra en sí mismo la «santidad» que reconoce en el Cosmos (...) pasa a ser la imagen ejemplar de la existencia humana” (Eliade, 1981: 101).

La cultura y el espacio se vinculan en el paisaje, el cual permite al geógrafo descifrar las relaciones entre la sociedad-sociedad y la sociedad-naturaleza. Es una imagen individual y colectiva del mundo, que puede o no, tener un valor simbólico para un determinado grupo social en un lugar y momento específico; por medio de la imagen, el paisaje expresa las características del territorio, las interacciones entre sus componentes y la manera en la que participan en la transformación, configuración y funcionamiento del espacio.

La cultura se concibe como un sistema de acciones y relaciones entre el espacio objetivo y el espacio subjetivo, entre los valores éticos y estéticos, los símbolos y los códigos establecidos,

producidos y reproducidos por los individuos que habitan un territorio, donde sintetizan la apropiación afectiva y simbólica del espacio; la cultura evoluciona como sistema y representación en las prácticas culturales de los grupos humanos. El paisaje es el texto, del cual el geógrafo puede leer y descifrar la identidad de un grupo social en su relación colectiva con el espacio geográfico.

En el pensamiento de Mircea Eliade (1984), la religión, “religa” el mundo, lo justifica, lo une y lo convierte en un todo, destaca la relación del ser humano individual y colectivamente con el espacio desde su carácter sagrado. El mundo mítico, simbólico y religioso es fundamental para dotar de coherencia a ese mundo amorfo y sin sentido. La religión es la vía de comunicación con lo sagrado, fusiona la existencia humana con lo subjetivo y lo material, parte de la unión entre la experiencia subjetiva y el mundo objetivo donde se vive dicha experiencia, la hierofanía o la experiencia de lo sagrado en el mundo permite al ser humano tomar consciencia de sí mismo inmerso en un mundo infinito y posible, ante su característica como mortal y finito.

El pensamiento religioso concibe la existencia del ser humano a través de su relación con lo sagrado y su expresión en el espacio; esto surge a partir de dos conceptos fundamentales, el mito y el rito, que han permitido a las sociedades arcaicas e incluso modernas comprenderse a sí mismas como partícipes del mundo en un momento y lugar determinado, con la convicción de que su repetición es lo que mantiene el mundo, lo que preserva la existencia del mundo y de lo que es real; lo sagrado construye la realidad y rescata al ser humano del devenir del mundo a partir de un lugar sagrado que dota de significado y poder a la existencia humana.

Bajo esta percepción, la realidad se fundamenta a través de la repetición del mito, el cual es “una «historia verdadera», y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa” (Eliade, 1991: 5) y sin embargo, es ahistórico por naturaleza según Eliade en *El mito del eterno retorno* (1984), el mito es lo más importante dentro del mundo de lo sagrado, es lo que le da sentido a la realidad que se vive a partir de su representación y reproducción en la acción ritual, el rito se muestra entonces como aquello que otorga significado a un espacio porque todo mito se religa a un lugar y eso se representa en la peregrinaciones a los lugares sagrados, la acción ritual es la peregrinación, el rito es movimiento y representación: “nada puede durar si no está “animado”, si no está dotado, por un sacrificio, de un “alma”; el prototipo del rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo” (Eliade, 1984: 27).

Para concluir, la cultura se transmite, se aprende, se adquiere y se comparte a lo largo de la vida; la cultura se expresa en estructuras socialmente establecidas, respetadas y reproducidas a través del tiempo y la repetición de estilos de vida institucionalizados en un espacio determinado

al que le asigna una identidad; resalta entonces, el aspecto simbólico de los valores y/o las relaciones sociales afines y correspondientes con la realidad propia de los individuos que habitan un determinado territorio y transitan de lo concreto a lo abstracto, de lo objetivo a lo subjetivo, y de lo material a lo inmaterial.

Por lo tanto, las peregrinaciones se entienden como el acto ritual, la reproducción del mito, la reproducción del andar de los Hermanos Mayores como cuando “hicieron su aparición sobre la Tierra y emprendieron largos viajes, parándose a veces para modificar el paisaje o producir ciertos animales y plantas, y finalmente *desaparecer*” (Eliade, 1991: 9). El conocimiento de los mitos para los pueblos denominados pre-modernos por el mismo autor es fundamental para la continuidad de la vida, “los mitos les enseñan cómo repetir los gestos creadores de los Seres Sobrenaturales y, por consiguiente, cómo asegurar la multiplicación de tal animal o de tal planta” (Eliade, 1991: 9).

1.3 Metodología y técnicas de investigación

Precisamente para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él; y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo. (Merleau-Ponty, 1975: 13)

La metodología utilizada en el desarrollo de la investigación fue definida paulatinamente durante todo el proceso investigativo, contrario quizá y hasta cierto punto de lo estandarizado en el ámbito académico, en el que la investigación requiere un método riguroso establecido desde el inicio y fundamentado en la comprobación de hipótesis. Al respecto se observa la predominancia de dos vertientes, por un lado, la de los métodos cuantitativos y teóricos que buscan la aceptación de las ciencias físicas o naturales y por la otra, los cuantitativos y teóricos de tipo socioeconómico y político que buscan la rigurosidad epistemológica de la ciencia social y económica inadecuados para el abordaje de temas de mito y religión. Por ejemplo, los estudios de corte crítico que parecieran haber ganado terreno en los últimos años aunque sin una metodología clara y definida epistemológicamente, limitándose -en la mayoría de los casos- a la reproducción de discursos anticapitalistas y la revisión de bibliografía crítica y reinterpretación de estadísticas bajo el discurso del marxismo y los postulados de la Geografía anglosajona de David Harvey que a su vez y a su modo justifica el capitalismo.

No obstante, de manera casi oculta existe un mínimo porcentaje de estudios en Geografía Cultural que se han atrevido a cuestionarse por el aspecto cualitativo y subjetivo del espacio, tratando de comprender y explicar la relación real entre el individuo y el espacio a partir de la

interpretación cultural y filosófica del mismo, bajo el manto de la fenomenología de carácter comprensivo y teleológico y la hermenéutica de carácter interpretativo y simbólico que, hoy en día son de uso común en las ciencias sociales.

1.3.1. El método fenomenológico-hermenéutico

La disputa entre lo científico y lo no científico se remonta al Siglo XVII, momento de la historia cuando la sociedad mundial comienza a diversificarse y se desarrollan nuevas técnicas de estudiar los fenómenos sociales; Mardones y Ursua (1997) lo identifican como la disputa entre la tradición aristotélica y galileana del método científico. La primera, desarrollada por quien adquiere su nombre, interpreta a la ciencia como explicación teleológica de la realidad, la explicación de algo a partir de sus causas finales. Aristóteles (384-322 a. C.) indicó que la investigación científica inicia en la observación de los fenómenos y se concreta solo cuando existe la explicación de sus causas últimas. Esta tradición que parece seguir vigente exige la demostración de lo que se pretende descubrir, idea que prevalece hasta Galileo cuando asume solo como científico aquello demostrable matemáticamente:

La nueva ciencia que reemplaza a la Aristotélica va a considerar, como explicación científica de un hecho, aquella que venga formulada en términos de leyes que relacionan fenómenos determinados numéricamente, es decir matemáticamente. Tales explicaciones tomarán la forma de hipótesis causales... será la comparación de la hipótesis con las consecuencias deducidas mediante la observación de la realidad o experimentación lo que nos dirá su valor explicativo. (Mardones y Ursua, 1997: 20)

Durante el siglo XIX, la ciencia se posa sobre los cimientos de la tradición galileana y el positivismo teórico se consolida como la forma de hacer ciencia desde la “unidad *metódica* y la homogeneidad doctrinal” (Mardones y Ursua, 1997: 20). El llamado monismo metodológico, ligado al método positivista que busca la comprobación matemática de todo lo que desea pasar por científico, persiste en la explicación de las causas finales de los fenómenos con el objetivo de predecir lo que ocurrirá, “el control y dominio de la naturaleza constituye el objetivo de dicho interés. La amenaza que le ronda es cosificar, reducir a objeto todo, hasta el hombre mismo” (Mardones y Ursua, 1997: 22).

A dicho control sobre la naturaleza, los autores mencionados con base en la filosofía crítica de la Escuela de Frankfurt, le denominaron “razón instrumental” y establecieron cómo el positivismo científico en su afán por comprender la realidad a través de la causalidad y los

modelos físico-matemáticos, se inserta en los estudios sociales donde autores como Augusto Comte (1798-1857) considerado el padre del positivismo, interpretan la realidad a través de dichos modelos y desarrollan una “física social”. No obstante, en la escuela alemana se gestó una tendencia antipositivista denominada “*hermenéutica*” (Mardones y Ursua, 1997: 22), que estaba en contra de la homogeneidad del método científico basado en la explicación. La esencia de la hermenéutica se fundamentó en la *comprensión* como postura metodológica de las ciencias humanas, es aquí donde se expresa la profunda relación de la Hermenéutica con el quehacer geográfico y en específico con la Geografía Cultural. Para Gómez (2016), Dilthey (1833-1911) filósofo neokantiano alemán, en 1883 en respuesta al positivismo teórico clasifica a las ciencias, en naturales (*Naturwissenschaften*) y humanas o del espíritu (*Geisteswissenschaften*), las primeras llevan al investigador a la explicación y las segundas, las ciencias humanas, a la comprensión e interpretación resultante de la experiencia.

La comprensión radica en la “la experiencia vivida”, el “yo” en el mundo como medio de interpretación de la realidad a partir de la Fenomenología, postura conectada con la tradición aristotélica de la ciencia en su búsqueda por la causa última de los fenómenos, la comprensión teleológica de los fenómenos, el sentido y significado del comportamiento humano. La Geografía Cultural actual con perspectiva fenomenológica-hermenéutica en este aspecto, tiene un campo amplio de acción en lo que refiere a los problemas sociales que durante mucho tiempo han quedado ocultos; por ejemplo, la marginación y segregación étnica productora de espacios geográficos en decadencia y de conservación de tradiciones y conocimiento.

Por consiguiente, el método utilizado en el presente trabajo se sustenta en la comprensión por medio del *descubrimiento*. Para el filósofo alemán Martín Heidegger (2000: 18), el descubrir es la esencia del método fenomenológico: “solo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación: *descubrir*”; la búsqueda del conocimiento exige una actitud descubridora, la investigación busca descubrir algo que se encuentra oculto para los demás para mostrarlo, la acción investigativa revela o muestra a otros lo que está oculto para ellos y que no es posible percibir de la forma común de ver el mundo, por lo que el investigador es un intérprete de la realidad distinto al observador común.

Para Heidegger (2000), el papel del investigador se enfoca en descifrar la realidad y mostrar aquello por lo que se pregunta en un lenguaje entendible para los demás, “descubrir es desocultar algo que se encuentra entre penumbras, el acto de investigar en Heidegger es el acto de sacar a la luz aquello oculto ante la mirada de los espectadores” (González, 2011: 40). Por lo tanto, el objeto

de estudio de la investigación científica se descubre durante su desarrollo, contrario al método del positivismo lógico que desde el inicio tiene un objeto de estudio definido, único y preciso.

El método fenomenológico-hermenéutico en Geografía Cultural parte del descubrimiento de la existencia en cuanto se *es* con el mundo, busca comprender a partir de la unión que tiene el *ser* con el mundo; la existencia entonces adquiere un significado y se convierte en un problema ontológico, la *ontología* interpreta la realidad como producto de las prácticas culturales que reafirman el mundo y reproducen la existencia de la vida en sí misma, un objeto de conocimiento que se construye a partir de la interpretación de aquello por lo que se pregunta (Heidegger, 2000).

La Hermenéutica parte de la comprensión del fenómeno interpretado como un texto posible de descifrar, en Geografía Cultural el paisaje es concebido de igual forma como un texto posible de ser leído. Etimológicamente la palabra hermenéutica deriva del griego *hermeneuo* que significa “yo descifro” y se le adjudica su origen a Hermes, dios de la Grecia antigua responsable de llevar los mensajes secretos del Olimpo a los humanos. Platón (427-347 a. C.) consideraba a los poetas como los “emisarios de los dioses” dice Heidegger (2000: 27-28), portadores de mensajes de importancia a los humanos, heraldos que transmitían una noticia por medio del lenguaje, siendo la palabra la expresión de la existencia del *ser*; que para Aristóteles la lengua era el *logos*, “el habla de algo[...], el descubrir y hacer conocido lo ente” o lo existente; el objetivo de la lengua es lograr que algo sea comprensible para el otro, que el receptor entienda lo que se le desea comunicar a partir de lo cual el mundo y la existencia se fundamentan.

En sus inicios, la Hermenéutica se enfocó a la *interpretación* de textos sagrados como la Biblia y se desarrolló una “hermenéutica sacra”, de la cual San Agustín (354-430 d. C.) fue precursor. Se instituyó durante la Edad Media para comunicar lo sagrado a las masas y dominarlas durante siglos justificando su existencia. No obstante, René Descartes (1596-1650) quien retoma de las ideas socráticas el concepto de la *mayéutica* referente al descubrimiento mediante dar a luz a la razón, implanta el razonamiento lógico para la comprensión del mundo exterior sin que éste afecte de manera determinante la existencia del ser humano, el *cogito ergo sum* o “pienso luego existo” posiciona al ser en el centro del mundo por el simple hecho de pensarlo. Afirma que sin el pensamiento, sin el mundo subjetivo de las ideas donde se fundamenta el yo, la existencia del mundo concreto es imposible, el yo, crea la realidad a partir de sí mismo; y al igual que Kant (1724-1804), enfatiza en el yo absoluto de la conciencia, “la absoluta certeza de mí para mí, como la condición sin la cual no habría nada en absoluto, y el acto de vinculación como fundamento de lo vinculado” (Merleau, 1975: 9), ambos, tanto Kant como Descartes, *desvincularon* a la conciencia

del mundo concreto y demostraron que el yo no podría considerar nada como real sin antes tomar conciencia de su misma existencia.

La hermenéutica encauza sus investigaciones en el estudio de la *facticidad*, la existencia por sí misma, lo que *es* y se articula a sí por su carácter de *ser*, la continua existencia del ser en el mundo, el existir propio que para Heidegger (2000: 26) significa, “el existir *en cada ocasión*”, cada momento de nuestras vidas es fundamental para la existencia del mundo y la hermenéutica busca abordarla para replantear esa existencia y poder acceder a ella para cuestionarla e intentar explicarla desde el *vivir fáctico*, lo que Heidegger denomina el propio existir, “el estar-aquí en cuanto <<aquí>>”.

La existencia, en un lugar del espacio, se expresa a partir de la relación socio-espacial, a partir del hablar con los otros y relacionarse en el espacio, es la fundamentación del ser en el mundo a través de la relación con ese mismo mundo, entender para entenderse a sí mismo (Heidegger, 2000: 33): “En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender[...]un *cómo del existir* mismo[...] el *estar despierto* del existir para consigo mismo”.

La Hermenéutica tiene el objetivo de interpretar correctamente la existencia, su objeto es el de explicar la existencia a partir de la propia existencia, por consiguiente, su objeto de estudio es la existencia por sí misma y su descubrimiento, tal como lo es el paisaje para la Geografía. Consecuentemente, el objeto de la investigación hermenéutica se convierte en el existir del individuo y la concientización de su existencia; la facticidad como existencia deviene del cuestionamiento hermenéutico, es la existencia en sí misma; dado entonces, en la facticidad se ubica la existencia previa, que origina la conceptualización del mundo y posibilita la existencia que reafirman el mundo. Heidegger (2000: 34) le denomina conceptos *existenciaríos*, en ellos, el “concepto, exige el cómo del hablar y cuestionar a alguien; transpone en el *existir* según su tendencia a la interpretación y preocupación (...) tienen a su manera el existir en sus manos”.

La conceptualización del mundo busca la explicación por medio de la interpretación y el descubrimiento. El concepto justifica la existencia como conocimiento previo (el *a priori* kantiano), el *haber previo*, la conceptualización de la realidad demuestra la experiencia del ser en el mundo, el conocimiento real de la existencia a través de la hermenéutica no busca una apropiación de conocimientos, sino el conocimiento de la existencia, el conocimiento del ser; la Hermenéutica parte de lo que ya ha sido interpretado con la intención de su reinterpretación a partir del ser. El conocimiento hermenéutico estudia la existencia como el eterno presente, la vivencia cotidiana, el constante devenir: “no es algo que se posea de modo definitivo, sino que

surge y brota de una experiencia fundamental, en nuestro caso, de un estar despierto de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo, aparece ante sí” (Heidegger, 2000: 37).

Con base en lo anterior, el método utilizado concibe la inexistencia de un método definido, en cambio, se muestra como un conjunto de conocimientos y técnicas para indagar en lo que se investiga. Para Edmund Husserl (1859-1938), uno de los iniciadores de esta corriente, el método fenomenológico estudia la realidad a partir de la existencia del individuo donde es primordial el mundo subjetivo, lo imaginario, el pensamiento, las experiencias y el espacio vivido que Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), filósofo francés, interpreta desde la fenomenología como el estudio del ser en el mundo, el ser en el espacio. La fenomenología resalta la experiencia en el entendimiento de la realidad a partir de la bifurcación de las experiencias subjetivas del yo y las experiencias del otro en un momento y lugar determinado, “todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia.” (Merleau, 1975: 8).

El análisis del espacio geográfico a partir de la experiencia del individuo es fundamental para la comprensión de lo que acontece en Wirikuta, el “mundo no es lo que yo pienso, sino aquello que yo vivo; estoy abierto al mundo, me comunico indubitablemente con él; pero no le poseo, él es inagotable” (Merleau, 1975: 14), el mundo o mejor dicho, el espacio, es dependiente e independiente del individuo, razón por la cual se aborda en los siguientes capítulos la experiencia humana, lo subjetivo, el espacio vivido y la expresión de lo sagrado en el paisaje.

1.3.2. Descripción de las fases del proceso investigativo

Se ha argumentado que la utilización de un método riguroso como el positivista para estudiar el proceso geográfico que está ocurriendo en Wirikuta resulta inadecuado por su complejidad simbólica, no obstante, se puede identificar tres fases en la investigación. La primera consistió en la fundamentación teórica y epistemológica del trabajo, incluyó la escritura de los dos primeros apartados del capítulo uno y se hizo la selección de las técnicas e instrumentos a utilizar para la obtención de la información. La segunda, consistió en la estructuración y construcción del documento y se enfocó en la obtención de información de fuentes primarias en campo a través de la aplicación de encuestas y la realización de entrevistas para la escritura del segundo capítulo. Por último, se realizó la discusión de los resultados en la visión de Wirikuta como espacio construido contrario a las características de un espacio producido.

En correspondencia con el método fenomenológico-hermenéutico, dicha discusión se ubicó en el capítulo final y no al principio como parte del marco teórico -según la óptica del positivismo teórico- porque la comprensión e interpretación de Wirikuta como espacio construido surge de la relación entre la investigación teórica (incluyendo la consulta cartográfica y estadística), el trabajo de campo y la estructuración y reflexión de la información obtenida.

Las dos primeras fases se relacionan entre sí, no existe un límite que indique dónde comienza una y dónde termina la otra, debido a que durante el desarrollo de todo el trabajo se ha mantenido la constante revisión de fuentes bibliográficas y la realización de los ajustes necesarios al escrito bajo el principio de la *vigilancia epistemológica*. La consulta de diversos libros especializados, tesis y artículos arbitrados relacionados con la Geografía Cultural y la cultura Wixarika, así como lo relacionado al mito, religión y la cultura, libros de filosofía y de metodología de la investigación han nutrido constantemente el escrito, así como la fase de estructuración que incluye la realización de cuatro visitas al área de estudio, tres en 2014 y una en 2015.

En relación a los objetivos particulares y su alcance, destaca del primero la comprensión del fenómeno de interés y su abordaje desde la Geografía Cultural, se consultaron diversas fuentes de información geográfica, cartográfica y estadística, lo cual incluyó la utilización de técnicas cuantitativas y cualitativas, por ejemplo, la búsqueda y revisión de diversas fuentes impresas y electrónicas, el análisis, tratamiento y generación de datos estadísticos, gráficos y cartográficos en formato Shapefile para la elaboración de mapas temáticos con Sistemas de Información Geográfica (SIG) y la utilización de imágenes satelitales Landsat 8 y Sentinel 2A⁵.

Las imágenes satelitales se utilizaron con la finalidad de delimitar objetivamente y de manera precisa el territorio sagrado de Wirikuta, así como de georreferenciar y ubicar los lugares de importancia ritual durante la Peregrinación. Su procesamiento en el software libre QGIS en su versión 2.8.3 Wien fue de utilidad para el tratamiento y sobreposición de información geográfica para la generación de mapas temáticos.

En relación al segundo objetivo particular y con la intención de comprender el significado del lugar para dos grupos culturales distintos, se recurrió a técnicas investigativas de tipo

⁵ Las imágenes Sentinel 2A de acceso y descarga pública y gratuita, fueron obtenidas de la página oficial de la Agencia Espacial Europea (<http://www.esa.int/ESA>). Estas se componen de 13 Bandas, la banda dos, tres, cuatro y ocho (Azul, Verde, Rojo e Infrarrojo cercano del espectro electromagnético) tienen una resolución de diez metros por pixel, lo que significa que cada pixel abarca un área de 100 m², lo cual permite identificar con precisión tipos de vegetación predominante y cambios en el paisaje por actividad minera. Esta información ha sido fundamental en la comprensión objetiva del territorio sagrado de Wirikuta.

cuantitativo y cualitativo como la aplicación de cuestionarios tipo encuesta, entrevistas, registro de testimonios en pláticas informales, observación directa y participante, así como largos recorridos a pie y distintos medios de transporte: Jeep, “Willy” y un burro de nombre “Despreciado” utilizado para descender de la Sierra de Catorce una noche del mes de noviembre de 2014. Durante el recorrido se logró entablar una larga conversación con el “caballerango” de la cual se obtuvo información significativa relacionada con la percepción espacial que tiene el habitante de Wirikuta.

La primera visita al lugar se realizó durante el mes de abril de 2014 por un periodo de quince días y consistió en el reconocimiento del territorio, la ubicación de lugares para hospedaje, la identificación de actores clave y el establecimiento de contactos con la población local; se analizó cartográficamente el territorio y se realizó parte de la descripción fisiográfica; también se aplicaron encuestas a los habitantes y se recorrieron las localidades La Maroma, Refugio de Coronados, Las Margaritas, Estación Wadley, El Mastranto, Estación Catorce, Estación Vanegas y Real de Catorce. Se hizo contacto con el comisario de la localidad Las Margaritas, con mujeres integrantes de la cooperativa “La Flor del Desierto” y con personas dedicadas al transporte y al comercio. Se recorrió parte de la ruta sagrada y milenaria de la peregrinación de los wixaritari a Wirikuta de la localidad de Las Margaritas a la cima del Cerro Quemado, recorrido que se realizó durante dos días con una noche de campamento en el desierto.

La segunda visita se realizó en el mes de julio del mismo año con una duración de doce días y se contactó a investigadores del Instituto de Investigaciones de Zonas Desérticas de la Universidad de San Luis Potosí para acompañarlos en una colecta de especies vegetales por la región y se logró recorrer casi en su totalidad la región central de la Sierra de Catorce y la ruta de la peregrinación a Wirikuta a través del desierto, se visitaron las minas en las zonas altas de la Sierra y se realizó la descripción de las características del tipo de vegetación del lugar. Asimismo, para continuar con la obtención de información se dio seguimiento a la aplicación de encuestas y el registro de testimonios orales recuperados de pláticas con los pobladores.

La tercera visita entre noviembre y diciembre de 2014 a la localidad Las Margaritas durante diez días y tuvo el objetivo de aplicar entrevistas para ahondar en la percepción espacial de los pobladores del desierto. Además de aplicar la técnica de observación participante en uno de los talleres de permacultura y sustentabilidad que se realizan en el centro ecoturístico La Flor del Desierto. La información obtenida de dicho trabajo en campo permitió la definición de variables para su procesamiento estadístico y representación en gráficas, tablas y cartografía para una mejor comunicación de la información.

La cuarta visita se realizó en el mes de marzo de 2015 durante diez días y se tuvo como eje de acción la observación participante acompañando a los peregrinos de la comunidad wixarika de San Andrés Cohamiata en su recorrido por SLP a Wirikuta como parte de su peregrinaje tradicional anual. Dentro de las actividades realizadas, destaca el registró con GPS de las coordenadas UTM de los lugares sagrados en los que dejan ofrendas los wixaritari, información utilizada para la elaboración de la cartografía que se presenta en capítulo dos, se hicieron registros tipo diario en la libreta de campo en donde se relatan los acontecimientos percibidos durante los rituales y con dichas anotaciones se describió la peregrinación, elemento esencial de la tesis.

Cabe señalar que como parte de las actividades se planificaron entrevistas a los peregrinos; sin embargo no se realizaron por respeto a la constante actividad ritual en la que se encuentran, y se optó por no realizar interrupciones e intervenir en lo más mínimo en el desarrollo de la peregrinación: los cantadores y jicareros todo el tiempo se están preparando, entregando y recibiendo ofrendas. Otra de las limitaciones para la obtención de información fue que quien escribe esto no habla el wixarika, lo cual limitó la comprensión auditiva de lo acontecido y las actividades se enfocaron a la observación y registro de los acontecimientos en la libreta de campo, la toma de fotografías y grabaciones sonoras.

Durante los breves momentos de descanso, se entablaron conversaciones con algunos peregrinos de quienes se obtuvo información clave; dicha experiencia ha sido crucial para comprender la importancia de la observación e interpretación del paisaje por parte de los wixaritari como si fuese un texto que los wixaritari lee de manera innata. Además de constatar cómo crean y recrean el paisaje a partir del mito fundacional y sus respectivos ritos.

La información obtenida de encuestas y entrevistas se procesó para la definición de las variables utilizadas en el tratamiento estadístico, de lo cual resaltó el apego al territorio y el significado simbólico de Wirikuta. La observación permitió profundizar en la comprensión de la percepción espacial de los wixaritari y el compromiso que tienen con el sostenimiento de la vida en la Tierra, aspecto importantísimo para lograr la disertación hermenéutica-fenomenológica de la construcción del espacio geográfico resultante del análisis, interpretación y comprensión de la información recopilada.

En este punto destaca la entrevista realizada al cantador y jicarero Ascensión López, de San Andrés Cohamiata municipio de Mezquitic, en Jalisco, que permitieron la comprensión a profundidad del significado del paisaje para los wixaritari y la forma en cómo ellos lo leen, lo comprenden y lo reinterpretan. Gracias a dicha entrevista se aclararon diversos aspectos en

relación a la forma en cómo se les nombra a las cosas, las deidades, las plantas, los lugares, las formas del relieve y, en general, las características singulares del paisaje y espacio geográfico⁶.

La tercera y última fase del proceso investigativo relacionada directamente con el tercer y cuarto objetivo particular en correspondencia con el método fenomenológico-hermenéutico, consistió en la estructuración de la discusión teórica respecto a los resultados obtenidos y la escritura de las conclusiones, así como a la revisión constante del contenido escrito en este trabajo. Se realizaron los arreglos correspondientes a la presentación de la información estadística y geográfica con la modificación textual o de contenido según fueran necesarios.

El rito de la peregrinación a Wirikuta y su abordaje a partir de la observación participante, fue fundamental en el método utilizado como medio para el logro de la contrastación de la visión mitológica del mundo con la visión tecnificada del desarrollo capitalista que considera el valor del espacio por su potencial económico. La percepción espacial del wixaritari concibe el territorio no por su valor económico sino por su valor ontológico, simbólico y su importancia en la creación y mantenimiento del equilibrio en la Tierra; Por ejemplo, en la peregrinación, los wixaritari reproducen el mito fundacional del andar de los ancestros cuando aparecieron por primera vez en la Tierra y originaron la vida. Por esa razón, se optó por el método fenomenológico-hermenéutico en respuesta a las características del espacio sagrado Wirikuta⁷, los componentes que lo integran y las interacciones entre dichos componentes como constructores de la realidad a partir de los fundamentos de la Geografía Cultural, la Filosofía, el estudio de las religiones y la Antropología para lograr la comprensión del problema de investigación que se plantea y se detalla en el siguiente capítulo.

1.4 De la producción a la construcción del espacio

*“La ciencia es solamente una barriada en la amplia ciudad del conocimiento humano”
Droysen*

Este apartado se incluye en respuesta la necesidad de distinguir categóricamente la producción del espacio (o espacio producido) de la construcción del espacio (o espacio construido), para diferenciar las dos formas de ver el mundo en conflicto y realizar así su interpretación y traducción a un lenguaje académico y geográfico cultural, a modo de introducción de lo que se

⁶ Ver anexo 1

⁷ Se puede interpretar como un método mixto dado el carácter de la Geografía donde los métodos cuantitativos se utilizan para explicar la naturaleza del territorio y los métodos cualitativos desde la fenomenología para comprender la naturaleza del mismo.

profundiza en el capítulo cuatro, donde se conceptualizan las dos percepciones espaciales para su definición y confrontación teórica.

Por un lado, se encuentra la visión capitalista del mundo moderno o posmoderno, y por otra, la del mundo mítico-religioso; la primera se identifica con la “producción”, y la segunda con la “construcción”, de lo cual se analizan las diferencias entre ambas percepciones, partiendo de la pregunta de si existe o no tal diferencia, se complementan o una involucra a la otra a tal grado que solo pasa a ser una parte de la misma.

Si bien, los wixaritari han sido y son parte del mundo capitalista desde la colonia, también el mundo capitalista se ha vuelto parte del mundo de los wixaritari, la diferencia se enmarca quizá, en el significado y el valor ético y estético que le asignaban al espacio los grupos humanos del mundo mesoamericano.

El hecho de que por ejemplo, la original Xapawiyemeta en el Lago Magdalena en Jalisco, se encuentre en medio de una mina de obsidiana y que Haramaratsie en las costas nayaritas haya sido uno de los principales puertos de exploración del noroeste y que Hauxa Manaka en Durango sea - y seguramente así ha sido siempre- un punto que reúne grupos indígenas de todo el noroeste podrían parecer coincidencias, no obstante, en diferentes culturas sus lugares sagrados se han visto amenazados y apropiados por el capitalismo debido a su riqueza en recursos naturales como agua, forestales y de tipo minero, razón por la cual en Geografía Cultural el estudio y descripción del medio físico es fundamental para comprender el significado real del territorio y así explicar la dinámica espacial que lo configura para su reconocimiento y ordenamiento según a las necesidades de quienes lo habitan.

El carácter sagrado de un territorio como Wirikuta, es un elemento de importancia en la construcción del espacio ignorado en otros casos como característica de conservación. Wirikuta es un espacio construido por los wixaritari a la vez que es un espacio producido por la lógica del capitalismo. En este contexto, el primer geógrafo en utilizar el concepto de producción del espacio en el título de una obra para definir la relación del ser humano con el entorno fue Henri Lefebvre en 1974. En ella, estableció la transición de la producción en el espacio, a la producción del espacio a partir de las relaciones sociales y de poder, lo cual marcó el inicio de una nueva tendencia en los estudios geográficos a partir de los efectos del capitalismo en el paisaje. Esta, ha influenciado a la Geografía en México por las características del territorio, su distribución y control que realizan los diversos actores sociales, económicos y políticos en el país incluyendo a los grupos étnicos que también luchan por su territorio incluso entre ellos mismos.

La producción del espacio a partir de los postulados de Lefebvre (2013), tiene su origen en la reproducción sistémica de la ideología dominante a escala global a través de las prácticas espaciales y de las representaciones del espacio que desarrollan u originan las relaciones materiales, simbólicas y subjetivas con el entorno y derivan en el espacio representado en la escala local, cualitativamente distinto a la construcción del espacio determinado por los significados originados a partir de la percepción del espacio vivido en la escala local y la importancia que le asignan a la Tierra en términos de reciprocidad en la escala global.

En Lefebvre (2013), la “construcción” del espacio puede entenderse como algo parecido a los “espacios de representación”, lo cual abre la posibilidad de conectar la percepción del espacio con la forma de producción y aprovechamiento del territorio, su reciprocidad ecológica en sociedades agrícolas que practican la caza-recolección durante temporadas de secas como fueron los predecesores de los wixaritari y de quienes mantienen una importante herencia. En esta línea, el concepto de producción y el de construcción del espacio geográfico pueden presentar más similitudes que diferencias e incluso pueden generar confusión y dar por hecho que el segundo complementa al primero ya que los dos abarcan relaciones materiales e inmateriales de un grupo con su entorno, involucran la apropiación, la expresión y su representación a partir de relaciones de poder y de valor de uso y de cambio, que da como resultado en la utilización indiscriminada de ambos conceptos.

Un ejemplo de lo anterior, se encuentra en el artículo publicado en la Revista Geográfica de América Central en su número 30 de 1994, titulado “La producción del espacio, el precio de la tierra y la política del estado” inserto en la línea de la Geografía Crítica y la Geografía Radical utiliza los dos conceptos para referirse a una misma acción, la producción de espacios a partir de la construcción de las ciudades:

El medio construido, es el conjunto de elementos materiales que son a la vez que el soporte físico del proceso de producción y reproducción capitalista y el resultado o producto del proceso mismo de producción del espacio construido [...] Este proceso de producción, es realizado por el sector de la construcción, que comprende un proceso de producción específico, localizado, cristalizado, fijo de todos y cada uno de los elementos, que conforman el espacio construido. (Alfaro, 1994: 16)

En ese contexto, los elementos físicos generados por el ser humano son el resultado del proceso de control y producción de la fuerza de trabajo, se convierte en un proceso de producción especializado y sistematizado, localizado puntualmente y como centro de control de un espacio construido según Alfaro (1994), quien no diferencia un espacio de otro. El espacio

producido –y reproducido- por el sistema económico hegemónico vigente se gesta en el inconsciente colectivo y las relaciones de poder y control del territorio que producen nuevos espacios. El espacio producido se caracteriza por su delimitación y homogeneidad destinado a generar plusvalía a través de su manipulación y dominación para la explotación de sus recursos naturales y humanos (Sánchez, 1990). Es un espacio localizado puntual y estratégicamente en la superficie terrestre, delimitado y jerarquizado por su importancia económica resultante de la apropiación racional del territorio.

La transformación del espacio natural mediante un proceso de apropiación y dominio sistemático, poniéndolo a su servicio. Bajo este proceso se produce la adaptación progresiva a la producción de bienes. En un primer momento histórico se trataba esencialmente de productos agrarios. El hombre inició así el proceso de transformación del espacio geográfico, incidiendo y adaptando el ciclo ‘natural’ hasta ese momento existente, y convirtiéndolo en un espacio productivo a su servicio”. (Sánchez, 1990: 84)

Los wixaritari también controlan y dominan su espacio, lo producen y redescubren en cada peregrinación, es parte de un sistema ritual que concentra y redistribuye gran parte de la producción agrícola tradicional y los frutos de la cacería, tanto de hikuri como carne de venado. De manera arbitraria, no existe la distinción entre géneros, ni edades, ni parentesco, no obstante, lo realizan de forma distinta a la occidental que trascendió del dominio y control de la naturaleza al dominio de sus iguales para la producción de espacio:

En la medida en que los hombres son los agentes activos de transformación de la naturaleza y creadores de valor a través de su trabajo, será necesario relacionarlos y ligarlos a ella, haciéndolos espacio, en un proceso social de producción que cree el valor adecuado para la reproducción de la comunidad y el plusvalor que permita el mantenimiento de las relaciones de poder. El espacio sin los hombres no es, socialmente considerado, nada. Los hombres sin espacio estarían faltos de la base y del medio sobre los que proyectar su fuerza de trabajo y, por tanto, incapaces de crear valor y de reproducirse. Se trata de una relación dialéctica inseparable. La riqueza es riqueza en la medida en que el hombre, a través del trabajo, transforma la naturaleza en valor, por ella misma no es socialmente nada, y el trabajo sin materia que transformar no puede realizarse como tal trabajo, ni puede reproducirse como especie. (Sánchez, 1990: 84)

Wirikuta permite comprender por un lado la representación de un espacio producido por el sistema económico a través de la actividad minera desde hace poco más de doscientos años como espacio jerarquizado, proveedor de recursos naturales y humanos con la única funcionalidad de

generar valor económico, pero también es un espacio producido – modificado- y construido por economías prehispánicas de cacería y recolección. En la percepción mítico-religiosa del pueblo wixarika, Wirikuta es un espacio construido a partir del significado del lugar expresado, descifrado y transmitido a través del paisaje

La infraestructura, el equipamiento, los espacios públicos, las áreas verdes, los servicios de educación, salud y el aparato socio-cultural cumplen una función fundamental en la creación de las condiciones esenciales para la reproducción de la fuerza de trabajo y para la acumulación simple y ampliada del capital. (Alfaro, 1994: 15)

Para Vygotsky (2009), el conocimiento se construye y transforma a partir de las relaciones del individuo con el entorno y la conceptualización se vuelve fundamental en el desarrollo del pensamiento y del lenguaje. Al igual que el occidental crea nuevos conceptos para ordenar el mundo, en la cosmovisión indígena y de manera particular en la wixarika se nombran nuevas deidades que cumplen la misma función. Para el wixaritari, el conocimiento evoluciona con cada visita que realizan a los lugares sagrados principalmente a Wirikuta, donde reciben las enseñanzas de los maestros –materializados en elementos naturales como cuevas, montañas, manantiales, rocas, plantas y animales- del lugar, denominado por ellos como “la forma correcta de vivir”. Y según sus indicaciones, los wixaritari construyen una compleja red de significados a partir de geosímbolos que les permite identificar los lugares donde realizar los respectivos rituales y dejar ofrendas para mantener su mundo, así comprenden e interpretan el espacio para reconstruirlo a partir de su mito fundacional.

Lo anterior, se relaciona directamente con la hermenéutica porque al igual que el hermeneuta entabla un diálogo con un texto, el wixaritari –shaman- entabla un diálogo con el paisaje para interpretar su significado y así construirlo por medio de lo que observa –o el ver- y de la historia que le ha sido heredada. El espacio construido, es un espacio distinto al espacio cotidiano producido en el sistema capitalista con génesis en lo intangible y expresado en lo tangible. En los ritos de los wixaritari en la Sierra del Mayar en las comunidades wixaritari, por ejemplo, los niños viajan a Wirikuta de manera onírica en la narrativa y las visiones generadas en los cantos rituales a través de brillantes técnicas multi-dimensionales de representación espacial, la construcción del espacio parte de lo imaginario a lo real.

Por último y con base en lo escrito hasta aquí, se presentan las diferencias cualitativas entre ambos conceptos:

Cuadro 1.1 Diferencias entre producción del espacio y construcción del espacio

Características del espacio producido	Características del espacio construido
Creado de lo concreto, tangible y visible a lo abstracto, intangible e invisible	Creado de lo intangible, inmaterial y onírico a lo material, concreto y vivencial
Reproduce la organización social de cada grupo humano a partir de relaciones de poder económico y político con repercusiones en las características culturales de una sociedad	Reproduce la organización social de cada grupo humano a partir de relaciones culturales con el entorno local y global
Lo abstracto y simbólico surge del significado que se le asigna al mundo concreto a partir de la utilidad que tiene	Lo abstracto y simbólico surge del significado que se le asigna al mundo mítico-religioso y por lo tanto subjetivo
Los símbolos y el significado expresan y determinan la vida en sociedad	Los símbolos y el significado expresan y determinan la vida en sociedad
Reproduce mecánicamente las interacciones entre la sociedad-sociedad y la sociedad-naturaleza	Construye sensorialmente las interacciones entre la sociedad-sociedad y la sociedad-naturaleza
Representa un espacio apropiado, controlado y disputado que responde a las necesidades del mundo capitalista	Representa un espacio apropiado para su preservación en el mundo, posee un valor simbólico e instrumental religioso e involucra relaciones de poder y control a través de significados y exigencias por parte del lugar
En él coexisten dominados y dominadores, beneficiados y excluidos	Es un espacio integrado donde todos los elementos son parte de un todo
Es un producto socio-económico (Reproduce los lugares con base en la producción de excedente económico)	Es una construcción mítico-religiosa (Materializa la historia en el espacio a partir de la reconstrucción del mito)
Sustenta e impone la ideología dominante	Refrenda el compromiso de los integrantes de una sociedad con la Tierra

Capítulo 2. Wirikuta y la producción del espacio

Este capítulo describe las características físicas y biológicas de la región de Wirikuta, se estudia el relieve, el clima, su constitución biológica e importancia como hábitat de diversas especies vegetales y animales que participan en la dinámica natural de la región y de la Tierra en su conjunto. Se aborda a partir de la clasificación de la estructura del paisaje resultado de las actividades del ser humano en el espacio y mediante el análisis de imágenes satelitales Landsat 8 y Sentinel 2A obtenidas de la página del Servicio Geológico de los Estados Unidos (USGS⁸) y de la Agencia Aeroespacial Europea, procesadas en el software libre QGIS versión 2.8 Wien.

La segunda parte se orienta hacia las características socioeconómicas del territorio y en el análisis de Wirikuta como espacio producido desde la lógica del capital y los objetivos de las mineras. Además, se estudian las características de Wirikuta en términos legales y su afectación en la distribución del paisaje mediante el análisis cartográfico de las concesiones mineras dentro del Área Natural Protegida.

2.1 Descripción del territorio de Wirikuta

Para ahondar en la génesis y dinámica de Wirikuta se analizan las características fisiográficas y estructurales del territorio, a partir de la utilización de imágenes satelitales y la verificación en campo de los rasgos identificados. Se describen los elementos del sistema natural abiótico y biótico que componen el paisaje de Wirikuta como espacio inmediato y tangible, observable, sentido y vivido en una realidad concreta en la que cada elemento manifiesta sus rasgos distintivos definidos a través del tiempo y que dotan de una identidad al territorio a través del paisaje (García y Muñoz, 2002).

Wirikuta se localiza a 170 kilómetros al norte de la ciudad de San Luis Potosí en el Altiplano Potosino, al extremo de la Sierra Madre Oriental y forma parte del Desierto Chihuahuense, uno de los desiertos con mayor extensión y diversidad biológica del continente americano. Wirikuta limita al este con la llanura de Matehuala y al oeste en la llanura de Wadley; al norte, con los municipios de Vanegas y Cedral; y al sur, con la Sierra de Catorce (figura 2.1). Dichos límites, fueron establecidos en el año 2000 por el gobierno del estado de San Luis Potosí y registrados en coordenadas UTM como el Polígono General de Wirikuta, área declarada protegida bajo el

⁸ <http://glovis.usgs.gov/>

régimen de “Reserva Estatal del Paisaje Cultural denominado Hurikuta”, título posteriormente modificado a “Sitio Sagrado Natural *Wirikuta*” con una superficie de 1,402,93 km².

Se observan dos tipos de paisaje dominantes, en lado Este se levanta la Sierra de Catorce y en el oeste se encuentra la llanura de Wadley. La Sierra forma parte de la Cuenca Mesozoica del Centro de México, donde predominan capas de rocas sedimentarias del periodo triásico cubiertas por capas de rocas sedimentarias marinas de finales del Jurásico. En la llanura, Ávalos (2010) menciona la existencia de capas de roca caliza del cenozoico con formaciones de suelo de tipo aluvial por acumulación de material, los tipos de rocas sedimentarias que prevalecen son conglomerados y calizas, aunque también se pueden encontrar basaltos en regiones del centro-oriental del polígono. La Sierra de Catorce en su porción noroccidental presenta las estructuras geológicas de mayor antigüedad y las partes más elevadas, en su estratigrafía presenta predominancia de rocas del jurásico de tipo sedimentarias con lutitas, areniscas y calizas; al norte se pueden encontrar rocas basálticas en áreas de poca extensión.

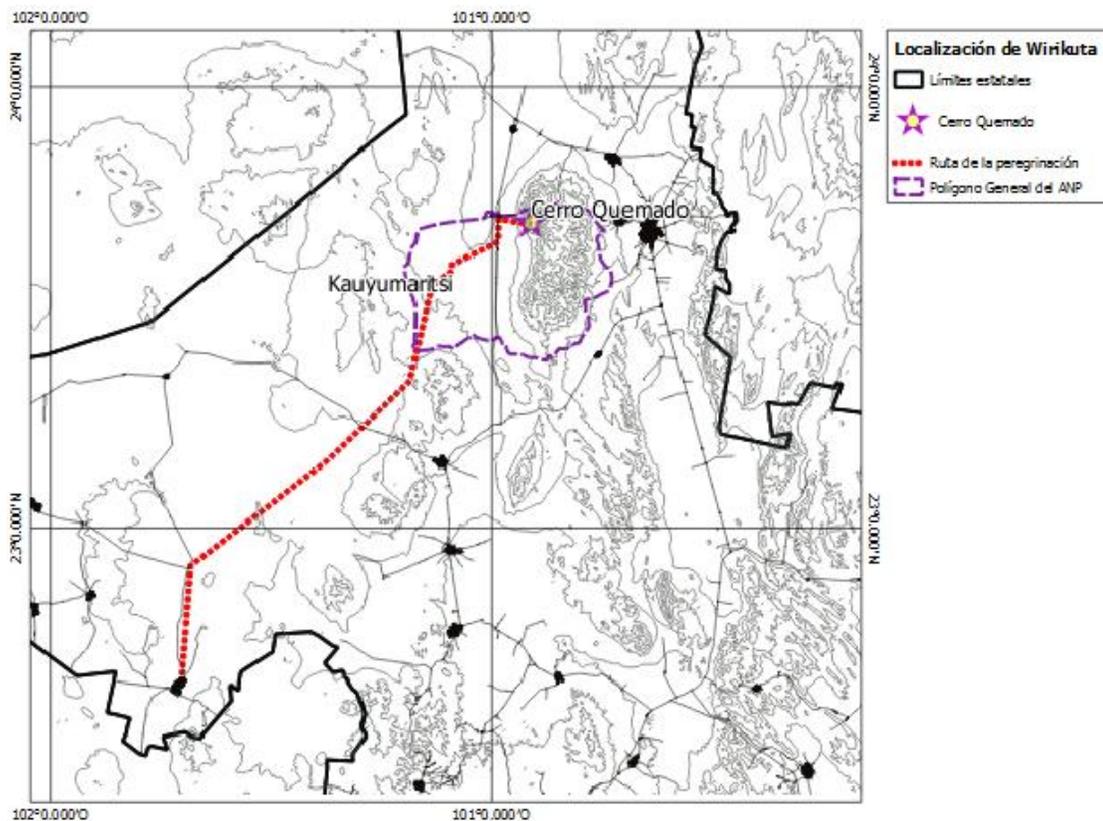


Figura 2.1 Localización de Wirikuta

Fuente: elaborado con datos vectoriales de INEGI 2015 y trabajo de campo 2014

La Sierra de Catorce es una formación aislada ubicada en el límite occidental de la Sierra Madre Oriental, tiene una extensión aproximada norte-sur de 40 kilómetros de largo por 30 kilómetros de oriente a poniente. Zárate (1982), y posteriormente Ávalos (2009), definen a la Sierra de Catorce como una estructura levantada de tipo pilar tectónico asimétrico consecuencia de una gran falla normal localizada en el flanco oeste de la Sierra con desplazamiento hacia el norte y en sus extremos se desplaza hacia el este. Tal actividad tectónica, ha dado origen a la formación de vetas de distintos minerales, como el antimonio extraído actualmente por una mina de baja producción y en la que, para su extracción el minero tienen que recorrer tres y medio kilómetros a pie por túneles inundados para llegar a la veta y regresar con dos costales de al menos 40 kilogramos cada uno cargados en la espalda⁹.

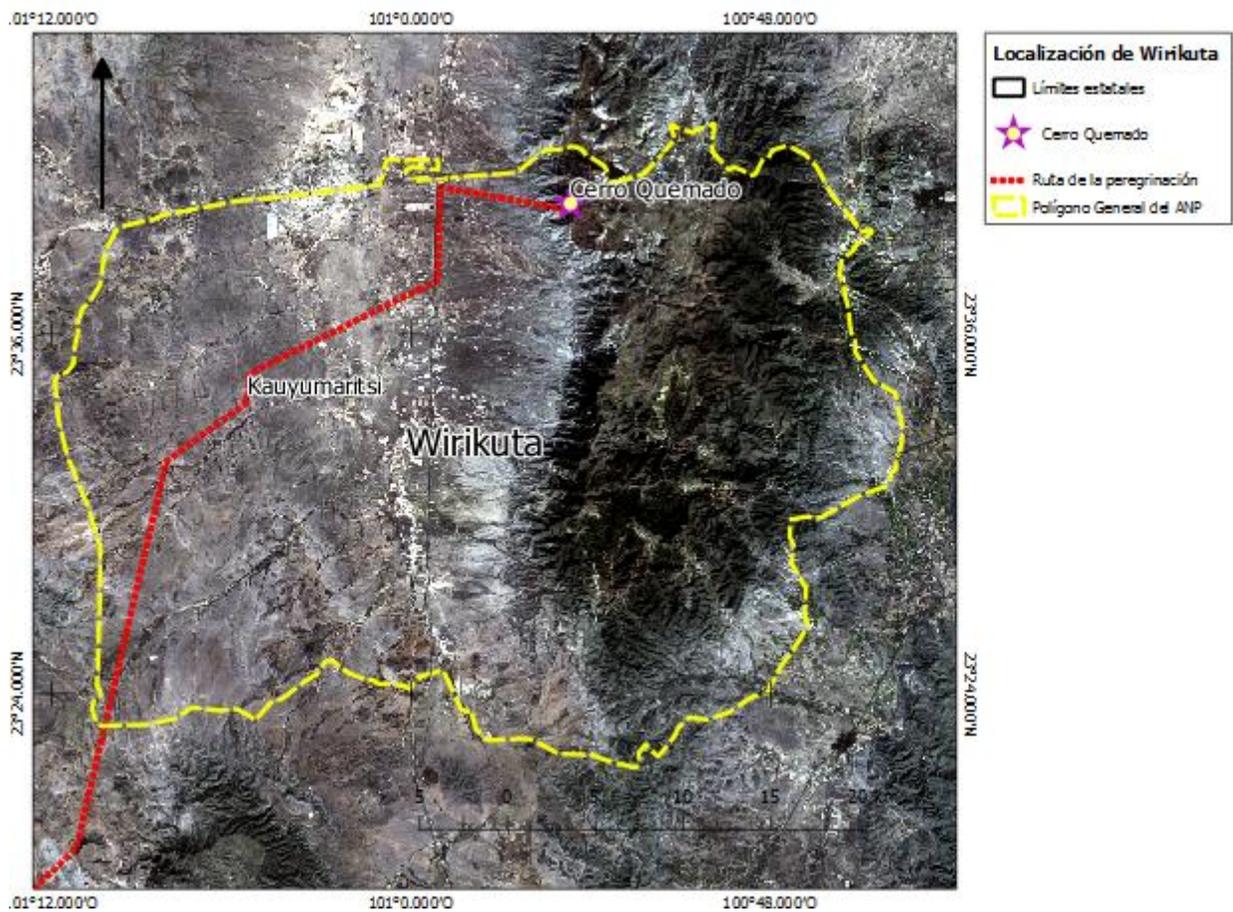


Figura 2.1.1 Localización de Wirikuta con una imagen Landsat 8 de octubre 2014
Fuente: elaborado con datos vectoriales de INEGI 2015 y trabajo de campo 2014

⁹ Del lugar también se han extraído otros minerales como el oro, la plata, plomo, cobre, mercurio y hierro.

La Sierra se constituye por plegamientos orientados hacia el este, el punto más alto es el Cerro Grande, llamado por los wixaritari *Reu'unari* o Cerro Quemado (Liffman, 2012), tiene una altitud de 3180 metros y es una estructura plegada que representa el lugar donde nació el Sol¹⁰. En los alrededores predominan las cimas triangulares, en las que el intemperismo físico y la erosión eólica han modelado los bloques de falla y determinado las estructuras escarpadas en las regiones altas principalmente al oeste de la Sierra. En las zonas bajas y medias (menores a los 2500 msnm), la pendiente tiende a ser menos abrupta, prevalece un sistema montañoso de cimas redondeadas constituidas de roca caliza, lutitas y areniscas; en esa zona, la pendiente inicia con inclinaciones menores y se intensifican hacia la cima donde se vuelve abrupta con laderas inestables. En el centro de la ladera oeste el cauce principal de la microcuenca ha sido rellenado por el material sobrante de la actividad minera; los anticlinales y sinclinales de las montañas pueden observarse en los cortes de los caminos que bordean la Sierra para llegar a la mina de Tierras Negras. Estos cortes en el terreno y la acumulación del material han modificado la dinámica fluvial del Sierra y la pérdida de la cobertura vegetal que acelera la remoción en masa principalmente en las zonas altas donde predomina el desprendimiento del material y la formación de escarpes; la formación de abanicos aluviales se intensificó en la última década del siglo XX (Ávalos, 2009).

En las zonas altas, existe la presencia de valles intermontanos con asentamientos humanos o de uso agrícola, que en conjunto con la minería ha generado la acelerada deforestación y pérdida del suelo. En el centro y sur, se observan calizas y areniscas de colores claros a blancos, mientras al norte sobresalen lutitas y limnolitas de colores amarillentos en superficies secas y violáceas y/o negras en zonas con humedad; también se observa la presencia de grauvacas formadas por la disgregación y segmentación de las rocas calizas; los conglomerados resaltan en colores grises y existe presencia de basaltos de colores oscuros y rojizos (Ávalos, 2009).

También destacan los suelos carentes de materia orgánica y composición mineral, principalmente del tipo de los xerosoles, de acuerdo con la taxonomía de suelos del *United States Department of Agriculture* referida por Ávalos (2009), suelos considerados “Aridosoles cálcicos petrocálcicos” o “Aridosoles nátricos”, carentes de agua y con altos contenidos de sales que impiden el crecimiento de plantas a excepción de algunas halófilas. En el piedemonte de la Sierra, principalmente al noroeste se identifican *regosoles*, suelos poco desarrollados y superficiales de

¹⁰ Otras montañas de importancia por su altura y referencia de los habitantes son el Cerro El Barco y el Cerro Almagre, ambos en los 3,060 metros de altitud, así como otro llamado Cerro Puerto Aire que tiene 3,040 msnm (Zárate, 1982; Ávalos, 2009).

colores claros y similares a los *litosoles* que predominan en la mayor parte de la Sierra, al igual que los anteriores son de colores claros por la falta de materia orgánica y muy susceptible a la erosión en zonas donde la pendientes es abrupta, tienen un espesor no mayor a diez centímetros y en las laderas altas presenta afloramientos de roca, en los cortes de los caminos es observable la capa de caliche sobre la que se posa este suelo.

En el piedemonte y la llanura, predominan los suelos alcalinos como el *castañozem* característico de zonas semiáridas y de transición de regiones desérticas a boscosas como la que se presenta en el centro-occidental de la Sierra donde la precipitación tiende a ser mayor que en la planicie. En esa zona, existe un horizonte superior de color pardo cubierto por vegetación de pastizal y en la llanura de matorral xerófilo con abundante materia orgánica y nutrientes minerales (Ávalos, 2009) utilizados para el pastoreo o para la producción de jitomate de riego intensivo con elevada producción debido al grado de fertilidad natural que tienen esos tipos de suelos cuando se les provee de suficiente agua, sin embargo, tienen una vida fértil de cinco a ocho años por la agresividad de la práctica agrícola (Ávalos, 2009 e INEGI, 2004). Asimismo, se presentan suelos del tipo de las *rendzinas*, de carácter mineral localizados en los lomeríos y los piedemonte bajos cubiertos por pastizales; y los *fluviosoles* o suelos de río formados por el material acarreado localizados en los valles intermontanos o en los abanicos aluviales. En la llanura, predominan las ondulaciones con elevaciones o lomeríos y mesetas volcánicas erosionadas que oscilan entre los 1800 metros sobre el nivel del mar (msnm); antiguamente, se encontraba bajo el fondo oceánico por lo que presenta suelo cálcico del grupo de los “xerosoles” constituidos por materiales claros carentes de materia orgánica, formados por la intemperización de la roca madre y el material acarreado de la cima de las montañas a la base y depositado sobre una capa profunda de “caliche” desarrollando abanicos aluviales de cuarcitas de colores claros y lutitas grises de colores violáceos y/o rojizos (Ávalos, 2010).

Los climas predominantes, tanto en la llanura como en las partes bajas de la Sierra, son de tipo seco a muy seco como consecuencia de la barrera orográfica que representa la Sierra de Catorce que impide el paso de la humedad proveniente del Golfo de México provocando que la precipitación sea mayor en la ladera oriental y mínima en la occidental. A partir de los 2200 metros de altitud, se presentan climas templados con presencia de bosques de pino-encino deforestados por la actividad minera.

En las cimas de las montañas existen climas fríos con temperaturas bajo cero y promedio de 7 °C en los meses de invierno, incluso, ha nevado en la cima de las montañas y en ocasiones en la

llanura (notas de campo, 2014). Los meses más cálidos, al igual que en gran parte del territorio nacional son mayo y junio con temperatura promedio de 22°C, la temperatura media anual según las estaciones meteorológicas ubicadas en diversas localidades de la región, presentan fuertes variaciones características de lugares donde la temperatura durante el día puede aumentar a más de 40°C y por la noche disminuir a menos 0°C con presencia de heladas y la formación de escarcha por el enfriamiento drástico de la neblina matutina (Ávalos, 2009).

La presencia de ríos perennes no es significativa, sólo existen dos, *El Vergel* y *El Jordán*, y sufren un grave estado de contaminación; los ríos intermitentes y las escorrentías son los que predominan en un lugar, la precipitación media anual es de 390 mm y la temporada de lluvias se presenta de junio a septiembre con tiempos cortos de precipitación pero de tipo torrencial con repercusiones en la erosión del suelo (Tapia, 2012).

En la región, el agua subterránea emerge en forma de manantiales posibilitando la vida, tanto para la población como para los elementos naturales. Algunos de ellos, representan lugares sagrados en los que habitan las deidades de los *wixaritari*, por ejemplo, *Tatei Matinieri*, que en *wixarika* se traduce como “Nuestra Madre que ve” (Liffman, 2017: comunicación personal); dicho manantial se localiza al norte de la localidad de Yoliat a las afueras del pueblo. En el lugar, se observa un relicto de *bosque de galería* de “álamo plateado” o *Populus alba* caracterizado por tener la mitad inferior de la hoja de color plata; el agua brota de un hueco en la superficie y ha formado un pequeño lago que permite el crecimiento de plantas arbustivas alrededor de la superficie acuática como es el caso del “zacatón alcalino” planta distintiva de lugares de pastizales, así como diferentes hierbas acuáticas como la llamada “hoja de venado” que tiene una forma similar a las orejas del venado cuando se encuentran alerta. El lugar sufre de la acumulación de basura y el ganado de pastoreo.

En la localidad de San Juan del Tuzal, al oeste de la Cabecera Municipal de Charcas, se encuentra otro manantial sagrado llamado *Tui Maye'u*, donde dejan ofrendas los *wixaritari*. Las características del suelo y la vegetación que predominan en el lugar son afloramientos rocosos. El suelo sedimentario ha permitido la formación de canales erosivos que distribuyen el agua en la región. El manantial del cual brota el agua a la superficie se localiza a unos metros del estanque, el agua allí tiene una coloración café ocre, debido principalmente a los desechos orgánicos del ganado y la calidad del agua es dudosa, no obstante, personas no *wixarikas* se bañan en ellos. Allí crece la *uxa*, planta conocida comúnmente como “agrito” (*Berberis trifoliolata*) y que los *wixaritari* utilizan para dibujar en sus rostros figuras de color amarillo alusivas al Sol. Otro ejemplo, es el

manantial llamado *Wak+ri kitenie* (Puerta de Tepehuan), este, representa la Quinta Puerta para llegar a Wirikuta, se ubica en la base de una estructura fisiográfica nombrada “Cerro La Nariz” por su similitud con una nariz humana (figura 2.2). Allí, se construyó una presa alimentada por el manantial, la estructura es una meseta de origen volcánico modelada por el intemperismo y la erosión, sus laderas son escarpadas con presencias de relieve kárstico (Ávalos, 2009) donde los *wixaritari* dejan ofrendas; la vegetación predominante es del tipo yuca, mezquite y gobernadora.

En la Sierra se identifican dos microcuencas, la Interior de Matehuala y la Subcuenca de Catorce, las dos carecen de corrientes superficiales importantes predominando la subterránea de tipo cálcica con salinidad y elevados niveles de sodio (Tapia, 2012). El agua subterránea llega a la planicie del noroeste de Cedral, forma parte del denominado acuífero Matehuala-El Huizache que tiene dirección hacia el oeste de la Sierra y pasa por la ciudad de Matehuala donde cambia su flujo al suroeste hacia El Huizache; Ávalos (2009), con base en datos de Conagua, reportó 183 pozos de agua, 9 norias y 11 manantiales.

La diversidad de flora y fauna, en la región de Wirikuta es reconocida a nivel nacional y mundial y es la primer reserva estatal declarada Área Natural Protegida (ANP) en el estado de San Luis Potosí en 1998 dentro del denominado Complejo Ecorregional Desierto de Chihuahua, unificando así a nivel biológico con el Altiplano; en dicho estudio, realizado por el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF) y la Conabio, se clasificó al Desierto Chihuahuense dentro de los tres desiertos con mayor biodiversidad en el mundo y en el documento Plan de Manejo Hurikuta (SEGAM, 2010), se estableció que Wirikuta a pesar de constituir el 0.22% de dicho desierto, es el hábitat de aproximadamente 175 especies de aves como el *Águila Real*, 52 especies de mamíferos, entre los que destaca el *Venado Cola Blanca* y se ha reportado avistamientos de *Puma*.

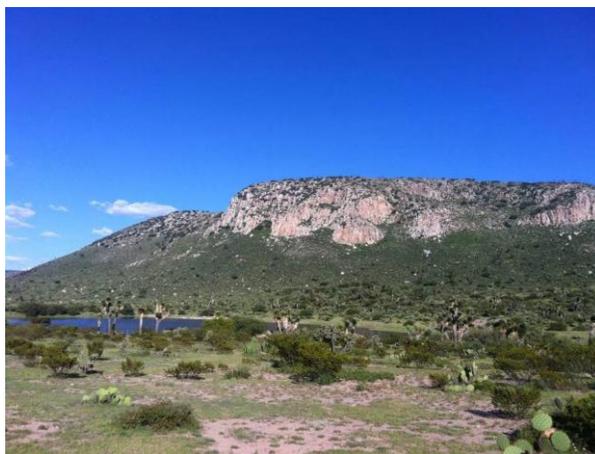


Figura 2.2 Cerro La Nariz
Fuente: trabajo de campo, 2014

No existen datos precisos del número de reptiles, pero según el Plan de Manejo Wirikuta se localiza dentro de una de las zonas con mayor número de especies de serpientes como la cascabel. El tipo de vegetación, según su localización dentro del polígono, es el matorral xerófito en la llanura invadido por campos de cultivo e invernaderos, mientras que en las laderas de la Sierra es posible encontrar bosque de Pino-Encino; destacan los pinos piñoneros y el encinar arbustivo en las regiones altas de la Sierra; el documento tiene registradas más de 500 especies vegetales, entre las que destaca la *lophophora williamsii*, *bikuri* para los wixarikas y conocido comúnmente como “peyote”.

2.1.1 Estructura interna del paisaje de Wirikuta

El paisaje es la expresión visible del territorio, es aquello que se muestra de manera inmediata y expresa las características naturales o humanas del espacio. Dentro del enfoque del análisis integral del territorio, el paisaje constituyen una totalidad articulada por distintos elementos presentes en la superficie terrestre (García y Muñoz, 2002). El paisaje deja de ser un objeto de análisis y se convierte en la identidad del territorio, manifiesta las relaciones de los componentes bióticos y abióticos, por lo que resulta necesario disgregar dicha unidad para comprender las relaciones entre sus componentes determinantes y su dinámica territorial en una escala temporal.

Existen distintas posturas para estudiar el paisaje, la *sistémica* es una de ellas, ésta interpreta al territorio como un sistema donde los componentes naturales y culturales crean lazos de interconexión que facilitan la transmisión de información entre los elementos constituidos por la superficie terrestre. Con base en ello, el polígono general de Wirikuta es una totalidad, un paisaje subdividido en unidades de menor tamaño que se relacionan entre sí y que determinan la dinámica territorial de Wirikuta jerarquizados según su ocupación espacial.

En Wirikuta se observan distintas formas de subsistencia y de relación con el espacio por parte de los organismos que la constituyen lo que lo hace un paisaje diverso. Para comprender dichas relaciones y su distribución dentro del área, se realizó el análisis de imágenes raster Landsat 8 y Sentinel 2A con resolución de treinta y diez metros cuadrados por píxel respectivamente, procesadas en el software libre QGIS Wien 2.8.1 con el que se determinó seis categorías para realizar la clasificación del paisaje: acuático, campos agrícolas, invernaderos, lugares sagrados o rituales, minas y paisaje antrópico. Además de dos paisaje dominantes, el de llanura en el oeste con una extensión aproximada de 795,000 hectáreas que representa el 56% del polígono; y el paisaje de la sierra en la porción Este con 619,000 hectáreas aproximadamente que representan el

44% del área del polígono, además, las curvas de nivel se obtuvieron de los Modelos de Elevación de Terreno (MDT) del INEGI.

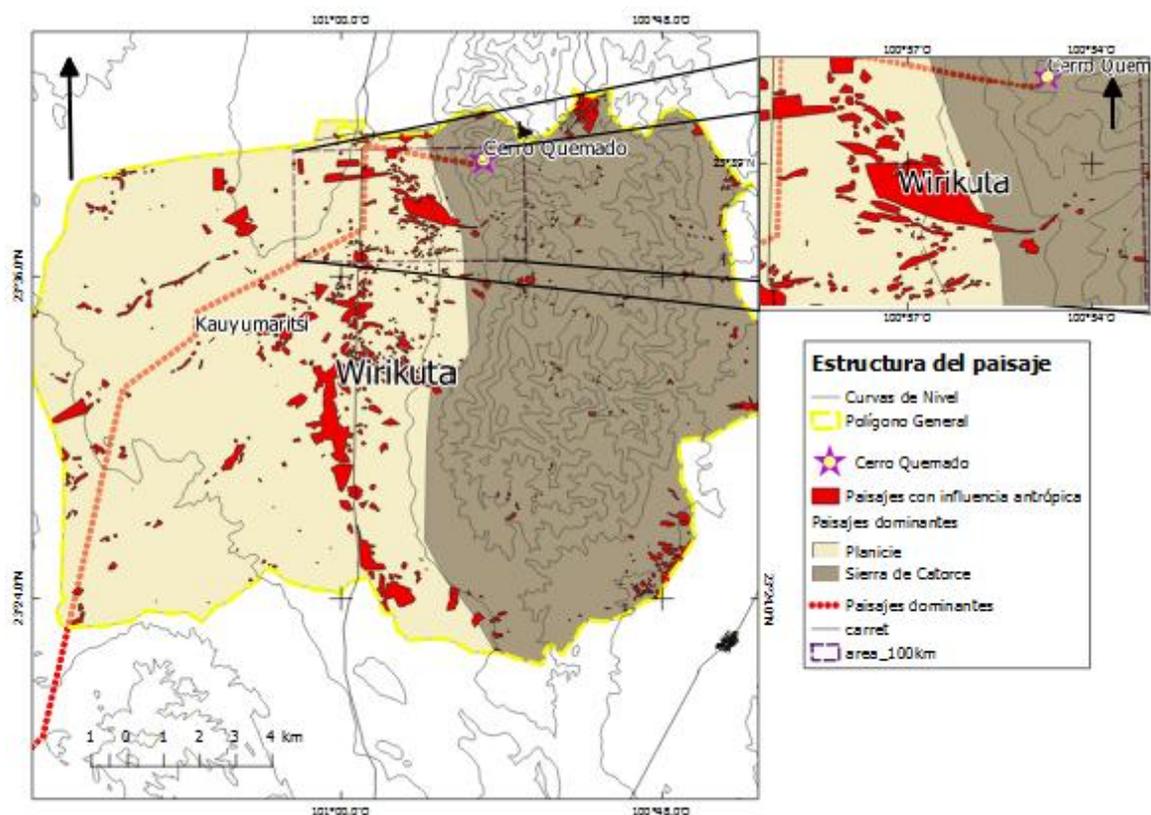


Figura 2.3. Estructura del Paisaje de Wirikuta

Fuente: elaborado con base en el análisis de imágenes de satélite Landsat 8 de la USGS (<http://glovis.usgs.gov/>) y de Google Earth (<https://www.google.com.mx/intl/es/earth/>), procesadas en QGIS Wien 2.8.1.

En total, se contabilizaron 702 paisajes distintos clasificados en las categorías mencionadas arriba, una superficie aproximada de 7,320 hectáreas, correspondientes al 4% del total del área protegida, del cual, 81% corresponde a campos agrícolas, 8% a paisaje antrópico, 5% a minas, 3% a cuerpos de agua 2% a invernaderos y menos del 1% a lugares sagrados.

Con base en lo anterior, se observa la predominancia de los campos agrícolas (ver recuadro de la figura 2.3) en comparación con la extensión territorial de los lugares sagrados que es mínima en comparación con las otras categorías, sin embargo, para los wixaritari la región en su conjunto desde la llanura hasta la Sierra constituyen una unidad sagrada siendo motivo de conservación.

2.2 La producción del espacio Wirikuta

La producción del espacio en el caso de Wirikuta, se expresa como el resultado de las relaciones e interacciones entre los componentes naturales, sociales, económicos, tangibles y concretos que le asignan un cierto valor económico al territorio, ya sea a partir de las características que definen a Wirikuta como Área Natural Protegida o por la existencia de valiosos recursos minerales y su declaración como Reserva Minera. Se analizan la Ley Minera en México con la intención de profundizar y comprender la dinámica del otorgamiento de concesiones. Se estudian los aspectos generales de la región y las características de la población local; el significado que tiene el lugar para ellos y la influencia del paisaje en su forma de vida; se concluye con el análisis de los resultados obtenidos de la aplicación de cuestionarios tipo encuesta y entrevistas a profundidad para realizar la descripción de las características de Wirikuta a partir de la percepción de sus habitantes y de quienes llegan al lugar.

2.2.1 Wirikuta: el Área Natural Protegida

En el año 1989, un grupo de wixaritari solicitaron al presidente en turno Carlos Salinas de Gortari el reconocimiento y la protección de sus lugares sagrados, así como el derecho al transporte y consumo de peyote, amparados por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que vela por los derechos de los pueblos indígenas; exigieron ser respetados en la práctica de su costumbre a la autoridades, ejidatarios y pobladores de Wirikuta.

No obstante, en 1991, el gobierno estatal implementó un proyecto para la construcción de una autopista que atravesaría el centro de Wirikuta, ante lo cual, una movilización por parte de la sociedad civil y el pueblo *wixarika* logró cancelarlo y tres años después, en 1994, la asociación Conservación Humana A.C (CHAC) presionó al gobierno estatal para decretar la región como “Sitio de patrimonio histórico, cultural y zona sujeta a conservación ecológica”.

En 1996 la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, junto con autoridades *wixaritari*, la Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental (SEGAM) y la Fundación para el Desarrollo Rural lograron acuerdos con la población local y ejidatarios de Wirikuta para el libre tránsito de los wixaritari en peregrinación y la protección de los lugares sagrados, que tuvo como resultado en 1998 la creación del *Sistema de Vigilancia Comunitario* con representantes de la comunidad de Santa Catarina y las autoridades del Ejido Las Margaritas para la protección de los lugares, las ofrendas y evitar la extracción ilegal de peyote. En ese mismo año, la Organización de las Naciones Unidas

para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) incorporó a Wirikuta a la Red Mundial de Lugares Sagrados Naturales (CDI, 2010), y se otorgó un financiamiento por parte del World Wildlife Found en 1999 para la realización de estudios ambientales y la elaboración del Plan de Manejo de la Reserva de Wirikuta y determinar los límites del polígono general del área de reserva protegida y de la ruta de la peregrinación en coordenadas UTM publicadas en el 2001 en el diario del gobierno San Luis Potosí bajo la asignación de “Reserva Estatal” con aproximadamente 140,000 hectáreas de extensión declarado “Sitio Sagrado Natural”.

En esta declaratoria, la participación de los wixaritari, con el apoyo de organizaciones civiles, ONG’s y colectivos, fue fundamental; la organización civil Conservación Humana, abogó por la inclusión de la ruta de la peregrinación a la Lista Indicativa del Patrimonio de México como “Ruta Huichol por los sitios sagrados de Huiricuta (Tatehuari Huajuye, El camino de Tatewari)” y su reconocimiento como bien tangible e intangible, natural y cultural por la UNESCO, lo cual tuvo efecto en la postura de las instituciones gubernamentales y en 2007 la SEGAM encomendó a la Universidad de Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) la elaboración del Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural Wirikuta, concretado en 2008 (figura 2.3). En ese mismo año, es publicado el Pacto Hauxa Manaka por la preservación y desarrollo de la cultura wixarika, firmado por los gobiernos de los estados de Durango, Jalisco, Nayarit, San Luis Potosí, y Zacatecas, donde se comprometen a “proteger y preservar la continuidad histórica de los Lugares Sagrados y Rutas de Peregrinación del Pueblo Wixarika” (Periódico, 2008: 3).

Al igual que en 1991, casi veinte años después, en 2010, las iniciativas de conservación de Wirikuta se vieron truncadas por el otorgamiento de concesiones mineras a empresas canadienses (principalmente a la First Majestic Corp y la Revolution Resources). Ante tal situación, el pueblo wixarika reaccionó con una campaña informativa para defender su territorio, olvidaron sus diferencias territoriales entre comunidades y se unieron para formar un solo frente de lucha, el Consejo Regional Wixarika por la Defensa de Wirikuta que deriva en el Frente de Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa, y que hasta 2015 habían realizado acciones de impacto a nivel nacional y mundial en conjunto, entre ellas, una manifestación en 2012 en la ciudad de Vancouver en Canadá, sede de la First Majestic y su participación en el Foro Permanente de la ONU para las Cuestiones Indígenas donde expusieron sus demandas (Salvemos Wirikuta, 2015).

El Consejo Regional Wixarika (CRW) para la defensa de Wirikuta se constituyó principalmente por representantes de cada una de las comunidades wixaritari elegidas según “el

costumbre” con el objetivo de detener la extracción ilegal del peyote, el saqueo de ofrendas por parte de turistas y la amenaza de los invernaderos agroindustriales de jitomate en la región,

El CRW surgió a partir de la palabra de sus máximas autoridades, sus ancestros los “hermanos mayores”. En su declaración, manifiestan la importancia de Wirikuta como patrimonio de México y del mundo, bajo la tautología de que la Tierra es un ser vivo y la madre de todos, por lo que se exige se eleve el rango de protección de nivel estatal a federal y se cancelen todas las concesiones y toda actividad minera en la región; asimismo, exigen se retiren las empresas agroindustriales y se modifique la denominación “patrimonio inmaterial” por “patrimonio natural y cultural” reconociendo su valor tangible e intangible, por la cosmovisión wixarika y los elementos naturales como rocas, cuevas, manantiales, ríos y plantas que pueden representar elementos sagrados¹¹.

El CRW designó al Frente en Defensa de Wirikuta (FDW) como única organización autorizada para hablar y participar en cualquier asunto relacionado con Wirikuta; cuenta con el apoyo de especialistas en temas ambientales para demostrar que la conservación del lugar no solo es justa sino necesaria por las afectaciones a la biodiversidad, el paisaje y las que podrían tener sobre la población, por lo que entre sus demandas solicitan al gobierno la implementación de proyectos sustentables con efectos menos desfavorables en el paisaje, de vital importancia para los wixaritari quienes no conciben la imagen de un semidesierto deforestado y carente de vida.

El FDW participa directamente en la toma de decisiones respecto a cualquier tema relacionado con el lugar y ha contribuido en el diseño de estrategias de desarrollo social alternas a la minería, con el objetivo de que los pobladores tomen conciencia de la importancia de Wirikuta para la dinámica de la vida en la Tierra. Dentro de las asociaciones que apoyan directamente al Frente. La Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas A.C. (AJAGI) fue fundada en 1990 para reafirmar la identidad del pueblo wixarika a partir del refrendo de su territorio.

En 2011, el FDW entregó una carta al entonces presidente Felipe Calderón exigiendo la cancelación de las concesiones mineras, lo cual favoreció que SEMARNAT determinara que las empresas no contaban con los estudios y documentos de impacto ambiental necesarios para la obtención de los derechos que otorga la concesión y en 2012 fueron supuestamente suspendidas. El anuncio se realizó en medio de una intensa movilización por parte de la sociedad civil y un evento masivo organizado por un colectivo de artistas reconocidos nacional e internacionalmente

¹¹ Esto lo explica Mircea Eliade en su obra Tratado de las religiones.

realizado en el Foro Sol de la Ciudad de México para recaudar fondos e implementar proyectos alternativos a la minería en Wirikuta¹².

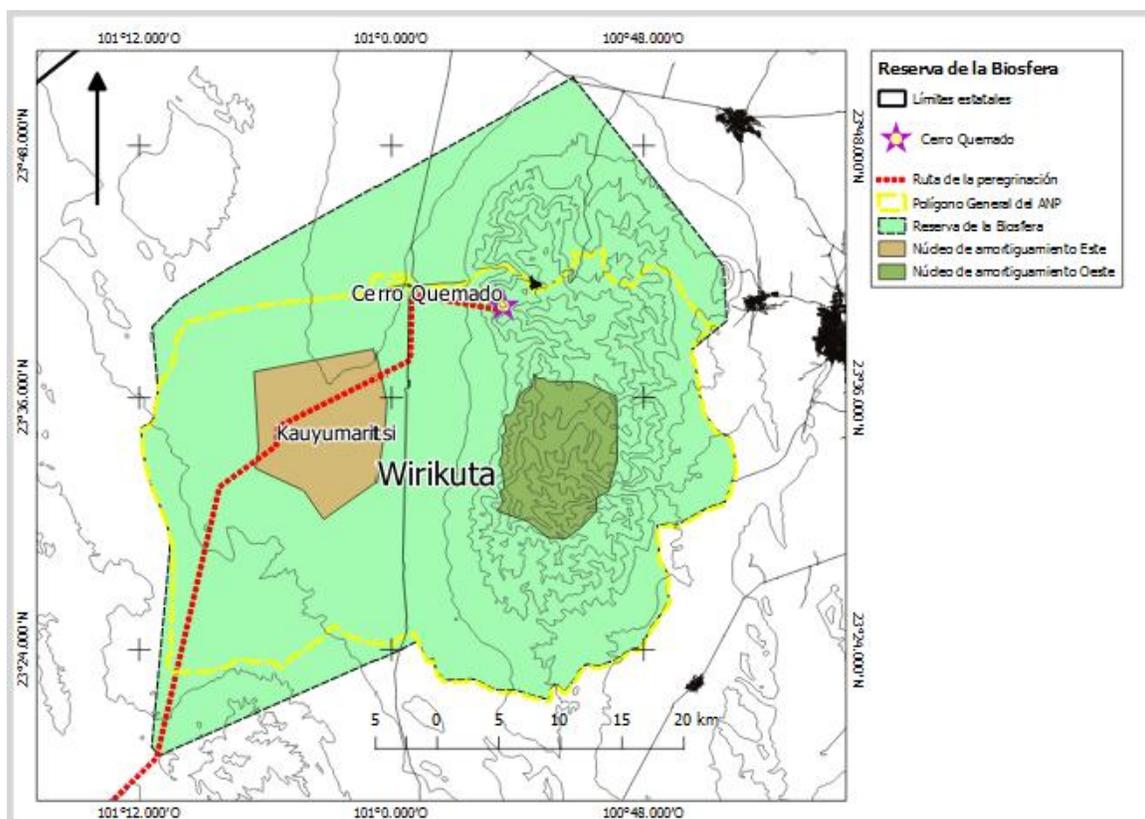


Figura 2.4 Reserva de la Biosfera

Fuente: elaborado con base en el borrador de declaratoria de Reserva de la Biosfera Wirikuta (CONANP, 2012): http://www.conanp.gob.mx/contenido/pdf/proyecto_Decreto_RB_Wirikuta_22oct2012.pdf

El patrocinio de la transnacional OCESA, empresa dedicada al entretenimiento del grupo Televisa con presencia en distintos países de América y Europa, fue utilizado para desacreditar el movimiento; su participación en la gestión del festival, si bien ayudó a que la recaudación fuera mayor de lo esperado según los argumentos de Aho Colectivo (rueda de prensa 2013), también es cierto que una empresa trasnacional inserta en una lucha en contra de empresas trasnacionales no es del todo congruente, lo cual fue utilizado por las autoridades mexicanas, quienes días anteriores a la realización del festival anunciaron la supuesta cancelación de las concesiones mineras y la creación de una Reserva Minera Nacional en 45,000 hectáreas del polígono general de Wirikuta,

¹² En el informe del Wirikuta Fest realizado en la ciudad de México en 2013, con el FDW, Aho Colectivo y otras organizaciones, se comunicó respecto al monto recaudado en dicho festival, los gastos de organización y lo invertido en las localidades en Wirikuta, al respecto, se tiene registro fotográfico de lo realizado.

así como la entrega de 761 hectáreas por parte de la First Majestic y la ampliación del polígono a 191,508 hectáreas (figura 2.4).

Con base en lo anterior, la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, elaboró un Estudio Previo Justificativo para el Establecimiento del Área Natural Protegida Reserva de la Biosfera Wirikuta en octubre 2012. Una Reserva de la Biosfera, según la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, constituye un área biogeográfica representativa de uno o más ecosistemas ligeramente alterados por la actividad humana característicos del hábitat de especies animales y vegetales endémicas representativas de la diversidad de flora y fauna del país. En dicho estudio se exponen los motivos por los cuales no sólo es válida, sino necesaria la conservación de Wirikuta:

1. La vegetación desértica de tipo micrófito y rosetófilo es escasa o nula en otras regiones de México.
2. Es el hábitat de especies animales y vegetales de carácter endémico.
3. Es un lugar agrobiodiverso que por el umbral climático entre los climas templados y los subtropicales, posibilita el cultivo de distintas especies de maíz adaptadas a condiciones de abastecimiento mínimo de agua tanto en la llanura como en las partes altas de la Sierra.
4. Es de interés para la investigación científica en aspectos relacionados con el cambio climático y su manifestación en la escala local.
5. Tiene capacidad de aprovechamiento sustentable de los recursos naturales y la posibilidad de mitigar el impacto del ser humano en el paisaje.
6. La modificación de las cuencas hídricas por la actividad minera y los cambios de uso de suelo repercuten en la intensidad de los fenómenos atmosféricos.
7. Por la riqueza arqueológica que representan los antiguos sitios minero-metalúrgicos, y el valor intangible que el pueblo wixarika le concede al territorio (Resumido de CONANP, 2012).

A pesar de los argumentos, la declaratoria no procedió debido a un amparo interpuesto por ejidatarios del lugar quienes difundieron la idea de que los wixaritari les quitarían sus tierras. Desde entonces, el FDW y el CRW han realizado distintas acciones para continuar con la defensa del territorio, dentro de las que destacan en 2013 la entrega al actual presidente Enrique Peña Nieto de la *Segunda Carta urgente al Presidente de México, los pueblos y gobiernos del mundo*, para reafirmar su compromiso con la defensa de Wirikuta como uno de los pilares más importantes del mundo wixarika y la exigencia de expulsar a las empresas mineras para detener el desastre ecológico y cultural que puede suceder si no se detiene la minería.

Del 2013 a la fecha, la defensa por el territorio continúa, se han organizado foros de información y discusión con la población local, entre ellos destaca el foro “El agua en el desierto, Catorce hacia el 2030” realizado en el 2015 y que tuvo como objetivo concientizar a la población de la importancia de la conservación del lugar para el aprovechamiento del agua, además del

carácter cultural del lugar. En ese foro, participaron 21 localidades del desierto en contra de la construcción de un basurero tóxico en la región que a la fecha ha llevado a continuas movilizaciones.

2.2.2 Las concesiones mineras en México

México es un país que presenta excelentes condiciones político-económicas para la inversión extranjera en lo referente a la minería; a partir de 1992 con la promulgación de la Ley Minera, comienza una nueva historia en la explotación de los recursos del subsuelo y la *minería a cielo abierto* hace su aparición en el territorio nacional a través de empresas trasnacionales que logran obtener concesiones de territorio con una mínima inversión y la obtención de grandes beneficios. La llegada a México “de muchas empresas extranjeras (en su mayoría canadienses)... fueron atraídas a este país por un marco legal y económico sumamente favorable para la inversión privada en este sector” (Boni, 2014: 67).

Una concesión minera es el permiso que otorga el Poder Ejecutivo Federal a una o un grupo de personas o sociedades empresariales del sector público y/o privado (trasnacionales), para la exploración y explotación de recursos minerales. Se delimitan por polígonos orientados geográficamente de norte a sur y de este a oeste, con distancias máximas de cien metros si no existen otras concesiones que lo impidan (Ley Minera, 1992). Las concesiones se obtienen por solicitud o por concurso, ambas otorgan la disposición absoluta de los minerales durante cincuenta años prorrogables cien. Incluye el derecho absoluto sobre los cuerpos de agua superficiales y subterráneos dentro del lote minero, definido como el conjunto de concesiones establecidas a partir de un punto de partida (PP) en el terreno y sin profundidad definida, por lo que la explotación de los recursos depende de la capacidad de perforación de quien lo realice.

Cuando se trata de sociedad empresariales, la concesión minera se otorga sin importar la nacionalidad y al primero que la solicite, siempre y cuando se realice sobre terreno libre y no esté sometido a concurso, basta con demostrar capacidad para la explotación de los recursos minerales y “establezca una filial (enteramente de capital extranjero) con domicilio fiscal en México y sujeta al mismo régimen fiscal de cualquier empresa” (Boni, 2014: 67); el terreno libre es todo el territorio nacional no concesionado y sin asignación que se encuentre fuera de una zona de reserva minera (figura 2.5).

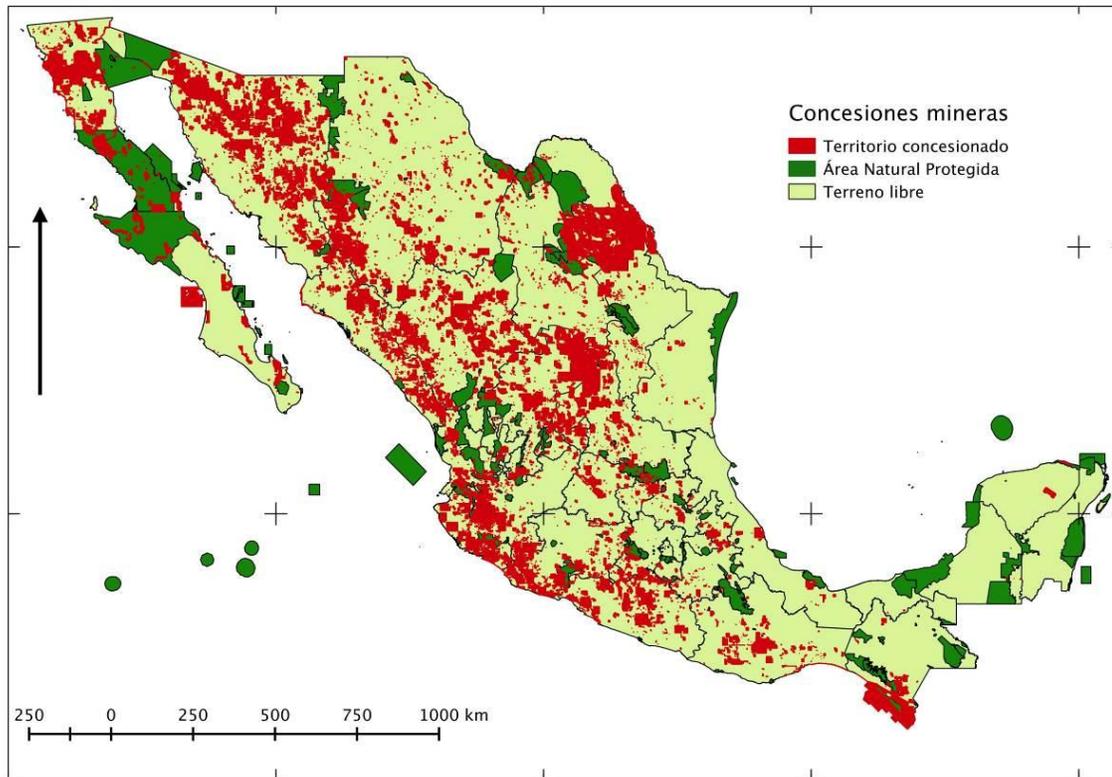


Figura 2.5 Concesiones Mineras en México

Fuente: elaborado con información vectorial obtenida de CONANP y CONABIO:

http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/ y http://www.conabio.gob.mx/informacion/metadatos/gis/anpm09gw.xml?_xsl=/db/metadatos/xsl/fgdc_html.xsl&_indent=no

El tiempo de la concesión considera tres fases, la primera, de “exploración” permite identificar minerales con potencial económico favorables para su explotación. Posteriormente continúa la fase de “explotación” que puede ser realizada por los titulares originales o por otra empresa con mayor poder económico y especialización en la extracción de los recursos del subsuelo a la que se le transfieren los derechos. El método o técnica más utilizada en México de acuerdo con Garibay (2010) por este tipo de empresas, es el denominado “*minería tajo a cielo abierto*” el cual, permite obtener ganancias de yacimientos que en el pasado era imposible:

Una nueva minería con una tecnología gigante, eficiente y brutal, que permite con rapidez y bajo costo procesar millones de toneladas de material mineralizado de “baja ley”. Pero a cambio, una minería que lo requiere todo: extensas superficies para acceder al yacimiento, procesar el mineral y colocar material de desecho contaminado; inmensos volúmenes de agua que provocan escasez hídrica en la cuenca hidrológica donde se instala; grandes cantidades de energía tomadas de red eléctrica nacional (Garibay, 2010: 133).

La fase de “beneficio” incluye la preparación, tratamiento, fundición y refinación de los minerales, es realizada ya sea por la misma empresa u otra de mayor especialización que compra el producto a muy bajo costo. Este proceso extractivo se realiza bajo una compleja dominación del territorio, las corporaciones requieren tener el control total del lote donde se encuentren instaladas, no solo sobre los recursos naturales sino también sobre la población local, de tal manera que si no aceptan las condiciones de las empresas mineras a pesar de haber vivido en el lugar durante generaciones tienden a ser desplazados. Garibay (2010) indica que en todos los lugares donde se ha instalado una corporación minera en México se ha originado un conflicto por el territorio. Boni (2014: 66) argumenta que tradicionalmente con la minería subterránea, lo anterior no había representado conflictos significativos:

[...] estaba conseguir una pequeña porción de terreno para acceder al subsuelo y colocar la infraestructura de apoyo y el resto del terreno permanecía intacto. Con la proliferación de la minería de tajo a cielo abierto y la expansión de explotaciones subterráneas, los requerimientos de mayores extensiones de terrenos superficiales han ido en aumento.

En esta nueva minería no existe otra forma de pensamiento que no sea el de la explotación de los recursos minerales y la obtención de ganancias, “el objetivo único y último de cualquier empresa capitalista [...], es la generación de una ganancia. Cuanto mayor sea ésta, tanto más exitosa será la empresa” (Boni, 2014: 76), objetivo que se logra con base en el aumento constante de la producción y la reducción de los costos sin importar los medios que le permita a la empresa alcanzar el objetivo de la generación de ganancias. Distinta a la minería tradicional, “la nueva minería, por su naturaleza tecnológica, su imperativo económico y su poder político, apunta a la exclusión social y a la radical destrucción del paisaje cultural preexistente” (Garibay 2010: 134).

Las comunidades indígenas y campesinas ubicadas dentro de los límites de una concesión se ven excluidas y subsumidas por el sistema hegemónico vigente con trabajos marginales a cambio de la expropiación económica y cultural de su territorio; excluidos de las ganancias generadas por la explotación minera, la Ley Minera considera el derecho de los pueblos indígenas y campesinos sobre su territorio de manera superficial y poco clara:

Cuando el terreno se encuentre en un área habitada y ocupada por un pueblo o comunidad indígena, y dicho pueblo o comunidad indígena solicite dicho terreno simultáneamente con otra persona o personas, será preferida la solicitud del pueblo o comunidad indígena a efecto de que se le otorgue la concesión minera sobre dicho terreno, siempre y cuando cumpla con las condiciones y requisitos que establecen la presente Ley y su reglamento. (Ley Minera, 1992: 9)

Los habitantes quedan desprotegidos en una batalla desigual contra las mineras que utilizan todo un mecanismo legal, en el que los actores como agentes gubernamentales, partidos políticos, autoridades locales, empresarios y gente influyente, presionan para que cedan sus tierras. Mediante diversas acciones como mejoramiento de la infraestructura, promesas de mejores empleos –en lugares donde predomina la pobreza y la precariedad laboral ocasionada por el mismo sistema-, así como amenazas, presionan para que la población quede dividida y sea más fácil apropiarse del territorio. El sector minero, señala Boni (2014: 68) es:

[...] un grupo cohesivo, bien articulado y que en muchos sentidos opera bajo en concierto de sus miembros. Existen, para este propósito, agrupaciones nodales que funcionan como puntos de interlocución entre ellas y con actores clave y que juegan un importante papel en la unificación de criterios. Promoción de políticas y acciones coordinadas.

El sector minero mexicano responde a los intereses propios y personales de las sociedades comerciales. Al igual que ocurre con el territorio de las comunidades campesinas y de grupos étnicos, ocurre con las Áreas Naturales Protegidas (ANP) en México. La Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas tenía registradas en el 2015, 177 ANP a nivel federal carentes de significado para la Ley Minera, la cual establece que en caso de encontrarse la concesión dentro de un polígono de una ANP, esta se puede autorizar con los debidos permisos de SEMARNAT, CONANP y CONABIO y la Secretaría de Economía, los cuales se obtienen mediante mecanismos de corrupción en distintos niveles y a distintas escalas geográficas:

La organización del sector minero en México cuenta con un importante andamiaje institucional dentro del mismo gobierno federal. A través de la Secretaría de Economía, el gobierno federal se encarga del otorgamiento y administración de las concesiones mineras. Así mismo esta entidad federal promueve los intereses del sector, facilitando los procedimientos burocráticos y normativos relativos a la minería. La secretaría emite guías para orientar a las empresas en la solicitud de concesiones, el acceso a los terrenos superficiales que requieran, en sortear los procedimientos en materia ambiental, etc. La Secretaría es, pues, el enlace entre empresas y otros órganos gubernamentales que interactúan con la actividad minera. La influencia de las empresas a través de la secretaría es particularmente fuerte. (Boni, 2014: 69)

Para la Ley Minera, existen solo cuatro categorías de terreno: 1) Terreno libre, que es toda superficie no clasificada dentro del territorio mexicano como reserva minera, concesión y/o asignación; 2) Concesión minera, identificada como el área en la que se realizan los trabajos de exploración y explotación; 3) Asignación minera, otorgada exclusivamente al Servicio Geológico

Mexicano por un periodo de seis años, durante los cuales se realizan los estudios que determinan el potencial minero para su declaración como Reserva Minera o liberación para someterlo a concurso; y 4) Reserva Minera, que refiere a un lote minero con potencial económico y de interés nacional para la satisfacción de necesidades futuras o de utilidad pública, lo que no indica que no será explotado sino que se posterga para cuando lo requiera el Estado mexicano, de manera que el ejecutivo federal facilita a empresarios mexicanos y extranjeros la exploración y explotación de todo el territorio nacional, sin importar que en gran parte de los casos existan declaratorias respecto al valor biótico del territorio; en la figura 2.6, se observa la relación porcentual entre el territorio concesionado y el territorio protegido, el primero abarca en su totalidad casi 39.3 millones de hectáreas de las 196.4 millones correspondientes al territorio nacional, lo que equivale al 20%, mientras que solo 25.6 millones el 13% del territorio, es Área Natural Protegida.

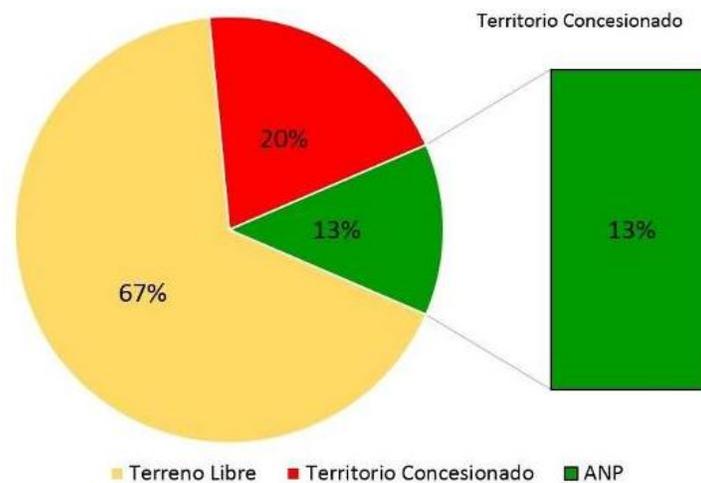


Figura 2.6 Áreas Naturales Protegidas y Concesiones
 Fuente: elaborado con base en CONANP, 2012

Claudio Garibay (2010), destaca dos aspectos de la Ley Minera que permiten tales condiciones en la explotación de los recursos del subsuelo mexicano, uno es la duración de cincuenta años de las concesiones mineras prorrogables a un segundo periodo del mismo tiempo, con la capacidad de ser transferidos todos los derechos a otra empresa, fenómeno denominado por el autor como “libre mercado de concesiones mineras” o latifundismo corporativista del subsuelo mexicano. Y dos, las condiciones en las que quedan los derechos de los propietarios sobre el terreno concesionado “que en la práctica se traduce en la negación del derecho de propiedad a todo propietario en México –ejidales, comunales y privados- dejándoles sólo el derecho de ser indemnizados <<conforme a la ley>> por actos expropiatorios” (Garibay, 2010: 144). La Ley Minera no reconoce los derechos patrimoniales de la población local y permite la

exploración y explotación del recurso con plena impunidad y sin obligación de retribución por el mineral extraído a la población originaria por parte de las empresas.

A lo anterior se suma una serie de factores dentro y fuera de la legalidad, como las reformas neoliberales impuesta por el gobierno federal a finales de los 80's y las facilidades de la Ley Minera otorgadas durante la década de 1990 y relacionadas con las reformas al Artículo 27 constitucional que permiten, a partir de ese año, la conversión de ejidos en propiedad privada y favorece la proliferación de adquisición de terrenos mediante concesiones. Para Garibay (2010), la deficiencia técnica, científica y operativa de las instituciones gubernamentales para controlar y sancionar las prácticas mineras relacionadas con las afectaciones al ambiente y la salud de la población permite el establecimiento de mineras en lugares donde no podrían instalarse de manera relativamente sencilla, por la corrupción e incapacidad de las autoridades correspondientes para elaborar informes técnicos y científicos de las afectaciones que las prácticas mineras puedan tener sobre el ambiente, la salud y los derechos de los trabajadores, agrarios, civiles o humanos.

La corrupción y la pobreza extrema en las regiones indígenas y campesinas de México, resultan en un escaso poder socioterritorial por parte de los pobladores locales para hacer valer sus derechos en ámbitos de tenencia de la tierra, laborales, ambientales y jurídicos; son discriminados e ignorados en la toma de decisiones, subsumidos en un sistema que los necesita para su funcionamiento. La carencia de empleo coadyuva a que las empresas promuevan la contratación con salarios mínimos y sin prestaciones laborales lo cual permite la obtención de ganancias con la menor inversión.

En conjunto, esta serie de factores generan lo que David Harvey (2005) denomina la “acumulación por desposesión”, definida como la acción del despojo de los recursos naturales y el territorio de ciertos grupos sociales en un espacio determinado con el objetivo de la acumulación capitalista. En este sentido, el capitalismo mundial, dominado por las corporaciones, tienen la capacidad de someter a gobiernos locales y nacionales para hacerlos actuar según sus intereses, que resultan de mayor importancia que cualquier tipo de interés cultural, natural, moral o humanitario, “una alianza *non sancta* entre los poderes estatales y los aspectos depredadores del capital financiero forma la punta de la lanza de un <<capitalismo de rapiña>> dedicado a la apropiación y devaluación de activos” (Harvey, 2005: 111).

Harvey (2005), establece la mercantilización y privatización del espacio producto del corporativismo causante de la expulsión de los pobladores originarios del territorio, proceso en el que la propiedad ejidal y comunitaria, se transforma en propiedad privada; la fuerza de trabajo se

convierte en mercancía en un espacio hegemonizado, donde se excluye cualquier otra forma de producción, consumo y de vida que no esté relacionada directa o indirectamente con la minería; esto, “se presenta como un proceso de acumulación de grandes volúmenes de capital en beneficio de las corporaciones mineras globales, a costa de la negación de derechos territoriales de sociedades campesinas, del despojo de sus recursos y de la destrucción de su paisaje cultural” (Garibay, 2010: 136).

México, a partir del año 2000 recibió fuertes inversiones de corporaciones mineras y para 2009 se contabilizó un total de 14,500 millones de dólares de inversión en consecuencia de la creciente demanda de metales por parte de países asiáticos productores de tecnología a gran escala como China e India. Aunque para 2012, las inversiones disminuyeron a 8,043 millones de dólares y en 2013 a 6,576 millones de dólares, hasta llegar a 4,948 millones de dólares en 2014.

También se observa una tendencia negativa de la inversión en exploraciones, por ejemplo, en el 2012, identificado como histórico en la inversión extranjera; se registraron 1,165 millones de dólares comparados con los 856.4 millones de dólares de 2014. Esta baja en la inversión, a partir de 2012, fue consecuencia de la aplicación de nuevos impuestos y el descenso de los precios de los metales a nivel mundial. En 2015 se registró un alza en la inversión y ascendió a 5,458 millones de dólares según datos de la Cámara Minera de México en su informe de ese año.

En ese informe existe registro de 926 proyectos mineros con inversión extranjera, de los cuales, 641 pertenecen a empresas canadienses, 114 a Estados Unidos y China con 29, además, Canadá tiene presencia en por lo menos otros 60 proyectos, 32 con empresas mexicanas, 13 con estadounidenses, 6 con irlandesas, 3 con empresas chilenas, 2 con chinas y 1 proyecto con empresas provenientes de Australia, Japón, Perú y Corea (Cuadro 2.1).

Del total de los proyectos, 41 se encuentran en desarrollo, 629 en exploración, 154 en postergación y solo 102 en producción. Sonora es el estado con mayor número de proyectos: registra en total 219, su mayoría de empresas canadienses; en segundo lugar, se encuentra Chihuahua con 125, seguido por Durango con 100 proyectos, la mayor parte canadiense. En San Luis Potosí se registran veinte y tres compartidos con el territorio de Zacatecas.

En la fase de exploración las empresas realizan profundas perforaciones para identificar los minerales presentes en el subsuelo requiriendo grandes cantidades de agua que toman libremente de las comunidades cercanas al terreno concesionado. Durante la fase de desarrollo, se instala la infraestructura como el trazo de rutas y edificación de centros de control. Durante esta fase, los

empleos generados pueden llegar hasta 10,000, según sea la extensión territorial del yacimiento (Garibay, 2010). La fase de producción:

Consiste en el minado de los yacimientos con explosivos. Luego, en el acarreo del material hacia la alberca de lixiviación por cianuración cuando no hay presencia de azufre; o al complejo de tanques de separación por flotación cuando sí hay azufre. El resultado final es la obtención de polvos enriquecidos de minerales que se maquilan en empresas especializadas en la fundición de metales. Aunque es frecuente que se instale un módulo de fundición específico para la producción de barras de oro “dore”. El proceso de conjunto es altamente tecnificado. En esta fase disminuye la presencia de contratistas y con ello la oferta laboral. Estimo, queda laborando un 20% de personal, es decir, 1,000 y 2,000 puestos de trabajo según sea el caso. El yacimiento se agota entre 10 y 25 años. Luego, la corporación abandona el lugar. (Garibay, 2010: 140)

Cuadro 2.1 Total de proyectos mineros con capital extranjero por país en México

País	Total
Canadá	641
USA	114
China	29
Canadá / México	32
Australia	24
Canadá / USA	13
UK	9
Perú	8
USA / México	7
Irlanda-UK / Canadá	6
Argentina / Italia	3
Canadá / Chile	3
Corea	3
México / España	3
China / Canadá	2
China / México	2
España	2
India	2
Japón / Japón / México	3
Philippine	2
UK / México	2
USA / Perú	2
Argentina - Italia	2
Argentina - Italia / India	1
Bélgica	1
Canadá / Australia / Canadá	1
Canadá / Japón	1
Canadá / Perú	1
Chile	1
Corea / Corea / Canadá	1
Francia	1
Francia / México	1
Italia	1
Japón / USA	1
Switzerland / Francia	1
Total general	926

Fuente: elaborado con base en la Lista de Proyectos Mineros en México con capital extranjero, del Servicio Geológico Mexicano, consultado el 12 de mayo de 2016 de: <http://portalweb.sgm.gob.mx/economia/es/mineria-en-mexico/lista-de-proyectos.html>

La última fase en la lógica corporativista consiste en la “remediación” del daño al ambiente mediante una capa de vegetación sobre el terreno erosionado y sin vida. Esto representa un conflicto territorial entre las empresas y las sociedades campesinas ejidales e indígenas, que reacciona tajantemente ante la amenaza de la pérdida de su territorio, defensa ante la cual, los mecanismos de ofensiva por parte de las empresas consisten en corromper el sistema a partir de la compra de partidarios y sobornos a autoridades, así como acciones represivas y de intimidación a todos aquellos que se opongan a la minería.

2.2.3 La minería en Wirikuta

Según la base de datos del Sistema de Administración Minera (SIAM) para 2014 se tenían registrados 22 dueños distribuidos en 59 lotes mineros dentro de los límites del ANP de Wirikuta, con una extensión total de 63,590 hectáreas, que representa el 45% del área protegida. La Reserva Minera tiene una superficie aproximada de 58,923 hectáreas, que representa el 42% del territorio de Wirikuta, mientras que solo el 13% es Terreno Libre y sujeto a conservación (figura 2.7). En campo, se identificó que la minería en la región es de tipo “hormiga” (figura 2.9), aunque con base en el informe técnico elaborado por la empresa First Majestic, se pretende la realización de minería de tajo a cielo abierto.

En la siguiente figura se observa la distribución porcentual del terreno según su potencial minero:



Figura 2.7 Distribución del Terreno Concesionado

Fuente: elaborado con base en los datos obtenidos de SIAM: <http://catalogo.datos.gob.mx/dataset/concesiones-mineras-vigentes> <http://www.cartografia.economia.gob.mx/cartografia/#>

En cuanto a que sería una mina a cielo abierto, la única referencia era un informe técnico anterior donde se decía que <<se realizaron muestreos de canal en superficie sobre las vetas existentes a fin de verificar la mineralización y valor potencial para tajo a cielo abierto>> Lewis, 2007: 38, traducción propia). Respecto al uso del cianuro, los informes técnicos mencionaban solamente el uso de esta sustancia en el pasado (Lewis, 2007: 61,62), o bien su uso en pruebas metalúrgicas para su posible utilización futura para el procesamiento de los jales. (Boni, 2014: 81)

De los 22 titulares, la Minera Golondrina es la que ocupa mayor territorio, abarca el 32% de la reserva en el lado oeste y posee más de 44,000 hectáreas; además, tiene bajo su propiedad los lotes Mineros Ampliación Universo, Universo III y San Bernardo que rodea al Lote San Martín de la Minera Cascabel en el suroeste del Polígono General (figura 2.10).

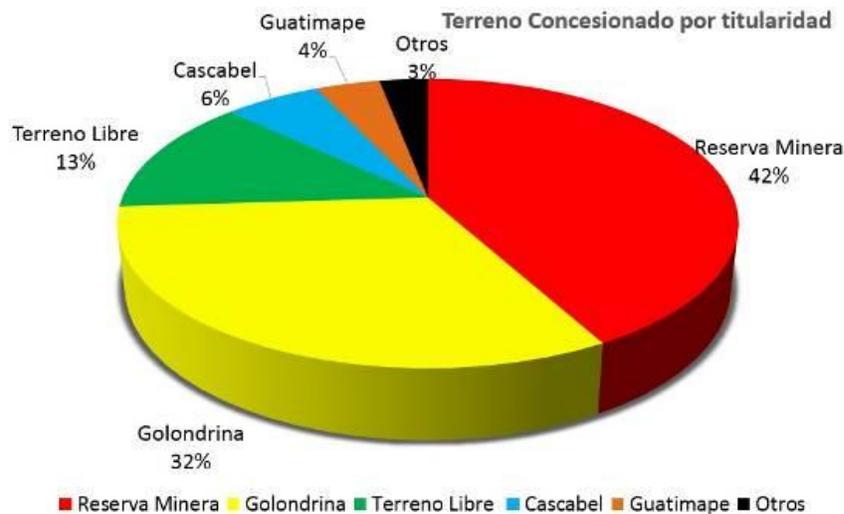


Figura 2.8 Terreno Concesionado por Titular

Fuente: elaborado con base en los datos obtenidos de SIAM: <http://catalogo.datos.gob.mx/dataset/concesiones-mineras-vigentes> <http://www.cartografia.economia.gob.mx/cartografia/#>

En la figura 2.8 y 2.10, se ilustran el porcentaje y la ubicación de los titulares con mayor número de lotes. Destaca en el extremo noreste la Minera Santa María de la Paz y Anexas con nueve lotes dentro del ANP. La región con mayor número de titulares es el área de Real de Catorce, allí la minera del mismo nombre, coexiste con la empresa Restauradora de las minas de Catorce y la Minera Real Bonanza, filial de la First Majestic Corp. En la región central de la Sierra, existen tres lotes de extensión considerable pertenecientes a la Minera Exploraciones y Trituraciones del Pacífico, Minera Guatimape y Minera Tayahua. Por su parte, la Compañía Minera y Refinadora Mexicana, tiene en su poder un lote registrado a nombre de la minera Reducción y Refinadora Cinco, localizada en la localidad de San José Tierras Negras, de la cual se

extrae antimonio siendo de las principales en la producción de dicho mineral en nuestro país¹³ (figura 2.9).

Esta mina también conocida con el nombre de “El General”, según los pobladores, se encuentra en funcionamiento desde la primera mitad del Siglo XX y ha sido administrada por distintos dueños, principalmente estadounidenses, aunque en la década de los 90’s fue propiedad de cooperativas comunales, pero en la actualidad no existe un panorama claro al respecto, los mineros se limitan a decir que el dueño es un estadounidense pero no se pudo corroborar tal dato.



Figura 2.9 Mina de antimonio en la Sierra de Catorce
Fuente: trabajo de campo, 2014

En el lugar el impacto en el paisaje ha modificado las cuencas hídricas, los cauces han sido rellenados por el material extraído del subsuelo y desechado por las mineras. Los lugareños comentan (notas de campo, 2014) que en tiempo de lluvias cuando desciende el agua de la sierra,

¹³ Durante la investigación en campo, se logró entablar pláticas con trabajadores de la mina, quienes comentaban lo exigente de su trabajo al tener que recorrer tres kilómetros a pie hasta la veta del mineral y regresar cargados de dos costales con hasta cuarenta kilogramos de peso cada uno, alcanzando a hacer hasta dos viajes; a pesar de ser un trabajo difícil, “lo continuaremos realizando hasta que tengamos una mejor opción” (notas de campo).

acarrea los contaminantes al desierto y han observado que las plantas cercanas a las laderas del cauce tienden a secarse y morir. A finales de los noventas, camiones de volteo depositaron en las afueras de Wadley, material extraído de la mina sin que se avisara a la población y en el lugar comenzaron a jugar los niños, al poco tiempo presentaron reacciones en la piel por intoxicación química, ante lo cual las autoridades no hicieron nada por presentar a los responsables de dicha acción y sólo se cercó el lugar con alambre de púas para evitar que la gente pase por ahí, el cual continua hasta la fecha y el montículo de material tóxico se observa desde arriba de la cerca que lo circunda.

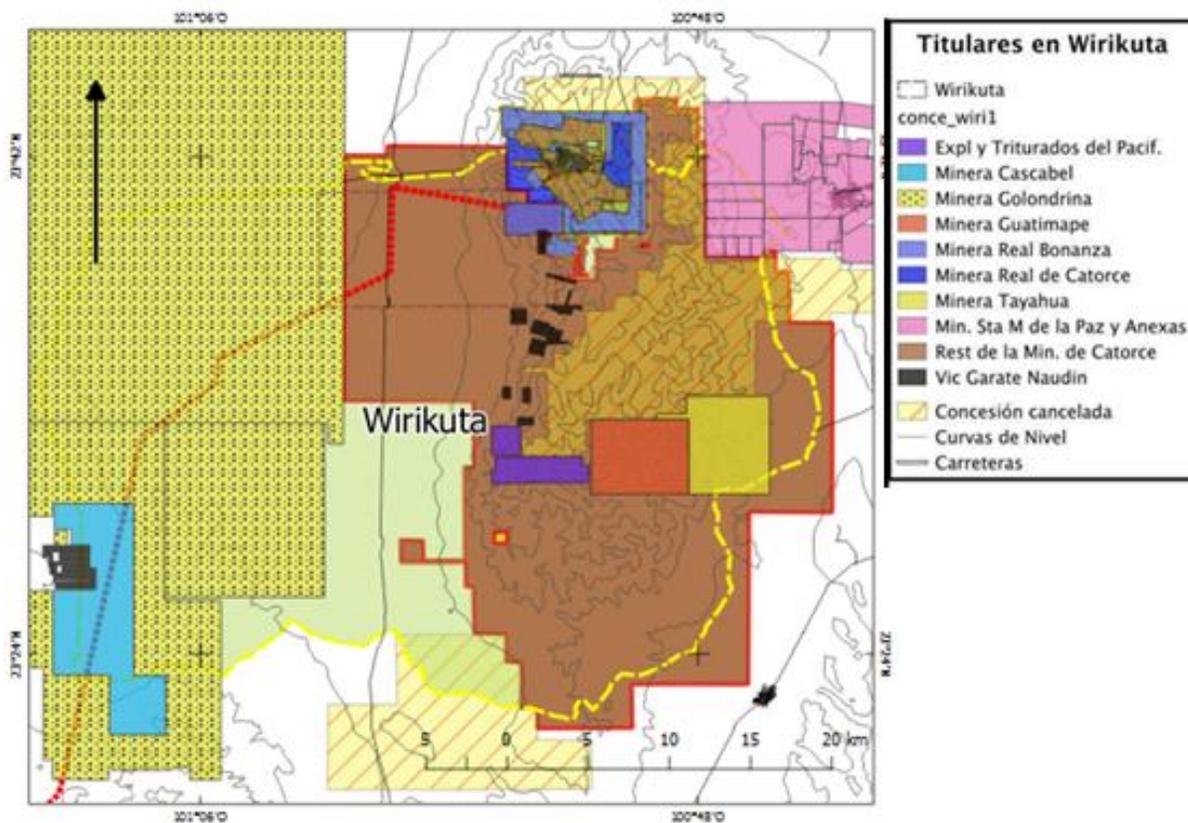


Figura 2.10 Titulares de las concesiones en Wirikuta

Fuente: elaborado con base en los datos obtenidos de SIAM: <http://catalogo.datos.gob.mx/dataset/concesiones-mineras-vigentes> <http://www.cartografia.economia.gob.mx/cartografia/#>

A lo anterior se agrega la contaminación de los viajeros, en cada lado de la carretera que atraviesa el corazón de Wirikuta se observa una gran cantidad de botellas de vidrio que se han ido acumulando durante varios años (comentan los pobladores), ante lo cual ni ellos ni las autoridades han hecho algo por remediarlo o evitarlo. En la figura 2.10 se observan los límites de las concesiones otorgadas dentro de los límites del Área Natural Protegida.

Destaca también la ubicación del Lote Minero de la empresa SB Wadley S.A de C.V. y el de la Minera Golondrina (figura 2.11); el primero, localizado en el centro de la llanura de Wirikuta justo en uno de los lugares sagrados de los Wixaritari en el Kauyumarietsie o Kauyumarie Muyeika; mientras el segundo, se ubica en los alrededores del Cerro Quemado, punto culminante de la Peregrinación, ubicado dentro del polígono de la Reserva Minera administrada por el Servicio Geológico Mexicano.

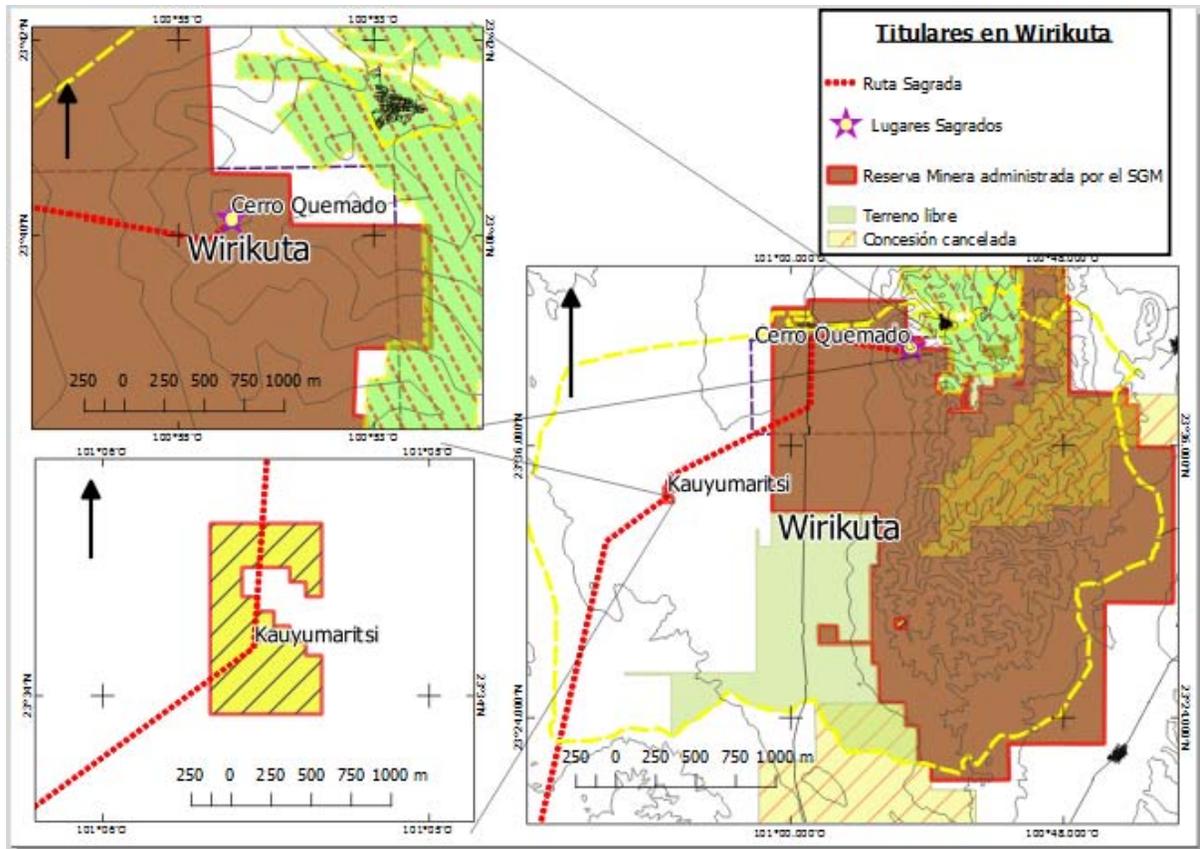


Figura 2.11 Lotes mineros en lugares sagrados wixaritari

Fuente: elaborado con base en los datos obtenidos de SIAM: <http://catalogo.datos.gob.mx/dataset/concesiones-mineras-vigentes> y <http://www.cartografia.economia.gob.mx/cartografia/#>

En la Sierra, la denominada Reserva Minera es administrada por el Servicio Geológico Mexicano y abarca parte del Cerro Quemado. Los proyectos de la *First Majestic Silver Corp* y la *Revolution Resource* son motivo de controversia territorial. La *First Majestic* –aunque en Wirikuta no práctica minería a cielo abierto–, se dedica a la producción de plata con seis minas en México: La Parrilla en Durango, San Martín en Jalisco, La Encantada en Coahuila, La Guitarra en el estado de México, Del Toro en Zacatecas y Santa Elena ubicada en Sonora, además de dos proyectos en exploración, el Proyecto de Plata Plomosas en Sinaloa y el Proyecto La Luz ubicado

en el área de estudio y que abarca 6,327 hectáreas dentro del polígono general de Wirikuta, con 22 concesiones adquiridas en 2009 por tres millones de dólares ubicada al oeste de Real Catorce a veinticinco kilómetros de la ciudad de Matehuala (figura 2.10 y 2.12).

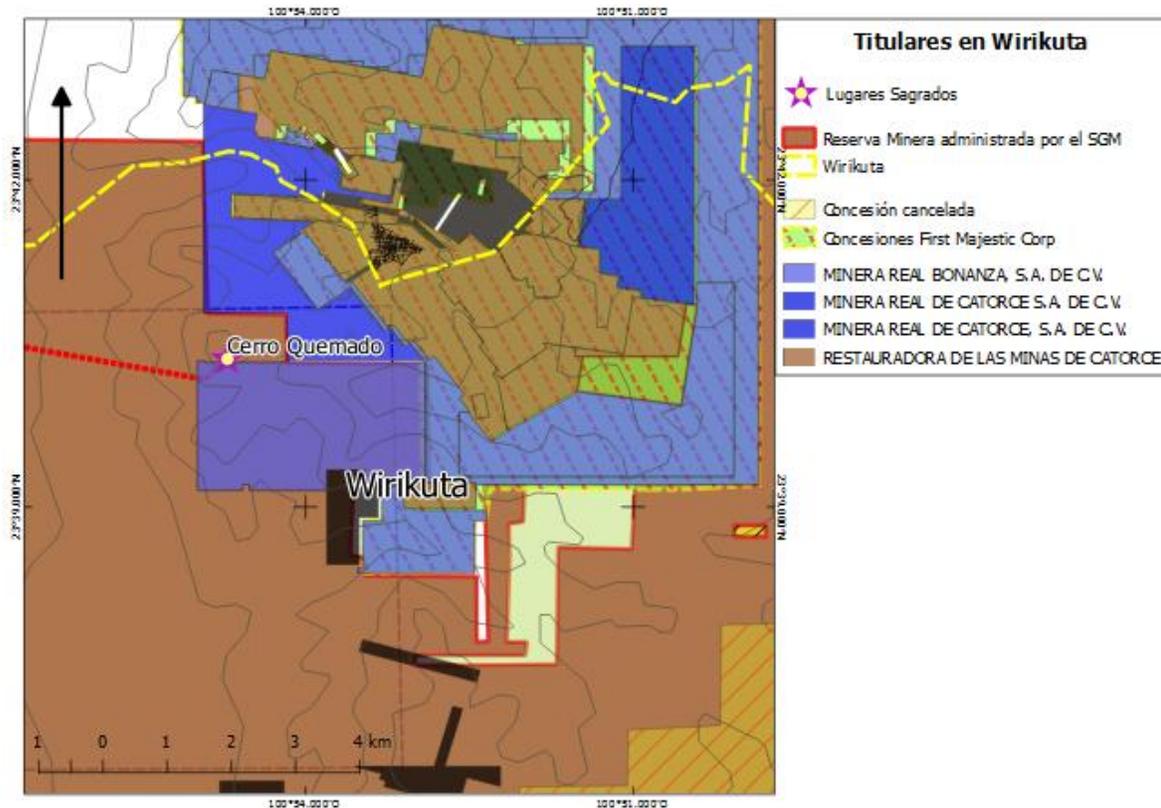


Figura 2.12 Concesiones del Proyecto La luz
 Fuente: elaborado con base en los archivos vectoriales publicados por SIAM

Del mismo modo, la empresa Revolution Resource ahora Idm Mining, aparece como titular de la Minera Golondrina S.A. de C.V. (figura 2.10) a cargo del Proyecto Universo iniciado en 2012, con una extensión de 59,678 hectáreas dentro del polígono general del ANP, el 32% del área y a pesar de que se han divulgado diversas noticias de su cancelación, lo cierto es que el proyecto continúa vigente en las listas del SMG de 2015 a nombre de la Minera Golondrina.

2.2.4 La población en Wirikuta

Dentro del Polígono General de Wirikuta, existen 95 localidades y 54 ejidos, con una población total de 9,949 habitantes según el Censo de 2010; la localidad con mayor población es Real de Catorce con 1,392 personas, seguida por Estación Catorce con 1,180 habitantes, mientras que existen poblaciones con un solo habitante como San José de los Lucas, la Hediondilla con dos y

Santa Rita con tres habitantes. Cabe señalar que Estación Catorce y Real de Catorce técnicamente se encuentran fuera de los límites de ANP, no obstante, son consideradas debido a que su población vive del turismo relacionado con Wirikuta.

Otras localidades de importancia son Los Chilares, La Maroma y El Mastranto, este último con 283 habitantes ha participado en las acciones a favor de la conservación del territorio, mientras que La Maroma, localidad que pertenece al ejido Guadalupe el Carnicero, tiene 374 habitantes y su principal actividad económica es la elaboración de adobe. En este extremo del polígono, las localidades reciben escasos turistas y las condiciones de pobreza y marginación prevalecen al igual que la migración, fenómeno constante y común.

La región de Wirikuta se pobló por el descubrimiento de vetas de oro y plata en el Siglo XVI, anteriormente solo grupos de cazadores-recolectores de la tribu chichimeca de los Huachichiles recorrían estos parajes del altiplano potosino en búsqueda de alimentos de temporada, por lo que se les atribuye un avanzado conocimiento fenológico –crecimiento y desarrollo evolutivo en correspondencia con las condiciones climáticas- de las plantas en la región (Ávalos, 2010).

La llegada de los europeos a Wirikuta costó miles de vidas humanas tanto de españoles como de indígenas por las guerras confrontadas con los Huachichiles, quienes en 1576 atacaron y destruyeron la ciudad Real de Charcas fundada dos años antes y refundada en 1584 en medio de disputas por el territorio, siendo hasta 1617 que comienza la actividad minera en Matehuala y los ataques de los indígenas disminuyen. En 1772 se descubren las minas de oro y plata de Real de Catorce, ciudad fundada en 1778 y productora del 16% de plata en México para inicios del Siglo XIX.

El ritmo de explotación de minerales ocasionó que tan solo en cincuenta y cinco años el paisaje de la Sierra de catorce se modificara por completo; para 1827, la deforestación fue intensa. Los cronistas de la época describen un paisaje completamente modificado por la pérdida de suelo ocasionado tanto por la actividad humana como por factores bioclimáticos atribuidos a periodos de sequía y lluvia extrema. El registro es superior a 118 km² de bosque deforestado, junto con más de dos millones de toneladas de jales con arsénico, plomo, antimonio, plata, cobre y mercurio expulsados a la superficie causantes del cambio en los patrones climáticos actuales en la región (Ávalos, 2009).

El siglo XIX fue una época importante para el establecimiento de la población como consecuencia de la actividad minera. Es entre los años 1846 y 1864 cuando se desarrolló el auge

de la explotación de dos de las minas con mayor producción de la época y que en la actualidad continúan vigentes administradas por la Compañía Restauradora del Mineral de Catorce y la Negociación Minera Santa María de la Paz y Anexas. La última de capital mexicano, tuvo una fuerte influencia en el crecimiento poblacional de Matehuala en 1890 con la llegada del ferrocarril cuando uno de los principales centros mineros del país con el mercado estadounidense; las primeras estaciones en construirse fueron Wadley, Catorce y Vanegas que comunicaban a Real de Catorce.

En Real de Catorce, se encontraron las vetas de mayor producción de plata, oro y otros minerales durante la última etapa del Virreinato, lo cual repercutió en una fuerte producción durante los siglos XIX con altibajos hasta finales del XX cuando la actividad minera dejó de ser costeable mediante los métodos tradicionales y las mineras abandonaron los lugares, dejando a los pobladores sin empleo y sin más que la migración. No obstante, las personas han desarrollado nuevas formas de sobrevivencia y el turismo se ha convertido en una excelente opción, como consecuencia del cambio en la percepción espacial de las personas y los habitantes de lugar, quienes han comenzado a considerar de importancia la conservación del lugar:

Verá joven, yo antes no creía en eso de los huicholes de que vienen acá a pedir por la lluvia y que su cerro era sagrado, pero hace unos años murió uno de mis hijos y después mi madre, entonces yo caí en depresión y tenía un dolor acá en la cabeza, acá atrás de la oreja como por la nuca, hasta que conocí a un huichol, un mara'akame, que me llevó a una ceremonia allá arriba del Cerro Quemado y me dio medicina como ellos le llaman verdad, porque para ellos es medicina, y pues ya me curó, desde entonces trato de cuidar el peyote y las ofrendas que dejan porque luego los turistas se las quieren llevar..." (Diario de campo, 18 de noviembre 2014).

De manera general la población en Wirikuta se divide en dos, la población que habita en la Sierra y la población de la llanura o planicie, distintas entre sí por las actividades que realizan para subsistir, como la minería en la Sierra y la agricultura y pastoreo en la llanura, pero que han mantenido una estrecha relación a través del tiempo en lo que se refiere al intercambio de bienes.

La población actual de la Sierra es descendiente de aquellos que no migraron con el cierre de las mineras. La población de la planicie está compuesta por inmigrantes que llegaron de la Sierra o de otros lugares de México e incluso del mundo, allí, predomina la vida campesina y la actividad agrícola, así como la cría de animales principalmente chivas y gallinas que se comercializan a través de terceros que los compran para después venderlas en Matehuala.

A los dueños de ganado caprino se les llama "chiveros" y a los de ganado vacuno "rancheros del altiplano" aunque son pocos por las sequías constantes en la región. También

están quienes se integran a proyectos independientes o del gobierno y los que deciden probar suerte en los invernaderos agroindustriales establecidos en el lugar. En este contexto, la agricultura tradicional no puede abastecer a una población elevada en la región, por lo que la migración se ha vuelto parte de la dinámica del lugar. El turismo tiene como atractivo principal el peyote, el cual atrae personas a las localidades de Las Margaritas, Wadley y Estación Catorce, aunque la derrama económica es poco significativa.

En la zona no todas las personas poseen ganado y la mayor parte está controlado por determinadas familias, carentes de infraestructura ganadera para el manejo intensivo, por lo tanto, el sobrepastoreo es notable. Los cultivos que predominan en el lugar son la alfalfa para forraje, seguido por el maíz y frijol, además de la avena y otros productos. La producción agroindustrial de jitomate se realiza en invernaderos que destinan el producto a diversos puntos del país, principalmente hacia el norte.

Las actividades relacionadas con los recursos forestales es poca o nula y se limita a la extracción y recolección de productos como el piñón, actividad que ha tratado de ser aprovechada mediante algunos programas dirigidos por la UASLP pero que no han tenido el efecto esperado por la falta de capacitación y seguimiento de los proyectos (información de campo, 2014); también se obtiene leña para carbón, además de ixtle y lechuguilla – principalmente en la planicie- para la fabricación de fibras.

En este contexto, la minería actual tanto de tipo “artesanal” como transnacional, es una actividad poco viable para la población local pues genera empleos insuficientes, mal pagados y con alto riesgo para la salud con salarios por debajo del mínimo y sin prestaciones de ley. La minería tipo “hormiga” en la porción central de la Sierra de Catorce se realiza de forma clandestina y mediante intermediarios; primero están los que extraen el mineral de la veta y que arrojan el material por la cañada donde es recolectado y transportado por otras personas a sus destinos finales, empresas dedicadas a la fundición de metales ubicadas principalmente en Matehuala (información de campo, 2014), aunque la producción es poco significativa.

Por su parte, el turismo se ha desarrollado favorablemente posterior al cierre de las principales mineras de Real de Catorce a partir del decenio de 1990 cuando las personas comenzaron a vivir de él aprovechando los elementos naturales y culturales como atractivos, por ejemplo, el incremento del interés por la cultura wixarika utilizado por las personas que ofrecen *tours* o viajes al centro ceremonial en el Cerro Quemado, así como viajes al desierto en caballo o

en camionetas de doble tracción. Afortunadamente para fines de conservación, los flujos turísticos son de baja intensidad y por temporadas.

2.2.5 Wirikuta: percepción y producción del espacio

Con el objetivo de conocer la percepción espacial de los habitantes de Wirikuta, se realizaron veinte cuestionarios tipo encuesta a pobladores de Estación Catorce, Mastranto, Matehuala, San José de Coronados y Las Margaritas, además de diez entrevistas a profundidad audio grabadas para la identificación de categorías y clasificación de la información según los indicadores establecidos para su sistematización y poder realizar así, un análisis de tipo cuantitativo a partir de la elaboración de tablas de frecuencia y cruce de variables para su representación en gráficas. La información a continuación, se divide en tres partes: en la primera, se realiza un análisis cuantitativo y cualitativo de las percepciones de los encuestados en lo referente al significado de Wirikuta, su carácter sagrado y la minería; en la segunda parte, se explora el apego territorial o topofilia que tienen los habitantes del lugar, información obtenida de diez entrevistas; por último, se aborda el significado asignado por el otro, el mundo de afuera y ajeno a la vida cotidiana de los habitantes de Wirikuta y su expresión en el imaginario social.

Del total de encuestados, 40% fueron mujeres y 60% hombres, con edades que fluctuaban entre los 16 y los 65 años de edad; el 10% dijo no contar con algún grado de estudios, 30% hasta tercer grado de primaria, 25% con secundaria, 15% con bachillerato y 20% con estudios de nivel superior; el 30% dijo ser campesino, 15% comerciante, 10% amas de casa, 10% se dedica al turismo, 25% son estudiantes y solo el 15% trabaja en la minería. Solo una persona dijo no haber nacido en el lugar y el 50% dijo haber migrado al menos una vez en su vida.

Del primer grupo de preguntas, se obtuvo información respecto al apego por el territorio que tienen las personas y sus intenciones de migrar: 50% dijo querer migrar, 40% dijo no y 10% no lo sabía o no lo había pensado. De los motivos por los que no migrarían, 40% respondió que les gustaba el lugar donde vivían, mientras que 35% por motivos familiares y el 25% por amor a la tierra y 5% por no tener los medios y 5% restante dijo no saber.

Para el 35%, Wirikuta es el lugar sagrado de los huicholes, 25% algo de lo que hablan por la minería, 15% lo considera una Reserva Natural, 10% es el lugar donde nacieron, 10% el lugar donde trabajan y el 5% restante declaró que Wirikuta no significaba nada. El 90% de los encuestados respondió que les gustaba el paisaje de la Sierra de Catorce e igual porcentaje dijo

sentir amor por el lugar. Asimismo, el 12% indicó que al escuchar la palabra Wirikuta pensaban en algo sagrado y 5% en “carencia” (cuadro 2.2).

Cuadro 2.2 Variables cualitativas para identificar el apego por el territorio

Pregunta	Respuesta	Total
¿Ha migrado?	Sí	10
	No	10
¿Tiene intenciones de migrar?	Sí	10
	No	8
	No sabe	2
Motivos para no migrar	Gusto por el lugar donde vive	8
	Es el lugar donde nació la familia	5
	Amor a la tierra	5
	No tiene los medios	1
	No sabe	1
¿Qué identifica con la palabra Wirikuta?	Una reserva natural	3
	Un lugar sagrado	5
	El lugar sagrado de los huicholes	7
	El lugar donde nació	2
	El lugar donde trabaja	2
	Nada	1
¿Le gusta el paisaje de la Sierra de Catorce?	Sí	18
	No	2
¿Siente aprecio por el lugar donde vive?	Sí	18
	No	2
¿En qué piensa al escuchar la palabra Wirikuta?	Felicidad	3
	Familia	1
	Identidad	3
	Sacralidad	6
	Carencia	3
	Naturaleza	3
	Tranquilidad	1

Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

El segundo bloque de preguntas se enfocó en la indagación del conocimiento que tienen los habitantes de la cosmovisión wixaritari, la mitad dijo conocer el significado de Wirikuta en ese contexto y la otra mitad dijo desconocerlo. Sin embargo, solo el 20% identificó a Wirikuta como el lugar donde se crea el universo y donde nace el Sol (cuadro 2.3) en correspondencia con la cosmovisión wixarika donde el 55% dijo saber del Cerro Quemado pero solo la mitad lo ha visitado por lo menos una vez y no por interés propio.

Cuadro 2.3 Variables cualitativas para identificar el conocimiento de la cosmovisión wixarika

Pregunta	Respuesta	Total
¿Conoce el significado de Wirikuta para los Huicholes?	Sí (Lugar donde se crea el universo y nace el Sol: 4)	10
	No	10
¿Conoce el Cerro Quemado?	Sí	9
	No	11
¿Sabe del significado del Cerro Quemado para los Huicholes?	Sí	13
	No	7

Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

Respecto a la minería, el total de los encuestados declararon saber o haber escuchado de los proyectos en la región, el 30% ha trabajado en algo relacionado directa o indirectamente con la minería y el 85% dijo no estar de acuerdo con ella por las afectaciones a la salud y al ambiente, el 10% manifestó estar a favor y justificó su respuesta con el argumento de la generación de empleos y el desarrollo económico en beneficio de la población (cuadro 2.4).

Es posible observar que para la población local es importante el significado cultural de la región, así como el valor natural y paisajístico tanto de la Sierra como del Altiplano, y sus respuestas reflejan apego al lugar y rechazo a la minería, aunque conscientes de la situación de extrema pobreza debaten entre el sí a los proyectos y la desposesión de su territorio a cambio de promesas de mejores empleos. De lo cual, el 90% dijo sentir temor por el despojo de sus tierras y el 100% declaró estar en contra del despojo territorial aunado al 10% que respondió no estar en desacuerdo porque no poseían nada y no tenían nada que perder (cuadro 2.4).

Acá trabajamos en esto desde hace unos diez años, y yo vivo ahí en ese pequeño pueblito (San José de Coronados), allí tiene usted su pobre casa, acá no tenemos más que eso, así que si vienen las mineras y compran las tierras está bien mientras dejen empleo y dinero verdad, que dejen los verdes y se lleven la roca ¿o cómo ve?. (Palabras de Toño, minero: recuperadas en notas de campo, 2014)

Cuadro 2.4 Opinión que se tiene de la minería en la región

Pregunta	Respuesta	Total
¿Sabe de los proyectos mineros en la región?	Sí	20
	No	
¿Ha trabajado en algo relacionado con la minería?	Sí	6
	No	14
¿Está de acuerdo con la actividad minera en la región?	Sí	3
	No	17
¿Sabe o está consciente de las afectaciones de la minería en la salud?	Sí	16
	No	4
¿Sabe de las afectaciones de la minería en el ambiente?	Sí	14
	No	6
¿Está de acuerdo con la modificación del paisaje por la actividad minera?	Sí	4
	No	16
¿Siente amenaza de despojo por la actividad minera?	Sí	18
	No	2
¿Está de acuerdo con la privatización de tierras para la explotación minera a cambio de empleo?	Sí	2
	No	18

Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

La relación entre el sexo de la persona y el significado de Wirikuta, muestra que el 38% de mujeres y el 33% hombres se refirieron a lugar como el “lugar sagrado de los huicholes”, mientras

que el 37% de mujeres lo identifican con una Reserva Natural y para el 8% de hombres no significa nada y solo es algo que se anda diciendo y carente de interés para ellos (figura 2.13).

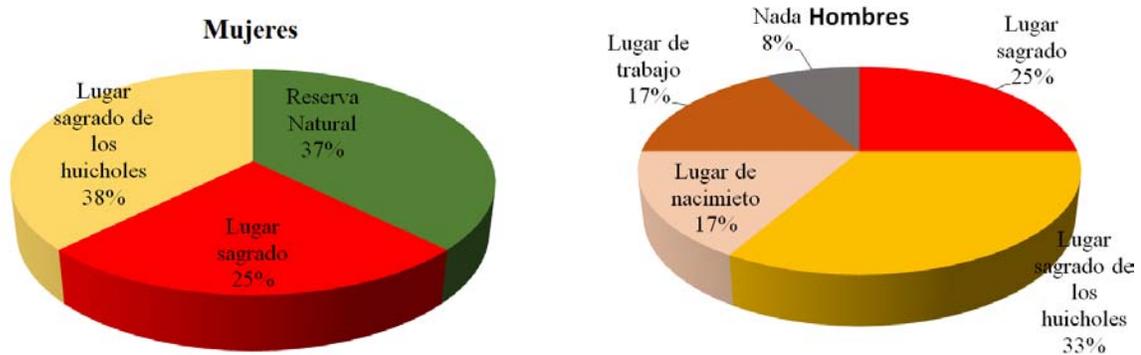


Figura 2.13 Conocimiento del significado de Wirikuta por género
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

Al cruzar las variables de localidad en la que viven y el significado de Wirikuta, se identificó que las personas que conciben el lugar como territorio sagrado para los huicholes, habitan en Las Margaritas, Refugio de Coronados y El Mastranto, mientras que los que dijeron haber escuchado de ello porque es algo de lo que se habla, viven en Estación Catorce (figura 2.14); las personas que viven alejadas de lugares con presencia wixarika, respondieron incluso que no significaba nada para ellos.

Relacionado con lo anterior, las personas que habitan en la Sierra, alejadas del turismo, a Wirikuta lo relacionan con pobreza y la marginación en la que han tratado de sobrevivir durante toda su vida, las falsas promesas de los gobernantes y el abandono social por parte de las autoridades.

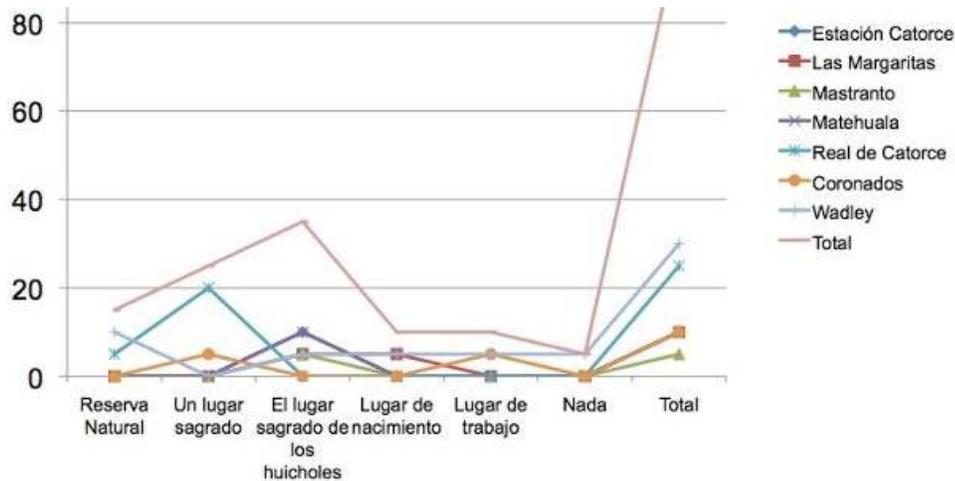


Figura 2.14 Relación entre la localidad donde viven las personas y el significado de Wirikuta
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

En lo concerniente a la relación entre la ocupación de la persona y Wirikuta como el lugar sagrado de los huicholes (figura 2.16), los datos se concentraron en la categoría de estudiante, seguido por comerciante, ama de casa y turismo. De esta manera, la información presentada permite identificar dos aspectos de importancia, el primero, que predomina la idea de Wirikuta como lugar sagrado de los huicholes y segundo, que es una idea creada en las personas, principalmente en aquellas que habitan en las cercanías de los lugares sagrados de los wixaritari.

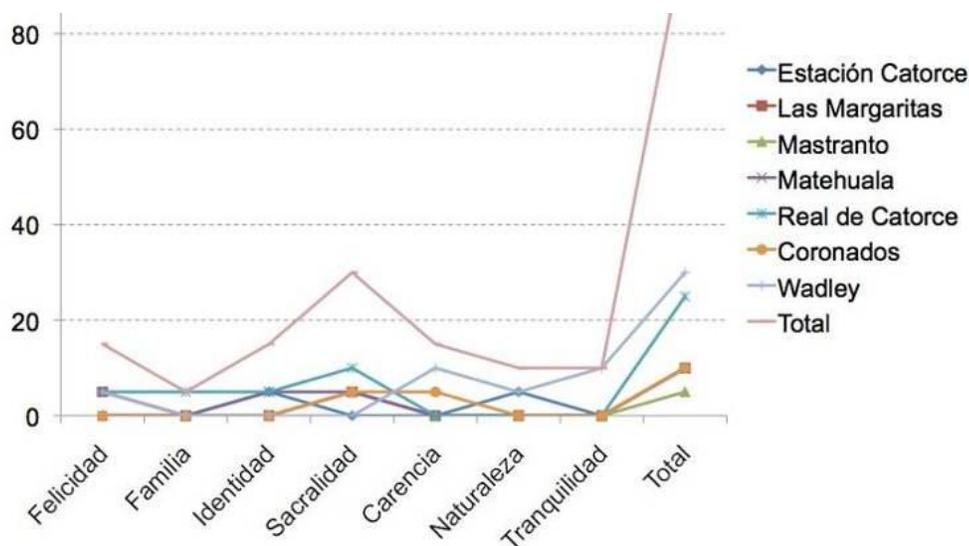


Figura 2.15 Relación entre el sentimiento por el territorio y el lugar donde viven las personas.
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014.

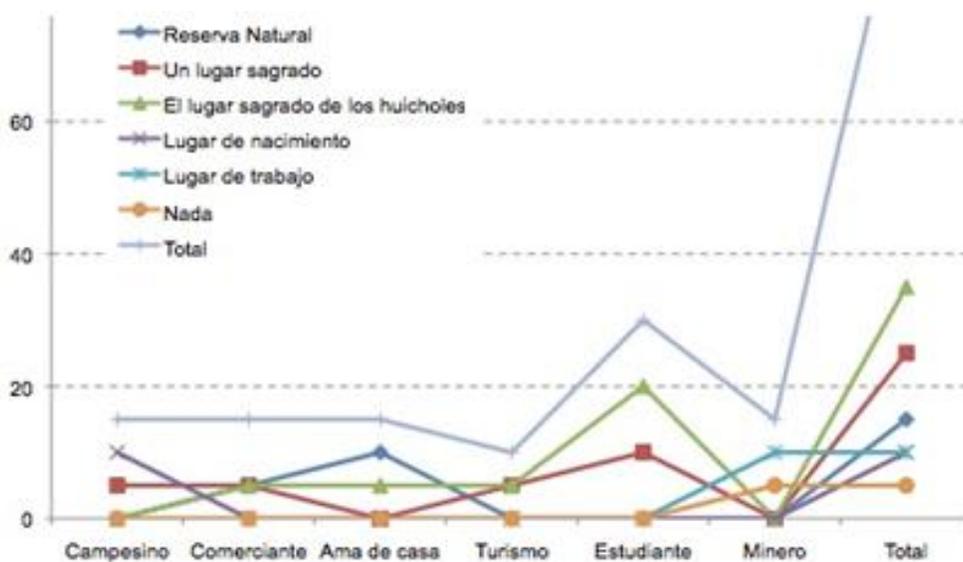


Figura 2.16 Relación entre la ocupación y el significado de Wirikuta
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

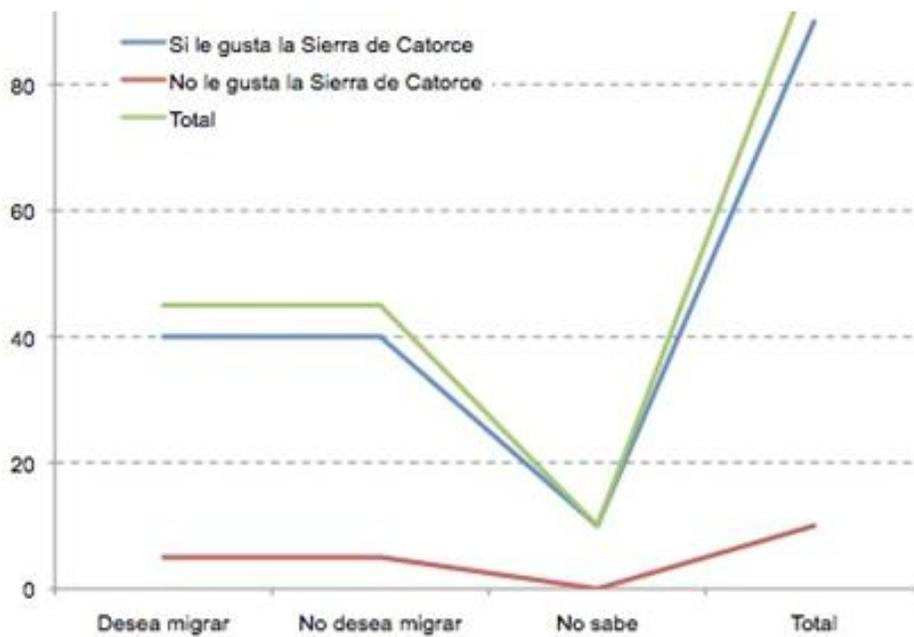


Figura 2.17 Relación entre el gusto estético por la Sierra de Catorce y los deseos de migrar
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

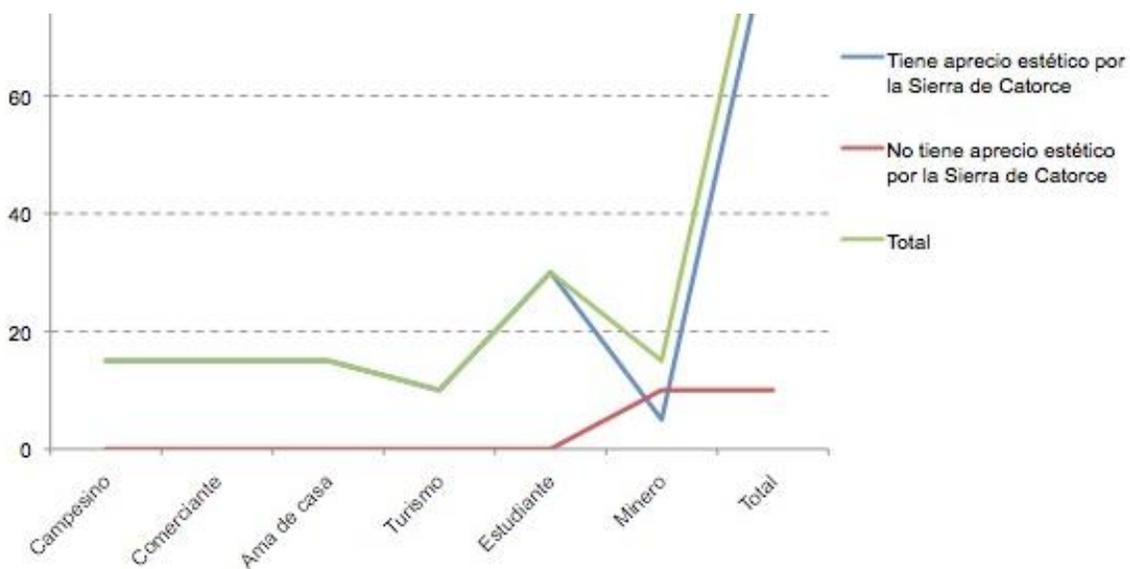


Figura 2.18 Relación entre la ocupación y el aprecio por el lugar
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

En el caso de la relación entre la escolaridad y el estar de acuerdo con la minería, se observa que las personas con primaria y secundaria fueron las que dijeron estar a favor, en cambio, personas sin estudios dijeron no apoyarla por los efectos que tiene en diversos aspectos, tanto ambientales como de salud (figura 2.20). Las únicas personas que dijeron estar de acuerdo fueron los mineros.

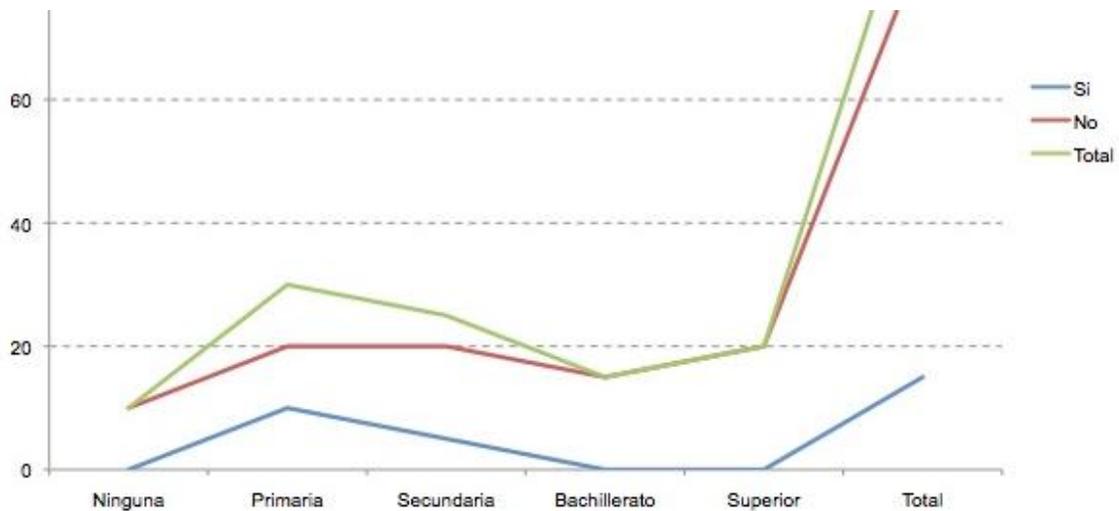


Figura 2.19 Relación entre la escolaridad y la aceptación de la minería
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

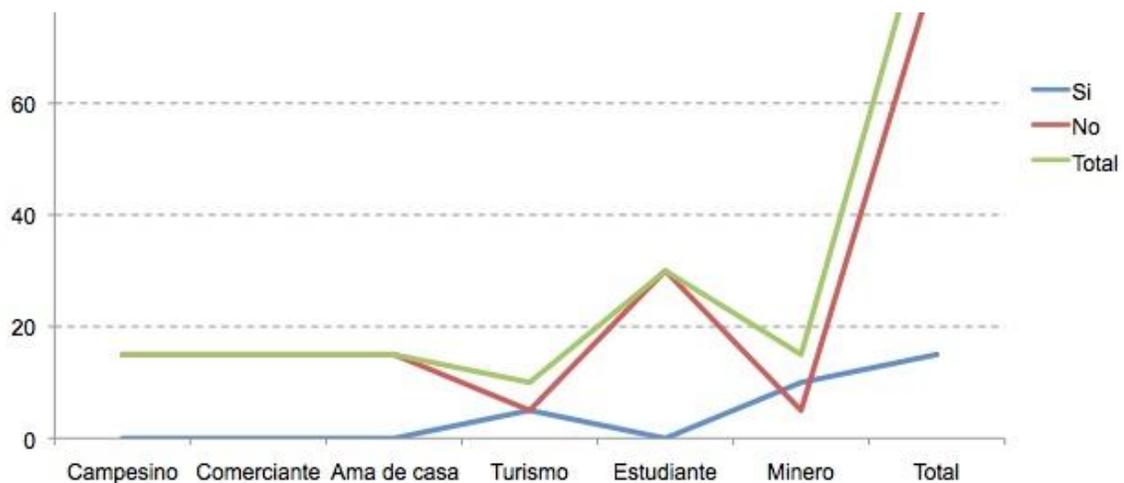


Figura 2.20 Relación entre la ocupación y el estar de acuerdo o no con la minería.
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014.

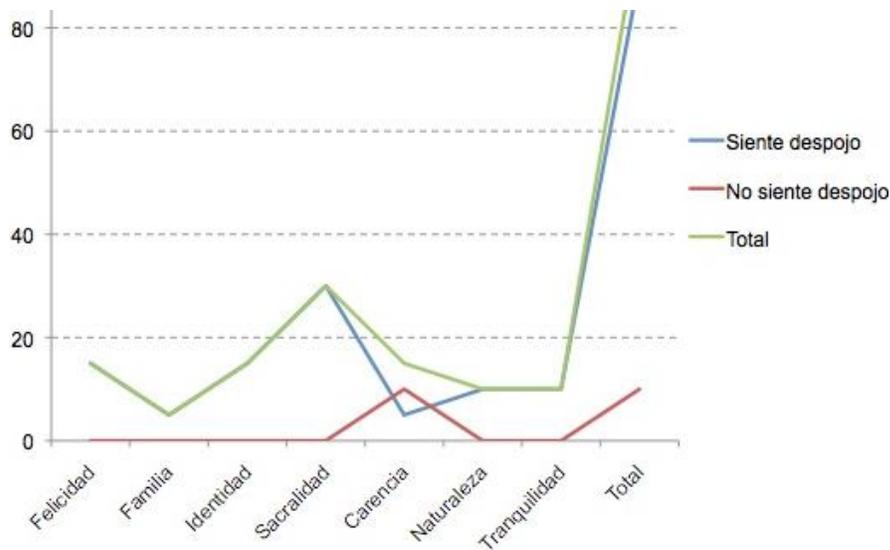


Figura 2.21 Relación entre la palabra que identifica con Wirikuta y el sentimiento de despojo territorial.
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014.

Del 20% de los casos que dijeron estar de acuerdo con la modificación del paisaje, solo la mitad dijo no sentirse despojados de sus tierras, mientras el 20% dicen estar a favor con la modificación del paisaje de la Sierra de Catorce siempre y cuando exista trabajo para la población (figura 2.22). Del 20% que respondieron no sentirse despojados de sus tierras, la mitad fueron mineros que no poseen tierras; sin embargo, esos mismos declaran sentir amor por el lugar donde viven.

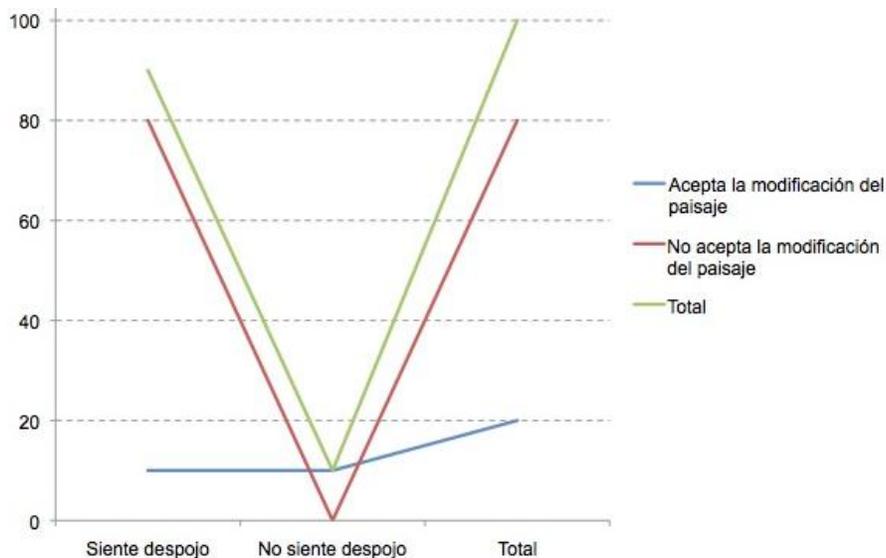


Figura 2.22 Relación entre la modificación del paisaje y el sentimiento de despojo territorial
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014.

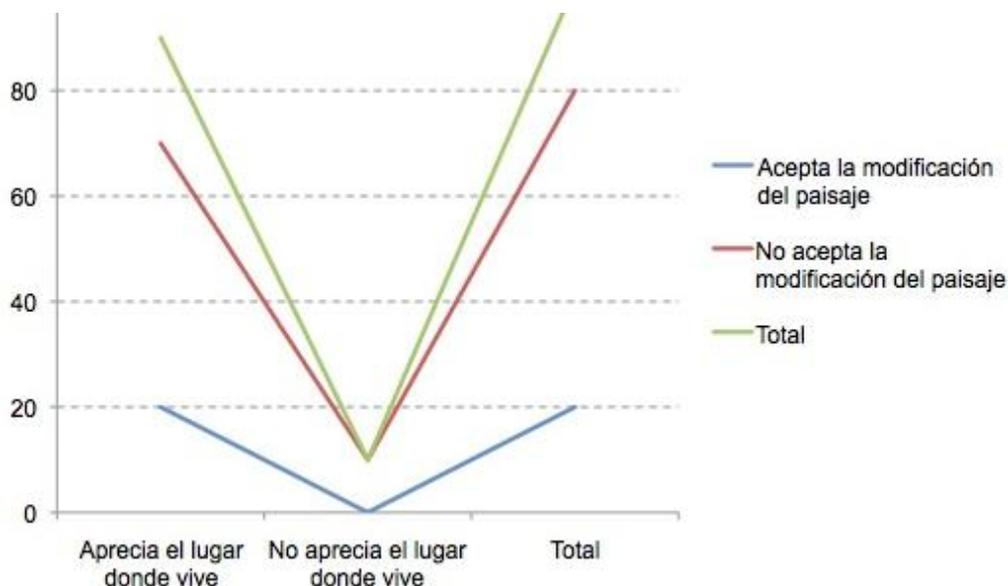


Figura 2.23 Relación entre el aprecio por el lugar donde viven y la aceptación de la modificación del paisaje
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014

Para completar la información hasta aquí detallada, se presenta a continuación el análisis de las entrevistas realizadas en el área de estudio y que al momento de combinarla con los resultados antes mostrados permiten realizar inferencias respecto a la percepción espacial que se tiene del territorio en su conjunto y el significado real de Wirikuta. De esta manera se ha identificado que la población de las localidades dentro del área, presentan una marcada diversidad en su composición, la mayoría de historia reciente, fundadas por inmigrantes o descendientes de inmigrantes que se desplazaron allí en el tiempo de la riqueza minera del Siglo XIX y XX.

La información arrojó que, el 90% de los pobladores, a pesar de carecer de los servicios básicos, sufrir pobreza y vivir en condiciones extremas, así como pasar por temporadas en que incluso carecen de alimentos y se ven obligados a salir a buscarlo al desierto, dicen sentir amor por el lugar donde viven (figura 2.23), lo que se traduce en términos geográfico-culturales como un apego por el territorio o “topofilia”.

Las razones por las cuales las personas aceptan vivir donde viven, se relacionan con los lazos familiares, el amor por el lugar donde viven y la sensación de tranquilidad del lugar. En esa relación que los habitantes han establecido con la naturaleza, obligados por la supervivencia, resulta distinta a la relación que los wixaritari y los extranjeros tienen con el lugar. La población local ha establecido lazos de comunicación con la naturaleza que les ha permitido mantener la

vida en la región por el hecho de haber nacido y vivir en Wirikuta, lo cual también tiene un carácter sagrado.

Para ejemplificar lo anterior, la mitad de los que dijeron haber migrado al menos una vez en su vida, comentaron también que regresaban principalmente por las malas experiencias en la ciudad, derivadas de su falta de preparación, el amor a la tierra y extrañamiento del lugar donde nacieron, esto demuestra el respeto, estatus y relación productiva que tienen con el lugar.

Yo me fui para Monterrey, allá estuve con unos familiares primero... trabajando allí pues de todo hacíamos, a veces a la albañilería, otras en fábricas y así pero no pues no me agradó. Allá no era nada usted cree, acá ahora soy el comisario, la gente me saluda y me conoce, y aunque no lo crea, aquí la gente tienen que comer, poco, pero tiene... allí donde ve usted tengo mi milpa y así mucha gente que le gusta el campo. (Notas de campo, marzo 2014)

De las personas que han migrado para estudiar, la mayor parte ya no regresa, según los habitantes porque no existen motivos para hacerlo. Sin embargo, resaltan la tranquilidad del lugar a través de la percepción sensorial del territorio originado a raíz de la relación entre significado y significante, construcción del significado contrario a producción del significado en donde predomina la idea de un espacio sistematizado y creado por la visión capitalista que trasciende de la producción en el espacio a la producción de espacio.

Se deduce entonces de la idea sacra del lugar, una concepción del espacio construida y no producida, un significado, que hasta el 2012 los habitantes no tenían del territorio y ha sido gestada por la influencia extranjera, como demuestra la información recopilada al respecto:

De los primeros que llegaron aquí que yo me acuerdo era un italiano y un francés llegó uno y luego llegó el otro y aquí como eran de los pocos extranjeros que habían por aquel tiempo por aquí, se hicieron amigos y estos cuates venían buscando el peyote y se empezaron a meter para acá abajo, y llegaron a ese lugar al Tecolote... Esos extranjeros que le digo se hicieron amigos de un señor llamado don Luis, y duraban a veces un mes allá con él, allí comiendo peyote y todo y entonces este señor se empezó a fijar como lo hacían y eso, porque uno aquí anteriormente, nada más los huicholes, los huicholes nada más y a uno ni siquiera le llamaba la atención, como que uno consideraba que era una cosa que exclusivamente los huicholes podían hacerlo. Ellos eran los únicos que podían comerlo, para hablar con sus dioses según ellos y todo eso. Veíamos a los huicholes como una cosa natural que venían a hacer lo que venían a hacer y ya y listo, pero ya una vez que comenzaron a entrar estos amigos que le digo pues empezaron a hacerse amigos de muchachos acá en el pueblo y ya les platicaban y pues algunos hubo que lo empezaron a comer también y fue ya desarrollándose verdad pero en aquel tiempo nomás los huicholes. Ya después llegaron los peyoteros como les decimos acá a

todos los que vienen acá a comer. (Entrevista a Don Carlos, habitante de Estación Catorce, noviembre 2014)

Por lo tanto, se observa que la relación entre la población y el espacio no solo es de tipo material sino también simbólico con énfasis en las personas de mayor edad, según los registros en las notas de campo, por ejemplo, en la localidad de Guadalupe del Carnicero, cuando “doña Lola” al preguntarle por una imagen de un Cristo colgada en la pared respondió:

Esa me la trajeron unas gentes que según dicen que es Dios, yo no sé..., mire usted, yo prefiero estar allá, en el desierto, en las montañas, cuando era niña iba para allá y me sentía no se... como libre... allá me ponía a bailar y a dar vueltas, a veces pues sí hasta a hablar con Dios. (Diario de campo, 2014)

Esto permite inferir que los pobladores se encuentran en un proceso de cambio en su percepción del territorio por la influencia extranjera; para ellos, la percepción de lo sagrado en el espacio natural es de reciente incorporación y principalmente relacionado al consumo del peyote como planta sagrada, contrario a lo que se creía durante los últimos dos decenios, cuando incluso era relacionado con droga o en el caso de los pobladores con brujería (Notas de campo, 2014).

El gusto de las personas por vivir en Wirikuta se debe entonces al sentimiento de libertad y tranquilidad a pesar de las carencias de la vida en el semidesierto motivo para considerar migrar. Las razones por las que viven en el lugar y que predominan en el pensamiento de las personas tienen que ver los aspectos familiares y el amor al lugar por el simple hecho de haber nacido allí y por la tranquilidad diferente a la vida en la ciudad.

Las personas que no aceptan la minería son aquellas que dicen tener conocimiento de las afectaciones de ésta en la salud del ser humano y en la naturaleza, pero que además cuenta con una fuente de empleo que les genera o les ha generado hasta la fecha un ingreso que les permite cierta calidad de vida; mientras que las personas que no tienen otra opción y que si no quieren o no pueden migrar, solo les queda soportar las carencias de la vida en el campo, unirse al crimen organizado o aceptar las condiciones de las mineras.

La minería de ahora ya no es como antes, hace muchos años, yo veía cómo se beneficiaba la gente en general, en esa mina de antimonio allá en Tierras Negras, nosotros, con mi padre llevábamos mucha alfalfa, la llevábamos por camión completo de hasta seis, siete, ocho toneladas, allí donde estaban la canastillas, arriba de San José de Coronados, porque la mina compraba mucha alfalfa para sus animales, mulas, bueyes, caballos pues para mover el mineral y compraban la pastura para alimentar a su animales, nosotros la producíamos y también había otras gentes que también la producían, maíz y otras cosas para también alimentar a la gente, ahora ya no, los mineros traen su propia maquinaria y su

propio combustible, verá usted. (Palabras de Don Carlos, extraídas de las notas de campo de noviembre 2014)

Asimismo, las personas que trabajan en la minería argumentan trabajar en ella por la falta de opciones y de apoyo del gobierno:

Pues sí, aquí estaremos hasta que no haya de otra, nos han dicho que cuando lleguen los canadienses nos van a contratar a nosotros los mineros y vamos a estar mejor pero, ¿usted cree eso? No señor, ellos traerán a su gente y sus máquinas y a nosotros nos dejarán las sobras pero pues qué le hacemos, aquí aguantaremos hasta que tengamos algo más. (Palabras del minero Javier Díaz, extraídas de las notas de campo de junio 2014)

Esta resignación ante la minería se observa en la percepción de los pobladores entrevistados, enganchados a trabajos en los que predomina la injusticia laboral, las personas reproducen espacios productores de mineral y de miseria, desarrollados en ambientes de corrupción e impunidad política y económica justificados en discursos desarrollistas que versan sobre el mejoramiento de las condiciones, los derechos de los trabajadores y la calidad de vida de la población local partícipes involuntarios del despojo territorial:

En cuestiones de fuentes de empleo yo considero que la minería es buena, pero no sé cómo podrían hacerlo, que el gobierno controlará las cosas pero ya ve los problemas que ha habido en tantos lugares de la misma Minera México, la minería sería muy buena pero controlada, lo que no pasa acá verdad, acá siempre sale alguien con más beneficios. (Don Carlos, Estación Catorce, Noviembre 2014)

Los pobladores en Wirikuta perciben el espacio en consideración del valor económico que los recursos naturales del lugar puedan tener; bajo esta lógica, las prácticas neoliberales del Estado y de las transnacionales son aceptadas como una opción de vida, sin embargo, nuevas formas de relación socio-espacial se han comenzado a desarrollar en el lugar como consecuencia de la participación de organizaciones sociales y grupos de voluntarios ambientalistas en la modificación del paisaje, bajo la consigna del vivir bien con los recursos que ofrece la naturaleza y que se encuentran al alcance de los pobladores.

2.2.6 La oposición a la minería en Wirikuta

Pues mire, acá nosotros no aceptamos la minería verdad, nosotros acá en Las Margaritas preferimos dedicarnos a la siembra y a las chivas, por eso no vamos a dejar que vengan a contaminar nuestras tierras acá verdad...
(Palabras de Don Aurelio –comisario de la localidad-, diario de campo 2014)

Además del Consejo Regional Wixarika (CRW) y el Frente en Defensa de Wirikuta (FDW), existen otras organizaciones dedicadas a la defensa del territorio que trabajan con el Frente de Defensa: el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), el Centro de Investigación Wixarika, las Autoridades del Ejido Las Margaritas, la asociación civil Pueblo Mágico de Catorce, el Frente Amplio Opositor, las asociaciones Ameyaltonal, Nierika, La Tierra Respira, la Caravana Universitaria Ricardo Zavala, Playeras con Causa, Consejo de Visiones, Organi-k Ecológica y el Colectivo Patas Verdes; de este último, sus integrantes radican en Las Margaritas¹⁴.

Estas organizaciones, hacen labor de divulgación de actividades alternas a la minería y al discurso institucional sobre proyectos de índole sustentable con cierto impacto y respuesta por parte de los pobladores:

Buscamos que la gente aprenda a vivir con lo que está a su alcance, con lo que la naturaleza puede ofrecer y puede darnos, para construir nuestras casas con materiales de aquí, de la región, aquí hay muchas cosas que se desaprovechan y la gente puede vivir de ellos, no porque llegue la luz y el agua y el drenaje; es decir, los servicios públicos aumentan la calidad de vida, también se puede vivir sin ello y se puede vivir bien. (Notas de campo: noviembre 2014)

Bajo esta lógica, en las localidades El Mastranto, La Pila, Ojo de Agua, La Cañada y Las Margaritas, se está desarrollando un proceso de transformación en la percepción que se tenía del espacio. En estas localidades, el grado de marginación es alto, las fuentes de empleo escasas o nulas y las prácticas agrícolas tradicionales deficientes para proveer de alimento y sustento económico a la población local, resultado de la intervención del capitalismo en la región.

El “espacio producido”, según la teoría lefebvriana es el resultado de las interacciones entre los flujos económicos, políticos, sociales, naturales y culturales que aseguran el mantenimiento del sistema a través de la dependencia económica de los espacios dominados donde se desarrolla la

¹⁴ En conjunto, tienen el objetivo de promover el desarrollo local en la población no indígena o teiwari en lengua wixarika que representa a la deidad Tamatsi ‘Eka Teiwari “Nuestro Hermano Mayor, el Vecino –mestizo- Viento” identificado por tener un control de carácter económico sobre el indígena (Neurath, 2000; Liffman, 2012).

acumulación por desposesión; por ejemplo, a través del otorgamiento de concesiones sin considerar los derechos territoriales de quienes ocupan un espacio determinado, dueño del territorio, el ejecutivo federal dispone a su conveniencia de los recursos naturales para mantener la reproducción sistémica del proceso económico-productivo. El impacto directo en la modificación del paisaje por la minería es un ejemplo de la intervención de este capitalismo causante de la deforestación en la Sierra, y en la región del desierto, por la instalación de invernaderos agroindustriales, ambos productores de paisajes de marginación y pobreza.

La localidad Las Margaritas se ubica en el centro del polígono general de Wirikuta, a menos de seis kilómetros al oeste del Kauyumarietsie lugar sagrado de los wixaritari donde se cumple el objetivo de la peregrinación. Según el censo del INEGI, en 2010 habitaban 54 personas, 16 menos que en 2005. De las cuales, 27 son hombres y 27 son mujeres en un total de 15 viviendas, con grado de marginación alto y rezago educativo donde el promedio de años cursados va de tercero a sexto grado de primaria, el 25% no sabe leer y escribir y el 63% no ha terminado la primaria y la falta de servicios básicos de luz, agua y drenaje afecta al 50% de las viviendas. La poca agricultura de temporal, principalmente de maíz, frijol y alfalfa, es de autoconsumo, la ganadería caprina o de “chivas” se desarrollan en condiciones de calor extremo y falta de agua.

En esta localidad es común el denominado turismo peyotero, llamado así por lo habitantes y controlado por el comisario, quien cobra cierta cantidad por acampar en la zona. Por su parte, las mujeres, la mayoría abandonadas por sus esposos quienes migraron a Monterrey o a Estados Unidos, rentan sus viviendas para aquellos que deciden quedarse por más tiempo, y por treinta pesos los viajeros pueden conseguir un lugar con techo para dormir.

A poco más dos kilómetros al noroeste de Las Margaritas se ubica un ojo de agua termal descubierto en los inicios de los noventa por un grupo de pobladores, quienes realizaron un consenso entre los habitantes y decidieron implementar un proyecto ecoturístico comunitario, la construcción de un balneario en medio del desierto y con apoyo del gobierno municipal construyeron una alberca que por fallas técnicas en su diseño no funcionó y el proyecto quedó inconcluso, no obstante; a partir del 2012 fue retomado por las organizaciones Manos a la Tierra, Organi-K A.C, Enlace Ecológico A.C y el Colectivo Patas Verdes, que en conjunto organizan diversos talleres de permacultura y bioconstrucción.

La presencia e intervención de estas organizaciones en el lugar ha logrado estrechar lazos entre los wixaritari y los habitantes de Wirikuta ayudando a la conservación del territorio y la transformación de la percepción espacial que las personas tienen de su espacio geográfico y el

significado simbólico que le asignan a través de actividades con exigua afectación al paisaje reconociendo la posibilidad de vivir bien en un lugar con las condiciones que predominan en Wirikuta.

Sumar esfuerzos en favor de la preservación del sitio sagrado Wirikuta, la Sierra de Catorce y sus habitantes. Trabaja[r]... conjuntamente temas políticos, jurídicos, culturales, ambientales, económicos y sociales, con el propósito de diseñar y facilitar estrategias económicas alternativas a la actividad minera para la región. (FDW, Quiénes somos, 2011)

Parte del trabajo en campo se realizó como voluntario en un taller de Permacultura realizado en el mes de noviembre de 2014 por Organi-K A.C., asociación civil creada para el fomento del desarrollo sustentable mediante diversas actividades en comunidades pobres asentadas en lugares con recursos naturales de importancia buscando la armoniosa relación entre la sociedad y la naturaleza (Organi-K, Historia, 2015), al cual asistió un grupo de veinte personas, integrantes del Colectivo Patas Verdes y la población local, en su mayoría mujeres dedicadas a la preparación de alimentos con productos del lugar y los hombres realizan las actividades de construcción y transporte de material y de personas.

La información se obtuvo de fuentes primarias, se realizaron cinco entrevistas a profundidad a personas que trabajan en la Flor del Desierto y se aplicaron 20 cuestionarios a los integrantes del colectivo Organi-K A.C., para comprender la percepción espacial que tiene el mestizo local y el extranjero de Wirikuta y el significado que le asignan. La primera parte de las entrevistas buscó conocer los referentes de los pobladores locales respecto al significado de Wirikuta, de lo cual resalta la influencia extranjera en el significado que la población local le ha comenzado a asignar al lugar:

...bueno de mi parte yo lo que pienso, es de que bueno, me decían que la zona Wirikuta y wixarika y que huichol y muchas cosas... En sí lo que es, es una zona protegida es lo que es y a mí me da gusto que digan que es zona protegida porque ya se va... Este... entendiendo verdad, vamos conociendo que ahorita no nos perjudican en nada sino que nos dan otras ideas nomás que a la gente como que no les gusta porque dicen que lo reducen y que quien sabe qué, pero no es tanto eso. A mí me gusta mucho que se proteja. (Rosario Ortiz, habitante de Las Margaritas, noviembre 2014).

Del mismo modo ocurre con el paisaje, del cual el poblador expresa agrado y rechazo a la minería por sus afectaciones; saben de la existencia del Cerro Quemado, pero ninguno de los

entrevistados lo ha visitado y algunos declararon estar conscientes del deterioro ambiental y coincidieron en la necesidad de proteger los recursos:

Tantas cosas que se han ido perdiendo, por ejemplo lo que es la planta, la planta pues esa hay veces que se destruye y luego a veces entre otra gente se la llevan para otras partes y nosotros mismos, hay veces que hasta negociamos con él pues, le dan cualquier cosita a uno y pues no, yo creo que no la hemos sabido proteger... eso ha sido lo que ha pasado con nosotros aquí. (Don Lupe, noviembre, 2014)

Este cambio en la conciencia del habitante de Wirikuta, se debe al acercamiento que han tenido con los wixaritari pero principalmente por el reconocimiento de su cultura que se ha generado recientemente, de modo similar a cuando llegó la minería a la región cuando los wixaritari transportaban diversos productos para comerciar con los mineros y pobladores del altiplano potosino. Hoy en día, el intercambio es de tipo cultural a través de la venta de artesanías.

Cuando éramos niños esperábamos a que llegaran los “huicholes” a dejar sus ofrendas, entonces cuando los veíamos pasar luego nos metíamos al desierto y las buscábamos porque dejaban monedas allí, ahora ya no, ya nos dijeron que no debemos saquearlas, pero pues ¿uno qué va a saber cuándo está chamaco?, nomás buscábamos el dinero, ahora la gente de afuera es la que viene y luego se las llevan, les gustan sus pulseras o sus jícaras, las encuentran allí en el desierto y pues ya las agarran. (Diario de campo, noviembre 2014)

Esta relación entre naturaleza, espiritualidad, cultura y turismo, incluye la participación de los habitantes de Wirikuta en actos ceremoniales wixarika anteriormente -comentaban los habitantes del lugar- negados para ellos, lo cual cambió a partir del 2012 en obediencia a los mensajes oníricos de las deidades:

Hace dos año llego acá a Las Margaritas un mara'akame a hacer una ceremonia porque no había llovido. En ella participaron algunos de los que vivimos aquí... Durante la ceremonia el mara'akame cantó toda la noche. Dicen que así hablan con sus dioses. Cuando terminó la ceremonia al día siguiente nos dijo que sus dioses le habían dicho que teníamos que ir allá a la Sierra a cazar un venado para hacer una ceremonia en Las Ánimas porque nosotros éramos los que vivíamos acá y nosotros teníamos que pedir la lluvia. Entonces ya convocamos a todos los que viven aquí, nos organizamos todos y nos fuimos pa' la Sierra a buscar al venado. Estuvimos todo el día y ya en la Sierra nos encontramos con dos y pues ya entre todos los agarramos pa' venir acá a sacrificarlos con el mara'akame, y como a los dos o tres días llovió. (Notas de campo, abril 2014)

Como se puede leer en las palabras recuperadas, Wirikuta está cambiando de ser un espacio percibido como seco y sin vida, a ser un espacio con gran riqueza natural, cultural y espiritual, como consecuencia de la relación que los habitantes del lugar han comenzado a tener con los wixaritari vía la participación de organizaciones sociales y/o civiles.

Pues verá, nosotras aquí elaboramos productos con plantas que vamos a cortar al desierto como la caléndula o sábilas, hacemos cremas y shampoos o pomadas que sirven hasta para los piquetes de alacrán o mordidas de víbora, esto nos lo enseñó a hacer una muchacha que venía de allá de México, ahora nosotras las hacemos y luego mandamos para allá para que se vendan, también vendemos algunas pulseras y collares, copal y tabaco que nos dejan luego los huicholes. (Notas de campo, marzo 2014)

Los colectivos en conjunto con habitantes de Las Margaritas principalmente, San José de Coronados y otras localidades del Altiplano (figura 2.24), participan en la recuperación del Centro Ecoturístico la Flor del Desierto donde realizan proyectos en beneficio de la población local a través de vivir en armonía con el entorno. Por ejemplo, han trabajado en la concientización de la población local a partir de talleres de desarrollo social y “empoderamiento del territorio”, proceso definido como el control que tienen las personas de su territorio.

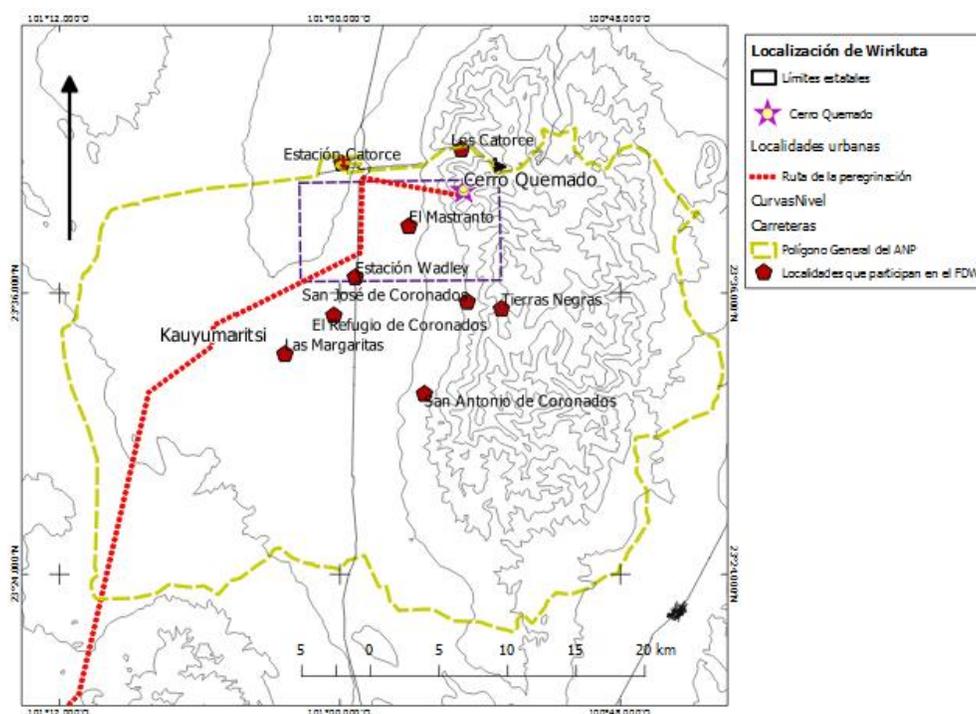


Figura 2.24 Localidades con personas que participan en la defensa de Wirikuta
Fuente: elaborado con base en información de campo y datos vectoriales de INEGI

El Banco Mundial define el empoderamiento como la expansión de la libertad de elección, acción y capacidad por parte de los pobres para expandir sus bienes y participar de manera influyente en la negociación por el control de su territorio, así como la capacidad para organizarse y movilizarse para realizar acciones colectivas para la resolución de problemas sociales o ambientales en un espacio determinado:

Empoderar a hombres y mujeres pobres implica la remoción de barreras institucionales formales e informales que les impiden emprender acciones para aumentar su bienestar -individual o colectivamente- y que limitan sus posibilidades de elección. Las instituciones formales claves incluyen el Estado, los mercados, la sociedad civil y agencias internacionales; entre las instituciones informales se cuentan normas de exclusión social, relaciones explotadoras y corrupción. (Narayan, 2002: XV)

En respuesta a lo anterior, se ha capacitado a los pobladores en temas relacionados con administración y operación de servicios turísticos, así como talleres de bioconstrucción con el apoyo de voluntariado para reconstrucción el lugar: cinco cabañas de adobe, una cocina-comedor comunitaria que también funciona como salón de usos múltiples, la construcción de dos baños secos, regaderas que utilizan el agua termal en el lugar y su reutilización a través de filtros naturales para el riego de un huerto orgánico. También, han construido un compostero del cual obtienen abono y se pretende obtener biogás para su utilización en la cocina; además, se ha colaborado en la recuperación de suelo agrícola y se ha promovido la siembra de autoconsumo.

Con base en lo observado en campo, estos colectivos están integrados en su mayoría por extranjeros de nacionalidad italiana y española que llegaron al lugar en búsqueda de experiencias visionarias y que por algún motivo no han podido irse; en cambio, los voluntarios que participaron en el taller todos provenían de la Ciudad de México.

2.2.7 La participación colectiva y el imaginario social en Wirikuta

Acá llega gente de muchos lugares del mundo, han venido incluso monjes budistas acá a la sierra porque consideran que es un punto energético de la Tierra, un lugar de conexión espiritual y de importancia para el mantenimiento de su equilibrio (Notas de campo, noviembre 2014).

Este apartado resulta del trabajo de campo realizado durante el año 2014 con el objetivo de responder las interrogantes respecto a quiénes integran los colectivos u organizaciones sociales, identificar sus objetivos y participación en el conflicto a través de un cuestionario tipo encuesta para la percepción que tienen del territorio donde destacó lo siguiente:

Los motivos o causas que expresaron los participantes en el taller de permacultura organizado por Organi-K de su llegada a Wirikuta son diversas, por ejemplo: acompañar a los huicholes y aprender a vivir; conocer el lugar, su cultura y en búsqueda de salud y quietud espiritual; participar con Organi-K en proyectos alternos a la minería y por la espiritualidad del lugar; porque es un lugar sagrado que deseaban conocer; por la quietud y espiritualidad del lugar; para apoyar en su defensa; porque el desierto es energético, hermoso, curativo, un lugar que embellece y cura la vista y el corazón –*visión new age*-. No obstante, el 90% de los encuestados indicó que el principal motivo fue el de consumir peyote.

El significado de la palabra Wirikuta para los integrantes y participantes del taller está relacionado con el lugar donde nace todo, el centro u ombligo del mundo y del universo, tierra sagrada y corazón, palabras provenientes del discurso activista. En este sentido, consideran que Wirikuta tiene que ser conservado por las siguientes razones:

- Lugar de espiritualidad
- Lugar de belleza natural
- Lugar de tranquilidad
- Lugar de proyectos
- Lugar energético
- Lugar mágico
- Aprender del entorno
- Proteger el peyote (Información de campo, Noviembre, 2014)

En síntesis, la información indica que la percepción del espacio Wirikuta por parte de los voluntarios, activistas y miembros de las asociaciones es resultado de la divulgación de la idea del peyote como una planta de poder y conocimiento, así como la concepción del lugar como un espacio de sanación y espiritualidad.

Wirikuta entonces se erige como producto de un imaginario social, concebido desde un mundo capitalista capaz de generar mecanismos de defensa y conservación afines a sus intereses. Esto, nos lleva a cuestionarnos respecto a Wirikuta como una imagen creada en la conciencia colectiva, “La imagen no es un estado, un residuo sólido y opaco, sino que es una conciencia” (Sartre, 1976: 4). Wirikuta como espacio geográfico es un imaginario social percibido como un lugar mágico y de bienestar a pesar de ser poco conocido por aquellos que lo visitan y lo defiende.

La imagen es un acto de representación del mundo, representación que según Gilbert Durand (1932-2012) antropólogo francés, ocurre de dos formas: *directa* e *indirectamente*. En la manera directa, el mundo se presenta tal cual al individuo de forma física y es percibido a través

de los sentidos, principalmente el de la vista, mientras que de manera *indirecta*, cuando el significado del lugar no se deduce de su representación física como es el caso de Wirikuta en su carácter de lugar sagrado, lo cual depende, de la forma de percibir el mundo y lo que desean percibir del mismo a través de una conciencia colectiva¹⁵:

Lo imaginario representa (...) el conjunto de imágenes mentales y visuales, organizadas entre ellas por la narración mítica (el *sermo mythicus*), por la cual un individuo, una sociedad, de hecho la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte. (Sartre, 1976: 4)

En otras palabras, la forma directa de percibir el mundo parte de la imagen física de los objetos y su apropiación por parte de los individuos para retenerlos en su memoria y estructurar el mundo (Sartre, 1976). Autores como Gastón Bachelard (1884-1962), le ha denominado, la *imaginación reproductora* que posibilita a través de los sentidos la reproducción del mundo exterior. La percepción indirecta del mundo, surge, según el autor, de la *imaginación creadora* o la representación sensible del mundo que tiene la intención de comprender el significado de la realidad representada. Dicha diferenciación entre la representación directa e indirecta del mundo (Bachelard, 2000) queda sintetizada en la imagen, en ocasiones abstraída, racionalizada y conceptualizada por la percepción directa y en ocasiones interpretada desde lo simbólico a través del paisaje.

¹⁵ También el mito se ha llegado a definir como una imagen ya que en términos precisos no forma parte como tal de logos, por lo que de ahí se deriva que la denominada “Mitología” para ciertos especialistas de la estirpe de Mircea Eliade consideren a ésta como un vano intento de explicar el mito por parte de la Modernidad.

Capítulo 3. Construcción ontológica del espacio *Wirikuta*

Este capítulo estudia y analiza la construcción espacial de Wirikuta desde el significado que le asignan los wixaritari como grupo cultural al territorio. Se describe la peregrinación a Wirikuta a partir de la información obtenida de manera directa mediante la observación participante con base en los fundamentos de la fenomenología y la hermenéutica para su interpretación, considerando la teoría antropológica del ritual, las características ontológicas de la región para interpretar el significado del espacio y llegar a una comprensión de lo sagrado para su descripción bajo los postulados de la Geografía Cultural como espacio vivido y construido.

La *ontología* es la “doctrina del ser” (Heidegger, 2000: 17); es la disciplina filosófica que se pregunta por el *ser* en cuanto se *es* con el mundo. Interpreta la realidad en el mundo que tiene por fundamento el ser y su historicidad en el espacio. A partir de la unión entre el ser y el espacio, la existencia cobra un significado que en términos heideggerianos refiere al *Dasein*, al perpetuo devenir de la humanidad, a la existencia en sí misma, el “estar” en el espacio-tiempo y construir la realidad desde lo observable: “Cuestiones surgen sólo de habérselas con las <<cosas>>. Y cosas sólo hay aquí cuando se tienen ojos” (Heidegger, 2000: 21).

La Ontología alude a la existencia del ser por su relación con el espacio-tiempo, la *construcción ontológica del espacio*, abordada desde la fenomenología y la hermenéutica, se plantea como la base teórica para comprender el fenómeno que nos concierne, puesto que no existe mundo sin fenómenos, *Wirikuta* es un fenómeno que se muestra al mundo: “lo que se muestra en sí mismo, lo patente... la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz” (Heidegger, 2004: 39). En este capítulo, se aborda la ontología como principio de la construcción del espacio geográfico.

3.1 El espacio construido

Para los fines de esta tesis se entiende por “espacio construido”, el resultado de la relación recíproca del ser humano con el entorno (natural) y el significado que le asigna, sea en la vida cotidiana o por su importancia como símbolo de la creación y mantenimiento del mundo, como es el caso de *Wirikuta*. Un espacio ontológico, es aquel, donde el individuo vive desde su yo interior, su yo exterior. Construye una realidad desde lo que ocurre, desde lo que se muestra y desde el aprendizaje que se tiene de éste. Lo que se muestra se puede dividir en tangible e intangible, concreto y abstracto; el espacio concreto y tangible se puede explicar en el paisaje, mientras el abstracto e intangible en el significado simbólico que se le asigna a dicho paisaje. Esto

en contraparte del espacio producido, geométrico, sin forma y derivado de la visión capitalista de mundo en el que predomina el valor económico por encima del valor ético y estético que le puede asignar un grupo cultural al territorio.

Significar quiere decir “estar ahí”, “servir para algo” (Heidegger, 2000: 120): lo que se muestra a sí mismo en “cuanto ente que sirve para..., que se usa para..., que no vale ya para..., que no se usa ya para...; su existir es un estar aquí *para esto*”. El significado es el resultado de un proceso de entendimiento de la función de tal o cual cosa o, de tal o cual lugar, los lugares son en cuanto ocurren, en tanto son percibidos y vividos, contruidos a partir de un conocimiento que se estructura en la experiencia. *Wirikuta* carece de simbolismo sagrado para el mestizo en la cosmovisión wixaritari, él, sólo ve una Sierra y una planicie cubierta por plantas desérticas que se extiende a un lado y al otro de una carretera que divide en dos el paisaje, en cambio, para el *wixarika*, *Wirikuta* es un lugar donde cada elemento tiene vida y significado.

En cada peregrinación a *Wirikuta*, los *wixaritari* construyen su conocimiento a partir de las enseñanzas de las deidades que los instruyen en la “manera correcta de vivir”, para algunos, *Wirikuta* es una Universidad, el desierto una biblioteca y los *bikuri* recolectados son libros que transmiten conocimiento o dicho en otras palabras, un repositorio de conocimiento extra/humano.

En este proceso de construcción del conocimiento, la percepción sensorial del espacio en el primer contacto con el mundo al nacer, marca el inicio del desarrollo intelectual del individuo y de un proceso de aprendizaje espacial a través del registro de imágenes e información obtenida de mundo tangible; la “experiencia espacial” permite al individuo vivir a partir de la adaptación al medio y el conocimiento del mismo. El propósito de transmitir conocimientos es educar, el objetivo de ser educado es aprender a vivir, mostrar “la manera correcta de vivir” es aprender “el costumbre”; el proceso de conocimiento se puede traducir en el mundo *wixarika* como una conciencia espacial donde todo tienen relación a partir de la lectura que hacen del mundo, donde el iniciado percibe su existencia y le atribuye un significado.

Para Heidegger (2000: 111), el “mundo es lo que ocurre”, -*lo que tiene significado*-, la significatividad es un cómo del ser, y en ella se centra lo categorial del existir del mundo. Con <<existir>> se designa tanto el ser del mundo como el ser de la vida humana”, donde la relación entre el espacio y el conocimiento se construye desde la percepción del espacio; por ende, a través de la descripción de la Peregrinación a *Wirikuta*, durante la cual, los participantes o peregrinos, adquieren los conocimientos para la interpretación del mundo y de la existencia que, “se convierte

en ser en el eterno presente... nunca <<objeto>>, sino ser... en tanto <<sea>> el vivir de cada momento” (Heidegger, 2000: 38).

3.1.1 La territorialidad wixarika: *yeiyari* y *kiekari*

*En cierta manera, el espacio se asemeja a un texto,
puesto que está cargado de mensajes que,
en ocasiones, le confieren un sentido.
Quienes lo modelan, intentan plasmar en la realidad sus perspectivas,
sus sueños y esperanzas. También intentan justificar su postura dominante,
a través de la creación de paisajes de calidad.
Los que viven los espacios así creados, aprenden a leerlos,
a descifrar las intenciones de quienes los han concebido y a criticarlos.
Interpretan lo que tienen ante sus ojos,
a menudo, de manera inesperada. (Claval, 2002: 34)*

El objetivo de este apartado es comprender la territorialidad *wixarika* con base en los fundamentos de la Geografía Cultural abordados hasta este punto. El paisaje, el territorio y el lugar se identifican como categorías de representación espacial que los *wixaritari* utilizan en la construcción y apropiación de su espacio. Los *wixaritari*, como ellos se autodenominan, conocidos como “huicholes” y de acuerdo con Johannes Neurath (2003), habitan un extenso territorio reconocido e institucionalizado en documentos legales y símbolos impresos en el paisaje.

El *wixarika* pertenece a la familia de las lenguas yuto-nahuas; es el pariente más cercano al “Cora” o *náayeri* en lengua originaria. En el Censo de 2010 el INEGI reportó 44,788 personas mayores de cinco años que hablan huichol, localizados principalmente en los estados de Jalisco y Nayarit en la región conocida como el Gran Nayar. El *wixarika* se compone de dieciocho fonemas (sonidos que cargan significados que determinan las diferencias entre palabras) de los cuales cinco son vocales: *a, u, i, e* y trece consonantes: *’, p, t, k, +, h, r, x, m, n, ts, w, y*. La pronunciación de la *i* y la grafía *+* es una combinación de la *i* con la *u*; la *h* se pronuncia similar a como se hace en inglés; la *x*, como *sh* o *sbr* en inglés o *rr* en español; la *w*, antes de la *i* o la *e*, se pronuncia como la *v* en inglés y antes de las otras vocales como la *w* en español aunque con sus respectivas variantes según indican autores como Gutiérrez (2010), Liffman (2012) y Neurath (2002).

La percepción de la realidad difiere en cada individuo y cada individuo la percibe de manera similar a otros con los que tiene vínculos constructores de esa realidad a partir de la asignación de valores y significados materiales y simbólicos a lugares puntuales del espacio. En este apartado se aborda someramente la conducta humana en relación con el entorno, los aspectos físicos y concretos del espacio, relacionado con el significado simbólico o subjetivo del mismo, el estudio

del apego emocional que el individuo tiene con el entorno y el “espacio vivido” como centro de significado:

Para comprender a cabalidad nuestra relación con el espacio, hay que añadir a las cargas biológicas, el lado psíquico y el mito, la memoria, las experiencias, la imaginación, el aprendizaje y la motivación, y entre los elementos sociales a las tradiciones y costumbres, los valores morales y éticos, y el mundo político-económico en general. (Gómez, 2006: 34)

La *territorialidad*, como punto de partida para comprender la construcción cultural del espacio por los grupos humanos, se define como “espacio apropiado” que asegura la reproducción y satisfacción de necesidades materiales y/o simbólicas de los grupos sociales que lo dominan (Giménez, 2005). El espacio construido por un pueblo a lo largo de la historia es “toda porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la que reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos allí existentes” (Barabas, 2004: 112). El *territorio* es el conjunto de espacios socialmente construidos y transformados por las personas que los habitan, lugares que aumentan o disminuyen en extensión, que tienden a desaparecer o dar paso a la creación de nuevos lugares (Liffman, 2012); el espacio socialmente construido es el espacio apropiado a partir del cual una sociedad asegura la reproducción y satisfacción de sus necesidades de vida tanto de carácter material como simbólico.

Para Giménez (2005: 10): “la apropiación del espacio puede ser predominantemente utilitaria y funcional o predominantemente simbólico-cultural”. La apropiación “utilitario-funcional” corresponde entre otras cosas al valor del territorio como fuente de recursos naturales explotables. Por el contrario, la apropiación “simbólico-cultural” del espacio se caracteriza por la asignación de significados y la conservación del territorio como el que los *wixaritari* hacen del suyo.

Para el *wixaritari*, los términos *yeiyari* y *kiekari* sintetizan la interpretación, reproducen y captan acción en el espacio-tiempo. Semejante al concepto de *religión*, *yeiyari* significa también *cultura* y *Kiekari* o territorio, también el lugar donde se vive, el mundo y el universo, de modo que cuando estos dos se unen, el espacio se transforma en espacio vivido.

El *yeiyari* es la trasmisión y reproducción del conocimiento, los comportamientos socio-espaciales y la continuidad de las tradiciones *wixarika*, principalmente las peregrinaciones a los lugares sagrados. Es el “costumbre”, el “caminar por las huellas de los ancestros” (Neurath, s/f:

13) con el objetivo de mantener el equilibrio de la vida en el planeta, el costumbre es “cumplir con las ceremonias del ciclo ritual huichol, llevar ofrendas a los diferentes lugares sagrados e, incluso, volverse un iniciado” (Islas, 2009: 3).

En la cosmovisión *wixarika*, el movimiento es fundamental, la palabra *yeiyari*, deriva de la palabra *yeiya*, que Liffman (2012: 102) identifica con estancia pero también con movimiento: “la raíz verbal *yeiya* en la que se basa *yeiyari*: moverse, vivir y, por consiguiente, *estar* en un lugar. Movimiento y ontología parecen estar entretejidos en la lengua *wixarika*, donde la capacidad de movimiento es la base de identidad con un lugar y del poder sobre él”. Uno de los aspectos que implica el cumplimiento del costumbre es la realización de rituales en los centros ceremoniales llamados *tukija*, en los que la “danza” o *neixa* en *wixarika* cumplen el papel fundamental durante la ceremonia como representación de la creación del mundo que le otorga un significado a la realidad actual, “los huicholes argumentan que mediante las danzas las deidades fraguaron el universo, por lo que ellos tienen que danzar ahora, perpetuando así la obra de sus dioses.” (Gutiérrez, 2010: 31).

Los rituales *neixa* se relacionan directamente con los ciclos agrícolas, los fenómenos meteorológicos y las estaciones del año; los especialistas se refieren a ellos como “danzas” (Gutiérrez, 2010) y son cuatro las principales: *mawarixa neixa*, *tatei neixa*, *bikuli neixa* y *namawita neixa*. La primera se realiza durante el equinoccio de otoño, la segunda entre el equinoccio de otoño y el solsticio de invierno, la tercera, durante el solsticio de verano y la cuarta en el inicio de la temporada de lluvias.

Las danzas se realizan alrededor del fuego *-Tatewari-* en sentido levógiro (contrario a las manecillas del reloj) y tienen la finalidad de representar el *yeiyari*, la creación del universo y el recorrido de Sol. En la danza, se recorre el *kiekari* en una microescala, al representar el *yeiyari* se camina el *kiekari* y se escenifica el recorrido de las peregrinaciones anuales a los cinco puntos del universo cosmogónico *wixarika*, por ejemplo, la peregrinación a *Wirikuta* representada durante el *Tatei Neixa*, cuando los hikuritamate danzan y levantan la lluvia con sus nubes de polvo en el patio ceremonial, los *wixaritari* fundamentan de manera simbólica la apropiación de su territorio y su transformación en antepasados climáticos y topográficos, respectivamente.

La *territorialidad* es la apropiación y control de un espacio; se establece por prácticas utilitario-funcionales y simbólico-culturales que lo institucionalizan y modifican acorde a la comprensión que las personas logran de él, de su entendimiento desarrollado y transmitido a través del tiempo: “la memoria relaciona espacio y tiempo. En la territorialidad *wixarika* esta

memoria se materializa en documentos de tierras, accidentes geográficos sagrados, narrativas de migración ancestral y en las peregrinaciones rituales que las reviven” (Liffman, 2012: 45). En la cosmovisión wixarika, los significados están ligados a lugares específicos, y el *lugar* es entendido como “centro de significado y foco de apego emocional humano” (Gómez, 2006: 17).

La territorialidad considera los derechos formales sobre el territorio y su delimitación se encuentra en función de elementos humanizados como conceptos populares, prácticas cotidianas, transmisión de información, celebración de festividades y la realización de rituales que determinan la “construcción del lugar y control del espacio físico y discursivo para conferir identidad, pertenencia y poder” (Liffman, 2012: 44) a un territorio como lo ha hecho desde tiempos antiguos el pueblo *wixarika*.

La palabra *Kiekari*, dice Paul Liffman (2012), se deriva de la palabra *ki*, que significa “casa” y cuando se le agrega una “e” se convierte en *kie* que alude al poblado o “ranchería”, las rancherías es donde habitan los *wixaritari* y se componen por miembros que mantienen lazos de sangre como si fueran una gran familia que a su vez comparten lazos con otros *kie*; por ejemplo, cuando un hombre se casa con una mujer de distinto *kie*, tendrá la obligación de hacer ceremonia en el *kie* al que pertenece, pero también en el *kie* de los suegros y cuando las nuevas parejas deciden fundar un nuevo *kie* se tiene la obligación de hacer ceremonia en los tres, de modo que la territorialidad *wixarika* se expande y se convierte en *kiekari*. *Kari* es un sufijo que indica generalización, y el autor lo traduce como “rancheridad”, afirmando que el *kie*, representa la unidad básica del territorio y de la sociedad *wixarika*, “porque es donde la gente arraiga sus relaciones más amplias con el entorno.” (Liffman, 2012: 94).

En la territorialidad *wixarika*, concebida como espacio vivido y cargado de significados, el *kie* (o ranchería) se convierte en la unidad básica de la territorialidad (donde la reproducción de las familias nucleares depende de una articulación a ese nivel), por representar el lugar donde se gesta el fuego ceremonial familiar que se extiende a cada uno de los puntos cardinales a través del *nanayari*. Liffman define el *kiekari* como concepto de pertenencia y lo traduce como “rancheridad”, aunque también lo concibe en términos de territorialidad e indica que “es una red de sitios sacralizados en una esfera de intercambio histórico que cubre unos 90 000 km².” (Liffman, 2012: 94), concepción de *kiekari*, como espacio construido a partir de relaciones de intercambio sacralizado:

Ki significa “casa”, *kie* es el rancho “donde está la casa”, *tuki* es el gran templo circular y *tukipa* es el centro ceremonial “donde está el *tuki*”. *Kiekari*, tentativamente traducido como “conjunto de lugares

donde hay casas”, es un término que, por una parte, significa “pueblo” (en el sentido de “aldea” o “rancharía”) y “comunidad”, pero también “el mundo entero”, “el universo” o “el cosmos”. (Neurath, 2003: 104)

La construcción ontológica y cultural del espacio por parte de los *wixaritari* se gesta de lo particular a lo general, de lo local a lo universal, de lo conocido a lo desconocido y de lo no creado a lo creado (cuando viajan a Wirikuta están aún no creados y se (re)crean allí como seres ancestrales); se manifiestan en rituales que confirman su identidad como pueblo originario, primero en el *kie* al hacer fuego ceremonial en el *xiriki* o adoratorio familiar y después en el fuego del *tukipa* que es el templo que une al *kie* y que funge como *axis-mundi*.

En el fuego ceremonial los huicholes representan y reproducen su territorio en un espacio ritual, “resumen su territorialidad histórica en metáforas de raíces, enredaderas, lianas y guías (*nana*, plural: *nanari*) o, en términos más abstractos, arraigo (*nanayari*)” (Liffman, 2012: 91). El *nanayari* es pensado desde lo abstracto como un sistema de líneas imaginarias¹⁶, similares a los paralelos y meridianos terrestres conectan los lugares sagrados llamados *kakaiyarita* ubicados en los extremos del mundo, con el *xiriki* en el fuego familiar. Los *wixaritari*, en un proceso de conexión vertical y horizontal con el mundo, escenifican del *yeiyari*, invocan el *nanayari* y establecen una conexión ancestral entre el fuego ceremonial del *xiriki* con el fuego comunitario del *tukipa* y a su vez, con los lugares sagrados ancestrales (*kakaiyarita*). A esta relación adoratorio-templo-lugar sagrado se le denominan *kiekari* y para Liffman (2012: 91) es el “principio organizador de la sociedad wixarika en lo referente a sus demandas de reconocimiento de las prácticas de uso de la tierra”.

Como se observa, el mundo wixarika es multidimensional y multiescalar, la unidad mínima es el *ki* que alberga al *xiriki*; el conjunto de *xirikis* tienen un adoratorio comunal llamado *tuki* que se localiza en el *tukipa* donde se realizan los rituales que conectan de manera interna y externa al adoratorio comunal del *kie* (el *tuki*) con los *tukipas* de otros *kie* con los que se tengan parentesco. Los *wixaritari* “han entretejido el territorio durante siglos. Lo hacen en sacrificios de sangre, ceremonias en los templos y peregrinaciones a los lugares sagrados dispersos por todo el occidente de México” (Liffman, 2012: 37). Esta jerarquización tripartita de la territorialidad *wixarika*, *xiriki-tukipa-kakaiyarita* (adoratorio-templo-lugar sagrado) se representa en la siguiente figura:

¹⁶ Con el hikuri, cuando te vuelves antepasado, nada es imaginario, todo es el camino.

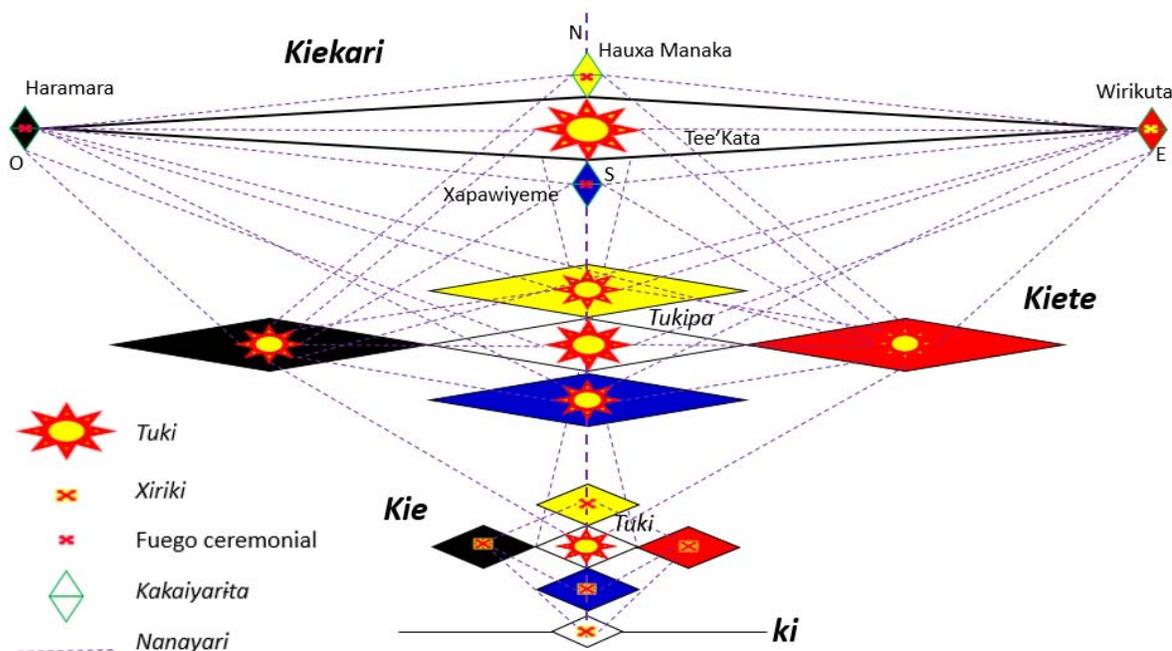


Figura 3.1 Escalas y nanayari en la territorialidad wixarika
Fuente: elaborada con base en Liffman, 2012 y Neurath, 2003.

Los puntos cardinales del *kiekari* son cinco (ver figura 3.1), en el este se encuentra *Wirikuta* lugar donde nace el Sol ubicado en San Luis Potosí; al oeste, en la Isla del Rey ubicada frente al puerto de San Blas en la en las costas de Nayarit se encuentra *Tatei Haramara*, la madre del maíz de los cinco colores, custodiada por dos formaciones de roca caliza llamadas *Tatei Waxieve* y *Tatei Yukavima* que representan la puerta sagrada de entrada al quinto mundo y el lugar donde el Sol se enfrenta cada noche contra la oscuridad para volver a nacer por el Cerro Quemado en *Wirikuta*.

Al sur, en el estado de Jalisco en la Isla de los Alacranes en el Lago de Chápala, se ubica *Xapawiyeme-Xapawiyemeta* que representa el lugar donde según la cosmovisión *wixarika* tocó tierra *Watakame*, enviado por *Takutsi Naakame* madre del universo después de la gran inundación¹⁷; al norte, en el estado de Durango en la comunidad O'dam se ubica el Cerro Gordo o *Hauxamanaka*, lugar sagrado donde el héroe mítico *Watakame* quedó varado con su canoa arrastrada por el diluvio en tiempos de la creación. En el centro, se localiza *Tee'kata*, lugar del fuego originario, se ubica en la Sierra del Nayar en el centro del territorio wixarika, en la cabecera municipal de Santa

¹⁷ “Son varias las versiones acerca del diluvio que los estudiosos de las culturas del Gran Nayar han podido registrar; muchas veces aparecen como parte de los mitos del origen del maíz, en otras ocasiones en el contexto de la creación del hombre y la mujer.” (Gutiérrez y Neurath, 2003: 318).

Catarina Cuexcomatitlán, municipio de Mezquitic en el estado de Jalisco; allí se concentran alrededor de 20,000 huicholes que habitan en localidades dispersas en aproximadamente 5,000 km² de sierra de acuerdo con Liffman (2012).

En los *neixas* o rituales, los wixaritari reproducen de diversas maneras el conocimiento que tienen de su territorio, su relación con la naturaleza y del universo. En las peregrinaciones a los *kakajyarita*, el objetivo es pedir por la continuidad de la vida en el planeta, en “una dicotomía entre el periodo de lluvias y de secas, caracterizada cada una por determinadas deidades y mitos, lo que marca el carácter de una epopeya de tintes cósmicos entre las dioses del agua dirigidas por *Nakawe*, en contra del Padre Sol” (Gutiérrez, 2010: 38). La morada de *Takutsi Nakawe* se localiza en la parte de abajo en *Haramara* lugar donde se inicia la gesta universal; por otro lado, la parte de arriba, en una cueva localizada en el Cerro Quemado, se asocia con el cielo y es el lugar en que el Sol emerge victorioso después de lucha diaria con las deidades de abajo (figura 2.37).

Los wixaritari, consideran la creación en sentido levógiro que representa el paso del Sol en un día y el ciclo solar anual, el recorrido este-cenit-oeste, equivale al recorrido sur-cenit-norte. En la cosmovisión *wixarika*, la creación del mundo se representa por lo saltos que realizó *Tatemari* (figura 3.2), el cual tuvo inicio en la parte de abajo en *Haramara*, de allí se desplazó hacia el sur a *Xapavilleme*, después subió a *Wirikuta* hacia el este y posteriormente se dirigió hacia la derecha al norte a *Hauxamanaka* y terminó en el centro en *Tee'kata*. Este recorrido se representa en los distintos rituales *neixas*, las danzas levóginas de los huicholes configuran el territorio en función de categorías espaciales que determinan la organización del territorio (Gutiérrez, 2010).

Un año solar se divide en dos periodos, la temporada de lluvias asociada a la noche, la oscuridad, lo femenino, la fertilidad, el agua y la Luna; inicia a principios de junio y termina en los últimos días de septiembre; y la temporada de secas, asociada a la luz, el Sol, el fuego, la Tierra, el día, la creación y lo masculino; durante este periodo se realizan los rituales de mayor importancia como la peregrinación a *Wirikuta* para ayudar al Sol en su recorrido por el mundo de abajo con ceremonias y ofrendas depositadas en los lugares sagrados (*kakajyarita*), “al terminar las secas el Sol regresa al lugar de origen, a la oscuridad primaria. Por eso, el equinoccio de otoño se equipara al nadir, porque el Sol hace su recorrido por el inframundo, por abajo, y en esa fecha se conmemora la celebración de *mawarixa'*” (Gutiérrez, 2010: 110).

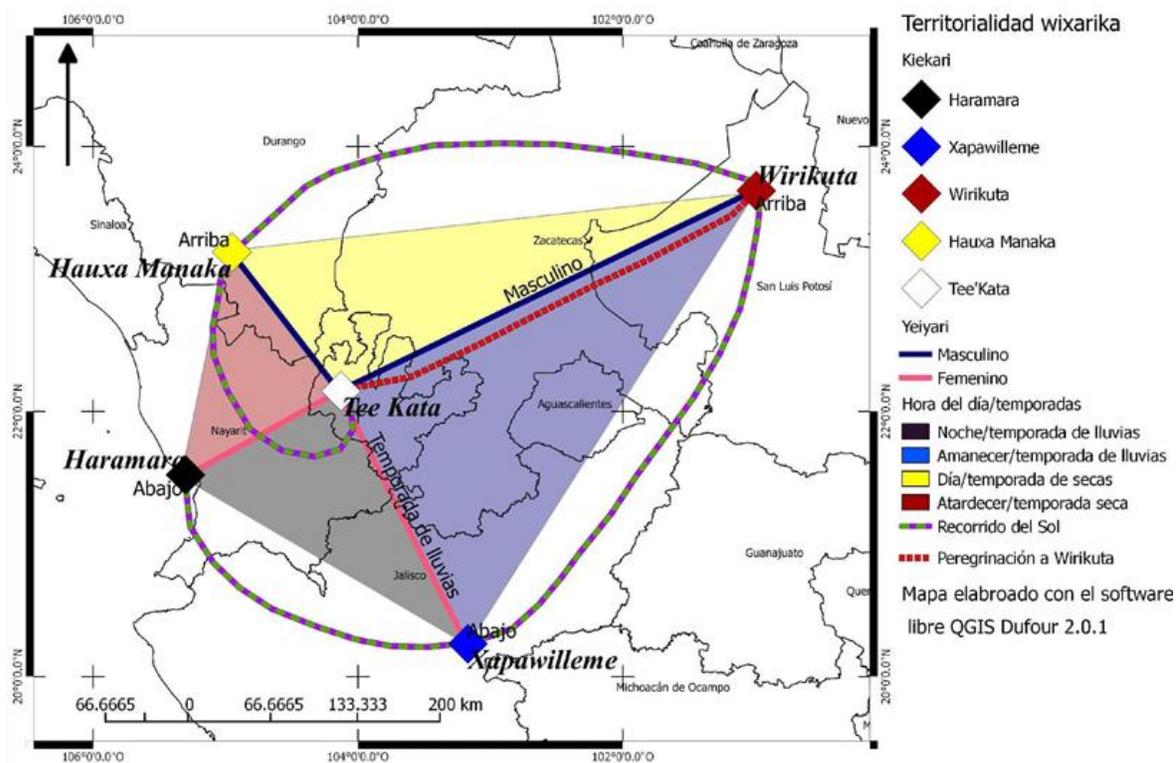


Figura 3.2 Territorialidad Wixarika.

Fuente: elaborado con base en Gutiérrez, 2010; Liffman, 2012; y Datos vectoriales: INEGI, 2014

Así como el este representa el día y el oeste la noche, el sur es el amanecer, se relaciona con lo femenino y representa el agua en correspondencia con su localización en el Lago de Chápala en Jalisco; el norte es el atardecer de carácter masculino relacionado con el fuego y lo seco y está representado por el Cerro Gordo en Durango. Sur y norte se convierten en umbrales entre el día y la noche: “el recorrido diario del sol expresa una asociación con los polos este-adelante *versus* poniente-atrás; el anual con los ejes sur-cenit-norte” (Gutiérrez, 2010: 111).

En esta configuración del territorio, el número cinco es clave en la creación y representación del mundo, es el universo terminado donde cada extremo representa un color (figuras 3.1 y 3.2), el este es rojo, el oeste negro, el sur es azul, el norte amarillo y el centro de color blanco. Del mismo modo, existen cinco tipos de venados, cinco tipos de peyotes y cinco tipos de maíz, el amarillo llamado *tamaxime*, el azul o negro *yawime*, el blanco, *tusame*, el morado *tailawime* y el pintito, *chinawime* (Gutiérrez 2010). A partir de la clasificación de los colores, los lugares adquieren significado e identidad, se relacionan con lo masculino y lo femenino, el oeste y el sur identificados con el negro y azul respectivamente corresponden al sexo femenino y la

temporada de lluvias sinónimo de fertilidad; mientras que el este y el norte, rojo y amarillo, representan al sexo masculino identificado con el día, el atardecer y la época de secas.

Otro elemento de interés en la cosmovisión *wixarika* para la Geografía Cultural es la artesanía, principalmente las jícaras que representan el mundo como un “terraplén circular flotando en el centro de una masa de agua, asociada con la matriz primordial de *Takutsi Nakawe*” (Gutiérrez, 2010: 106). *Takutsi Nakawe* “Nuestra Abuela Carne Vieja”, identificada como la deidad más antigua que existe en el universo, también es considerada la primera gobernante y chamana-cantadora” (Neurath y Pacheco, s/f), a quien los huicholes le temen y la respetan, acuden a su mundo en el oeste en *Haramara* a dejar ofrendas, pero también van hacia el este a los lugares de la creación universal como *Tatei Matinieiri* (Nuestra Madre que Ve) localizado en el camino hacia *Wirikuta*.

El agua es uno de los principales elementos de la “religión *wixarika*” y su unión con la Tierra se representa en las jícaras votivas que a su vez representan lugares sagrados. Mircea Eliade (1981) define al “lugar sagrado” como una ruptura que existe en el mundo homogéneo carente de significado, lo sagrado representa una vía de comunicación entre el cielo, la tierra y el mundo subterráneo, tal como se expresa en el mundo *wixarika* quienes localizan su *axis mundi* en *Tee’kata* donde nace el Sol y se distribuyen las principales localidades *wixarika*: “alrededor de este eje cósmico se extiende el «Mundo» (nuestro mundo); por consiguiente, el eje se encuentra en el «medio», en el «ombligo de la Tierra», es el Centro del Mundo” (Eliade, 1981: 25).

Para llegar a los lugares sagrados, los *wixaritari* han marcado el territorio por medio de hierofanías, “las hierofanías anulan la homogeneidad del espacio y revelan un «punto fijo»” (Eliade, 1981: 20). A partir de visiones durante las peregrinaciones, los lugares se institucionalizan y adquieren significados. Estos, se conocen con el nombre de *kakariyarita* o “ancestro divino-lugar”, que representan “geosímbolos” (Giménez, 2005). Esto lo tengo entendido como un lugar con características biológicas y geomorfológicas de importancia en la creación del mundo *wixarika*, el agua y la montaña, son elementos que los *wixaritari* utilizan para fundamentar su identidad como pueblo y delimitar su territorio. Los lugares sagrados son lugares donde se comunican con sus ancestros y acuden a ellos a dejar ofrenda después de haber pedido algo a las deidades en ceremonia. La montaña representa un lugar de comunicación con las deidades cuando se hace ceremonia en ella, sin ceremonia el lugar se muere, esto es una ontología de alimentación geográfica con sangre/agua, por lo que se tiene la obligación de rendirle culto.

Eliade (1981) denomina “hierofanía” a la expresión de lo sagrado en el espacio, vía la revelación de un lugar por el conocimiento onírico y visionario. Por ejemplo, los lugares visitados por los *wixaritari* durante sus peregrinaciones, representan el templo de una o más deidades, revelados a los *maru'akame* en los sueños o a través de una experiencia visionaria en ceremonia; en ese contexto, la naturaleza en su totalidad se representa como una “sacralidad cósmica” -dice el autor de lo *Sagrado y lo Profano*-, el universo es un todo, que se convierte en hierofanía por solo unos minutos, la inestabilidad del estado ancestral en ceremonia es necesario para no consumir al actor ritual:

Los *wixaritari* van a dejar las ofrendas en las que se entrega la sangre de *maxa* o *Tamatsi* (venado) asegurando la continuidad de la vida. Son el espacio a donde los *wixaritari* piden y agradecen la vida en que se vivifican de acuerdo a su tradición a los niños, lugares de donde se trae agua sagrada para proteger y mantener con vida a los animales domésticos, donde se piden favores, se da gracias por las buenas cosechas y por la salud de la familia, la comunidad y la humanidad. De ahí se trae el agua sagrada para salvar la vida y renovarla, bendiciendo y protegiendo al pueblo *wixarika* y al mundo. (Neurath, 2003:43)

Para comprender la territorialidad *wixarika* con base en la Geografía Cultural, se necesita de la identificación de las categorías de representación espacial que los *wixaritari* utilizan en la construcción y apropiación de su territorio, así como el significado que le asignan al mismo y el apego emocional que justifican las demandas de conservación. Trasladar la interpretación que la Antropología ha hecho de la territorialidad *wixarika* hacia la Geografía, considera las relaciones espaciales de los *wixaritari* como el resultado del conocimiento natural y cultural que tienen de su territorio, conocimiento que ha sido heredado por generaciones durante cientos de años.

[...] los mitos son ricos por su contenido, el cual, por ser ejemplar, tiene un sentido, crea algo, anuncia alguna cosa[...] La función de historia ejemplar que los mitos tienen se percibe además en la necesidad que el hombre arcaico siente de mostrar las «pruebas» del acontecimiento registrado en el mito. (Eliade, 1972: 385)

En conclusión, en una sociedad como el pueblo *wixarika* persiste aun la relación sociedad-naturaleza de forma casi primigenia sin estar aislado del mundo moderno y capitalista. Los *wixaritari* han logrado insertarse en la realidad globalizada para levantar su voz y expresar sus derechos sobre el territorio para rendirle culto a sus lugares sagrados que intervienen en la continuidad de la vida en la Tierra. Los *wixaritari* mantienen el equilibrio del mundo a través de la

práctica ritual, en él, refrendan su compromiso con los ancestros, deidades identificadas con elementos naturales y humanos.

3.1.2 La Peregrinación a Wirikuta

Con el propósito de ayudar al Sol para nacer nuevamente, los *wixaritari* peregrinan al desierto de *Wirikuta* entre octubre y marzo, casi a la mitad del otoño y finales del invierno. Los encargados, denominados “jicareros” o *xuku'r'kate* de los *tukipa* o centros ceremoniales, dejan sus hogares en la Sierra Madre Occidental en los estados de Jalisco, Nayarit y Zacatecas para encontrarse con sus ancestros en el desierto de *Wirikuta* en el estado de San Luis Potosí, localizado aproximadamente a 500 kilómetros de distancia que, hace unos cincuenta años todavía se recorrían a pie; hoy en día se realiza a bordo de autobuses y camionetas¹⁸.

Los *xirikite* se constituyen por personas que comparten lazos consanguíneos, abuelos, padres e hijos; tías, tíos, primos y primas, además de los esposos y las esposas de cada integrante de la familia central; los hombres y mujeres antes del matrimonio pertenecen a un solo patio familiar –al paterno- y posterior al matrimonio pertenecen también al de los suegros-, estos lazos familiares representan los lazos de ritualidad entre los *xirikis* que entretienen una red de líneas inmateriales que se conocen como *nanayari* abordadas en el apartado anterior y convergen en el *tukipa* alrededor del cual se establecen las viviendas y unen a las comunidades con los lugares sagrados.

Los *kalibueys* son veinte en total (Liffman, 2017)¹⁹ y constituyen el territorio huichol en la Sierra del Nayar, representan e integran los gobiernos tradicionales de los *wixaritari*: San Andrés Cohamiata (*Tateikiè*), Santa Catarina Cuexcomatitlán (*Tuapurie*), San Sebastián Teponahuatlán (*Want+a*) y Tuxpan de Bolaños (*Tutsipa*) en Jalisco; y Guadalupe Ocotán (*Xatsitsarie*) en Nayarit; además de asentamientos localizados en Durango pertenecientes al *kalibuey* de San Andrés Cohamiata.

A continuación, nos referiremos a los peregrinos de San Andrés Cohamiata, de quienes se obtuvo el permiso a través de un cantador *wixaritari* para acompañarlos durante su peregrinación tradicional anual a *Wirikuta*, realizada en el mes de marzo de 2015.

¹⁸ Esto demuestra que los *wixaritari* no son un grupo hermético, sino que son capaces de incluir a su forma de vida elementos del mundo moderno o posmoderno.

¹⁹ Comunicación personal.

Para ir al desierto los peregrinos tienen que recibir el mensaje de las deidades a través de los sueños, ya sea por él mismo o a través de un *mará'akame* que sueña a quién tiene que ir para prevenir o curar algún mal familiar o de todo el pueblo; también cuando las deidades del desierto tienen hambre y sed o llega la sequía se comunican mediante mensajes oníricos y un *nixaritari* es elegido para llevar ofrendas.

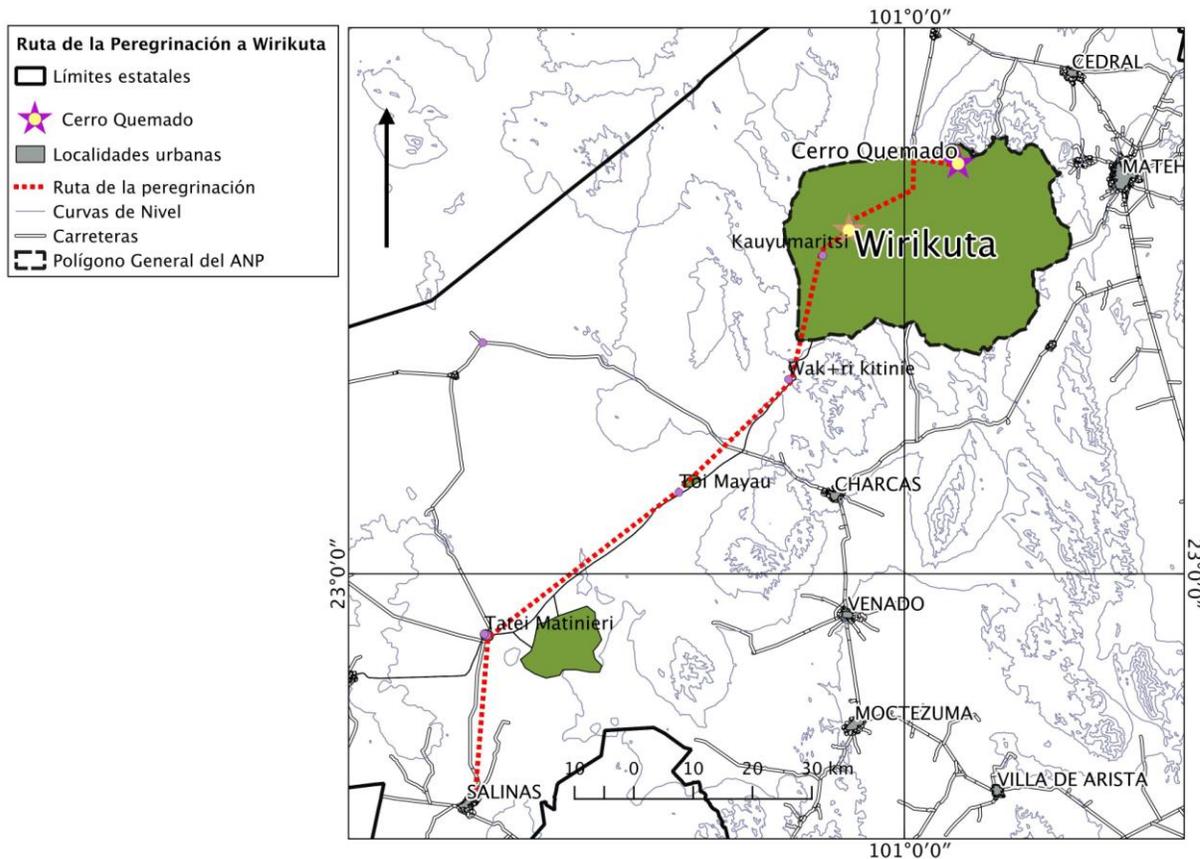


Figura 3.3 Ruta de la peregrinación a Wirikuta
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2014.

Los motivos son diversos; no obstante, la peregrinación recrea el origen del universo y el sostenimiento de la vida en la Tierra a partir de la invocación de los elementos primigenios de la naturaleza, agua, fuego, tierra y aire, seres ancestrales denominados “Hermanos Mayores”, Madres (Tatei) y abuelos (Tamatsima)²⁰ invocados para recrear el origen del mundo, la creación del todo,

²⁰ De acuerdo con Gutiérrez del Ángel (2010:94), omitiremos la palabra “Dios” para referirnos a las deidades huicholas y se utilizarán los términos deidad, ancestro, antepasado o abuelos, para hablar de los creadores del universo huichol: “Dejo de lado el concepto de Dios, pues los huicholes piensan que los creadores del universo son una parte sustancial de su naturaleza, y ellos como hombres son parte de esta naturaleza, pero transformados en seres humanos. Debe quedar claro que las deidades tienen la facultad de transformar su identidad en varias y combinar diferentes, con especificidades que corresponden con algún proceso agrícola en particular. Ahora bien, la importancia

el “Relato del origen del Sol” y el viaje de la figura mítica *Tamatsi Kauyumari*, Nuestro Hermano Mayor Venado Azul para obtener bienestar y sabiduría.

Cada *xiriki* designa a sus peregrinos, quienes representan a los “Hermanos Mayores”, una comisión especial por comunidad está integrada por los *Tamatsima*, hombres de mayor edad y número de peregrinaciones, quienes dirigen las ceremonias y transportan a *Tatewari* durante el viaje, aunque sólo uno es designado como guardián del fuego y otro como *Nauxa*; este último es el encargado de iniciar el primer canto de la peregrinación, bendecir las ofrendas y pedir por el bienestar de los peregrinos a quienes al inicio mide con un lazo y los amarra simbólicamente con el propósito de mantener al grupo unido y que nadie se pierda en el camino. Enfilan en forma de flecha y salen del pueblo con dirección hacia el oriente, hacia donde nace el Sol, mientras el más anciano de la comunidad se queda para sostener el lazo que mantiene unido al grupo y canta durante todas las noches para ayudar a los peregrinos en su travesía:

Nuestra religión, nuestra costumbre es muy difícil para nosotros, es de mucho trabajo, nosotros debemos venir acá a visitar a nuestros ancestros, acá en el desierto,... nosotros tenemos que venir a traerles de comer, a ver por qué están tristes, acá en Wirikuta donde viven... nosotros debemos venir a hacer los trabajos acá a donde están, diferente a los demás, que van a la iglesia y rezan y ya, nosotros no, nosotros venimos acá al desierto, porque así nos enseñaron. (Palabras recuperadas en notas de campo de una conversación con un mara'akame wixarika en la peregrinación de marzo 2015)

Antes de partir, los peregrinos se despiden del abuelo fuego, dan una vuelta en sentido levógiro y arrojan maíz molido a las llamas para alimentar a *Tatewari*, con una rama limpian simbólicamente su cuerpo, la pasan por la cabeza, el pecho, la espalda, los brazos y las piernas, después la colocan al fuego apuntado hacia el oriente, en seguida, con la base del *muwieri* “varas ceremoniales” (Neurath, 2013) adornadas con plumas que permiten la comunicación con las deidades esparcen agua de una hoya sobre el fuego para bendecirlo.

La peregrinación tiene una duración aproximada de diez a quince días, considerando los preparativos en la Sierra del Nayar hasta su culminación en el Cerro Quemado en la Sierra de Catorce, comienza tres días antes de partir con el sacrificio de un toro en el crepúsculo vespertino y una danza que dura toda la noche. Al día siguiente, los peregrinos se purifican y consumen el caldo ceremonial hecho con el toro sacrificado, momento a partir del cual, el ayuno de los

que tiene para la etnología la peregrinación es precisamente que, en este evento, se observa un conjunto de transformaciones paradigmáticas bien determinadas.”

peregrinos se vuelve obligatorio y *Tatewari* es cuidado por los *kawiterus* o principales (Neurath, 2013: 133).

Durante la peregrinación los wixaritari acuden a distintos lugares con paisajes diversos y características particulares que los definen como sagrados; éstas, son imperceptibles para los no wixarika y destacan tres tipos: las montañas, los manantiales y las cuevas. Estos lugares representan la casa de los ancestros o al propio ancestro y se les denomina *kakaiyarita*. Cabe señalar que, no siempre son los mismos y cambian de ubicación según el *Kalibuey* al que pertenezcan los peregrinos, algunos ya no se visitan y otros se han incorporado recientemente, consolidando así una territorialidad ancestral.

El primer lugar a donde llegan al salir de su comunidad se conoce con el nombre de la Sierrita de Valparaíso, en un cerro sagrado llamado Cerro de La Estrella, localizado en el estado de Zacatecas. En los *kakaiyarita*, el paisaje y la vegetación poseen un significado ceremonial y nemotécnico representativo de un mapa que les permite a los wixaritari llegar a *Wirikuta* quienes conciben el paso por cinco puertas para llegar a la morada de *Kanyumari*. Para abrirlas, se debe pedir permiso a los guardianes de los lugares con la entrega de ofrendas. Éstas han sido registradas por investigadores como Medina-Miranda (2002), Ávalos (2009) y Tapia (2012). La primera se localiza en Jalisco, le llaman *H+rimukate mematabane* que quiere decir “donde están los que cuidan la Sierra o Serranos Corren Aquí”, ubicada en el municipio de Mezquitic al norte de Jalisco, allí se dejan flechas como ofrendas para abrir simbólicamente el camino.

La Segunda Puerta, ubicada en la localidad San Rafael en las afueras de Jalisco, la nombran *Maye tekuta* o “en la boca del León”, representa un lugar de purificación y sanación. Sin embargo, al igual que en *Makwipa* o Tercera Puerta la urbanización ha modificado el paisaje, *Maye tekuta* se encuentra a un lado de la carretera y *Makwipa* (o *Hai Kitenie*—puerta de la nube) frente a la central camionera de la ciudad de Zacatecas (Tapia, 2012). A pesar de tales modificaciones a su paisaje ritual, los *wixaritari* realizan los respectivos rezos y entregan velas para alumbrar simbólicamente el camino en la oscuridad en representación del Sol en su recorrido por el inframundo.

Las últimas dos puertas se ubican en San Luis Potosí; la cuarta es llamada *Kwix+’uveni*, traducida según Tapia (2012) como “lugar de águilas” y la quinta se llama *Wak+ri kitinie* o la “puerta de Tepehuan” que nombran el “lugar de los leones y los lobos” (información de campo), a partir de allí se llega a *Wirikuta*.

Después de cruzar la cuarta puerta, se lleva a cabo un ritual relevante, durante la ceremonia que dura toda la noche se invierte el nombre a las cosas y todo se vuelve su contrario o algo

diferente; el Sol representa al presidente en turno y se nombra como tal, el desierto se convierte en el mar y los autobuses en barcos que navegan sobre las olas, “a los hombres, mujeres, y a las mujeres hombre; los cigarros son popotes y el peyote es un mango; ellos no son huicholes, sino mexicanos. Cuando hablan entre sí todo lo dicen al revés” (Gutiérrez, 2010: 103). Esto lo hacen como forma de protección, pero además, como forma de control sobre lo que ven, sobre lo real; al renombrar el mundo, la realidad abstracta se entremezcla con la realidad concreta y el paisaje adquiere otro significado, los peregrinos entonces se preparan a entrar a otra dimensión, conscientes de la importancia del peregrinar y de su papel como partícipes de la dinámica de vida en la Tierra.



Figura 3.4 Quinta puerta
Fuente: trabajo de campo, 2015

Para Mircea Eliade (1976), la concepción del mundo por los llamados “pueblos pre-modernos” refiere a un mundo cerrado con límites establecidos²¹ y para su mantenimiento requiere que los seres que lo habitan realicen ciertos trabajos encomendados desde tiempos antiguos y actuales por las deidades para salvaguardar la vida. Los trabajos, en el caso de los wixaritari, consisten en la entrega de ofrendas como alimento a los dioses, las principales son el

²¹ Aunque no por eso significa que es finito y geométrico, la concepción de un “mundo cerrado” refiere a la conexión del ser humano con su mundo y el conocimiento que tiene de él a partir del cual es capaz de crearlo y recrearlo constantemente, una reciprocidad donde el wixaritari al pedir por su mundo pide por la Tierra en su conjunto.

maíz, la sangre, el agua, la carne de venado, velas, flechas y *xirikis* u ojos de dios. Si tales ofrendas no se entregan, corren el riesgo de que la enfermedad y la muerte lleguen a sus comunidades y termine con la vida de su pueblo, lo cual le reconoce un sentido y un significado a la conservación del territorio, porque si es destruido por la modernidad o la posmodernidad los *wixaritari* corren el riesgo de desaparecer.

Los peregrinos llegan a *Wirikuta* por Salinas de Hidalgo, poblado localizado al noroeste de San Luis Potosí; allí es un punto de reunión para aquellos que se encuentran fuera de sus comunidades, también allí se unen mestizos (nacionales y extranjeros) invitados por los *mará'akate* o *kawiterutsixi*, quienes aportan una cooperación monetaria. Para Liffman (2012), las actividades económicas y religiosas nunca han estado separadas, sino que forman parte de la ritualidad, los huicholes han aprendido a incorporar el mundo moderno para mantener su mundo; el dinero colectado es utilizado para cubrir los gastos de transporte, alimentación, compra de ofrendas como velas y animales para sacrificio aunque también se ofrendan monedas como símbolos sagrados.

Una vez reunidos todos, se dirigen rumbo al noreste por un camino semi-pavimentado²² en un viaje hacia el encuentro con los Hermanos Mayores, un recorrido para alimentar a las deidades. Después de algunos kilómetros de recorrido llegan a *Tatei Matinieri*, una zona de manantiales localizada en las afueras del poblado de Yoliat (figura 3.2). En el lugar, se realiza el primer acto ceremonial de entrada a *Wirikuta*; antes de cruzar el pueblo los *mará'akate* rezan e invocan a las deidades, unen los listones a las velas que simbolizan el compromiso del pueblo con el Sol y piden autorización para entrar a la casa de la “diosa madre de la lluvia... -también llamada- *Tatei N+’arimame* –Mensajera-” (Neurath, 2013: 134). A los iniciados se les vendan los ojos para protegerlos de la intensa luz de *Wirikuta* y en forma de flecha caminan por aproximadamente dos kilómetros, aquellos con más experiencia guían a los primerizos hasta la entrada al manantial, donde descubren los ojos y la realidad se les muestra por primera vez tal cual es.

Las ofrendas se dejan en tres manantiales, cada uno posee un significado distinto: el primero se asocia a la oscuridad, a la humedad, la fertilidad y lo femenino, se llama *Y+witayewa* y se traduce como “los que viven abajo” (Gutiérrez, 2010: 224), allí se dejan jícaras en representación del territorio. La jícara es la tierra que necesita agua para vivir, las jícaras son “representaciones de la tierra, se consideran órganos sexuales femeninos, que los dioses usan para

²² En esa ocasión con ciento cincuenta *wixaritari* y cincuenta mestizos como parte del Peregrinaje Tradicional Anual de la comunidad de San José que pertenece al *Kalibuey* de San Andrés Cohamiata.

procrear vida” (Neurath, 2013: 44), representan el cosmos, parte de lo particular a lo general, cuando piden en el microcosmos también lo hacen en el macrocosmos. Durante el rito, los jícareros colectan agua del manantial con sus manos y la derraman sobre las jícaras, simbolizando la llegada de las lluvias a la Sierra, de tal manera que “lo que sucede en el microcosmos del patio festivo (o de la jícara) también sucede en el macrocosmos.” (Neurath, 2013: 43), representa, una recursividad o semblanza icónica entre escalas como rasgo fundamental de la territorialidad wixarika.

Las principales ofrendas que se dejan son: maíz para pedir por las cosechas, *tsik+rite* u ojos de dios en representación del territorio, velas con listones que simbolizan los compromisos y la luz en el camino, agua traída de *Hara Mara* y de la sierra que completa el ciclo hidrológico (figura 3.1). Los actos de purificación consisten en tomar agua con una jícara y con los *muvieri* la arrojan a los presentes en la cabeza, en los ojos, el cuello, el pecho, las muñecas, las rodillas y los pies, además dejan sangre de venado y carne de toro (Gutiérrez, 2010).



Figura 3.5 Ofrendas en Tatei Matinieri
Fuente: trabajo de campo, 2015

El segundo manantial, en el que entregan ofrendas se llama *Kawitsata*, se traduce como “lo que hace camino” (Gutiérrez, 2010). *Kawi* es un gusano que deja huella en el polvo, como un peyotero o una narrativa; allí encienden una vela para alumbrar el recorrido y dejan flechas para abrirlo, atravesar la realidad y poder llegar al *Kanyumari*, “las flechas votivas son armas que los dioses usan para la cacería del venado. Las plumas sirven para transportarlas.” (Neurath, 2013: 44). La flecha es el símbolo de “lo que atraviesa” y se asocia al recorrido del Sol, de *Hara Mara* al desierto, son vehículos que transportan mensajes codificados a los ancestros deificados.

El tercer manantial representa al Sol en su etapa madura: *Tatutsi Maxakwaxi* “Nuestro Bisabuelo Cola de Venado” (Gutiérrez, 2010). En éste, a diferencia de los dos anteriores en los que se dejan ofrendas y se vierte agua de *Hara Mara* y de la Sierra, se recibe, los peregrinos llenan botellas de agua para transportarla a la Sierra y regar sus cultivos con ella, además de llevarla a *Hara Mara* y verterla en el mar, cumpliendo así el acto de reciprocidad entre lo húmedo y lo seco, entre la temporada de lluvias y la temporada de secas, simbolizan el ciclo del agua del océano a la desierto y del desierto al océano.

Los rituales que allí se realizan explican las categorías “masculino-femenino”, seco y húmedo, agua y Tierra; el fuego y el Sol están vinculados a la claridad del pensamiento y el entendimiento del mundo, lo húmedo y la oscuridad a lo femenino y a la lluvia, el caos y lo desconocido: “se aprecia a su vez que categorías empíricas como húmedo *versus* seco conllevan a categorías abstractas del tipo donador *versus* receptor: se confieren ofrendas y se reciben neófitos transformados que serán marcados con la insignia solar *uxa*” (Gutiérrez, 2010: 224-225). La *uxa* es una planta sagrada que utilizan los peregrinos para decorar sus rostros con figuras alusivas al Sol y significa que los iniciados pueden “entrar a la “meca” huichola y ostentar el poder que otorgan la pintura y las astas de venado” (Gutiérrez, 2010: 225); se lleva a cabo entonces un acto de relación donador-receptor, en donde los huicholes cumplen con ‘el costumbre’ y *Tau* el Sol les permite continuar la caminata.

Luego de cumplir con los trabajos ofrendados a la Madre Tierra continúan el recorrido hasta poco antes de oscurecer. Una vez que ubican el lugar para pernoctar, lo bendicen y lo limpian, las mujeres barren con escobas improvisadas de ramas poniendo especial cuidado en el lugar donde colocaran el fuego ceremonial *Tatewari*. Enseguida, colocan rocas en forma de círculo en el centro del claro y acomodan los leños; el *Nauxa* utiliza la brasa encendida y transportada desde la Sierra para establecer la conexión entre el fuego del desierto con el fuego ceremonial del *Kalibuey* en San Andrés Cohamiata y con cada lugar sagrado del territorio wixarika ubicados en los cuatro puntos cardinales; los morrales y las ofrendas son colocadas alrededor y se bendicen.

El campamento de los *wixaritari* consiste en plásticos desplegados sobre el suelo y debajo de las cobijas utilizadas para cubrirse del frío; las niñas y los niños ayudan alegremente con esmero y dedicación a su organización. El *kawiteru* dirige la ceremonia durante toda la noche, al final de cada canto todos hacen ruido, algunos silban, otros gritan y otros tocan sus instrumentos; después de los cantos, comienza la danza. El violín marca el ritmo, los pies golpean el suelo y simulan el

sonido de un tambor, el corazón de la Tierra resuena con las vibraciones de la danza. Se tocan cinco melodías y se realizan cinco cantos hasta el amanecer.

Antes de que *Tau* (el Sol) haga su aparición se detiene la música, se realizan rezos y se recorre el fuego en sentido contrario a las manecillas del reloj, se limpia simbólicamente el cuerpo con una rama de gobernadora y se coloca sobre el fuego con dirección este-oeste, los *kawiterus* y los *marakames* toman la olla de metal, introducen los *muwierite* y bendicen el fuego con el agua sagrada contenida en ella. Una vez que todos han realizado este rito, la caravana reinicia el viaje siguiendo las huellas de las deidades.

Afuera del automóvil, la temperatura rondaba los cero grados, la ansiada aparición del Sol postergaba su llegada, la noche parecía haber sido eterna, todo el tiempo fueron cantos y rezos, los wixaritari al ritmo del violín danzaron alrededor del fuego con paso apisonado ofrendando a Tatewari, al ritmo del corazón de la Tierra y del nuestro, la peregrinación comenzó a ser guiada por el hermano venado, íbamos camino a donde crece la planta del Sol, para pintar nuestros rostros y acceder al conocimiento milenario wixarika. (Notas de campo, marzo 2015)

Para llegar al siguiente punto, los peregrinos se dirigen hacia el oriente por una carretera desgastada hasta llegar a una desviación de terracería, desde donde se recorren casi diez kilómetros antes de llegar al pueblo de San Juan del Tuzal y después otros cinco kilómetros para llegar a la zona de manantiales. En el lugar, los *kawiterus* preparan las ofrendas (figura 3.6) mientras otros buscan y recolectan la *uxa*. Su preparación consiste en quitar la corteza de la raíz, y frotarla en una roca con agua de los manantiales para obtener una base amarilla con la que decoran su rostro.



Figura 3.6 Izquierda: Wixaritari obteniendo el colorante amarillo de la *uxa*; Derecha: peregrinos reunidos en Tuimaye'u.

Fuente: trabajo de campo, 2015.

El lugar se llama *Tuimaye'u* “donde nace *Tui*”; *Tui* es la *Uxa* planta que pinta amarillo, un arbusto de nombre científico “*Berberis trifoliolata*” (Tapia, 2012: 94) o también conocido como ‘agrito’. También allí crece un tipo de pasto que se introduce en el violín para mejorar el sonido; en ese lugar los huicholes revelados por una visión onírica se convierten en violinistas.

En el lugar, de acuerdo con Ávalos (2009), existen nueve manantiales, aunque no todos son considerados sagrados y solo se dejan ofrendas en tres de ellos. En el primer manantial, se ofrenda a *Tatei N+'arimame* “Nuestra madre, la Mensajera de la Lluvia” (Neurath, 2013: 134), a quien se reza para que crezcan las plantas y los animales estén sanos. Las ofrendas que se entregan son velas con listones, *xirikis*, jícaras votivas, *teparis*²³, sangre del toro sacrificado, monedas de diferentes denominaciones y plumas de águila o halcón para transportar los mensajes. Anteriormente las ofrendas se arrojaban al afluente, pero debido al grado de contaminación ahora se colocan en las orillas (figura 3.7). En el lugar, se pide por la lluvia, la siembra y los animales, para que el ganado crezca y puedan alimentarse de ellos.

Al finalizar cada acto ceremonial, se realizan rezos de agradecimiento y bendición, con una jícara recolectan agua del manantial y los *mar'a'akames* bendicen a los presentes, primero entregan y después reciben, cumpliendo así la reciprocidad entre lo húmedo y lo seco, entre la luz y la oscuridad, lo humano y lo no humano. El agua se utiliza para limpiar y dar claridad, la vierten sobre la cabeza para apaciguar los pensamientos, la esparcen en los ojos para limpiar la vista y poder ver mejor, así como en las muñecas con lo que simbolizan la purificación del espíritu, a algunos, el *mar'a'akame* sorbe agua y después la sopla en el pecho de las personas para alejar los males.



Figura 3.7 Ofrendas en *Tuimaye'u*
Fuente: trabajo de campo

²³ “Piedra –*roca*- circular de sacrificio que generalmente, lleva una decoración de grabados” (Neurath, 2013: 135).

En el segundo manantial, se ofrenda a *Tamatsi Kauyumari*, “Nuestro Hermano Mayor Kauyumari”. En el lugar el ritual es similar al anterior, se reza y se entregan las ofrendas, después reciben el agua sagrada con la que bendicen a los presentes. En esta ocasión se dejó una figura de venado (figura 3.8) con monedas pegadas al cuerpo.



Figura 3.8 Izquierda: Ofrenda a Kauyumari; Derecha: ofrenda a Parietsika
Fuente: trabajo de campo, 2015

En el tercer manantial, se ofrendó a *Tamatsi Parietsika*, “Nuestro Hermano Mayor que Camina en el Amanecer” (Neurath, 2013: 134); en el lugar el agua es intermitente, es un pequeño orificio en la roca caliza en la que los huicholes dejan las ofrendas; además, se fuma tabaco ceremonial o *macuchi* y el humo es soplado dentro de la pequeña cueva (la geomorfología del lugar indica que en ocasiones se inunda), se coloca la imagen de San José y se les permite a los mestizos acercarse (figura 3.8).

La Quinta Puerta o “La Puerta de Entrada” *Wak+ri Kitinie* se localiza en la base de un cerro conocido como “Cerro La Nariz” donde se ubica un manantial que alimenta una represa; el lugar se encuentra protegido con alambre y malla ciclónica; hacia el oriente se observa la Sierra de Catorce que destaca entre dos formaciones de lomeríos que simulan una puerta (figura 3.4); en el lugar, existen unas cuevas que se asocian al lugar donde habitan los guardianes del desierto, los lobos y los leones (notas de campo, 2015), a donde solo cinco huicholes ascienden a dejarlas. Los que se quedan en la base sacrifican un borrego y bendicen con su sangre los *muwieri* para poder entrar a *Wirikuta*; dicho sacrificio busca distraer y apaciguar a los guardianes del lugar mediante la entrega de alimento sagrado.

Nosotros debemos sacrificar al animal y dejar su carne para que coman los guardianes, así mientras ellos comen, nosotros podemos pasar...si, y como ya comieron, nos van a dejar pasar y estar

tranquilos, ya no nos asustarán cuando estemos mareados, porque si no cuando uno come medicina te puedes asustar, así como si estas sentado así, puedes ver pasar una víbora pero ya no te va a asustar... nos dan permiso de pasar porque les trajimos eso de comer. (Palabras recuperadas de Asención López, notas de campo 2015)



Figura 3.9 Sacrificio del borrego
Fuente: trabajo de campo, marzo 2015.

Durante el sacrificio del borrego los *kawiterus* oran en voz alta, otros realizan cantos y el principal corta la yugular del animal, moja con la sangre el *muwieri* y bendice a los presentes (figura 3.9); otros la vierten en pequeñas botellas de plásticos en medio de cantos que reflejan dolor y nostalgia por el pasado; el llanto ceremonial simboliza y ofrenda la lluvia, representa el recuerdo que se tiene de aquellos que habitaron la Tierra en la antigüedad. Se recuerda a los Hermanos Mayores y se les agradece que les permitan estar allí; se cortan algunas espinas de un cactus sagrado llamado por ellos *paina* o “flecha de dios” (información de campo, 2015), que será utilizada en la cacería del venado para atravesar simbólicamente el corazón del Hermano Mayor *Kaanyumari*.



Figura 3.10 Sacrificio en Wak+ri Kitinie.
Fuente: trabajo de campo, 2015.

En *Wirikuta* la sangre es un elemento fundamental en las ofrendas; Liffman (2012: 103) en un lenguaje ceremonioso se refiere a *Wirikuta* como “lugar sangrado” en vez de “lugar sagrado”: “los huicholes consideran a *Wirikuta* como “una gobernancia (sitio de una jerarquía religiosa) donde uno <<debe presentarse en la presidencia con jícara firmadas en sangre con plumas>>”. El continuo derramamiento de sangre simboliza el sacrificio del ser humano a las deidades. Cuando sacrifican al borrego, lo hacen a lado del cactus con espinas que simulan flechas utilizadas para la caza del peyote²⁴. De las espinas de dicho cactus, los peregrinos desprenden una delgada membrana y la enrollan junto con tabaco ceremonial en hojas de maíz para colgarlas en sus sombreros y encontrar el *hikuri*. Una vez concluido el acto ceremonial, las camionetas se ponen en marcha y los peregrinos atraviesan la última puerta.

Después de recorrer algunos kilómetros, los peregrinos llegan a localidad de Presa Santa Gertrudis, un poblado en medio del desierto, con casas de adobe, y escuelas abandonadas, gente que cierra sus ventanas al ver llegar extraños y alguna que otra tienda abierta es el paisaje altiplanense que se observa. La camioneta en la que viajaba la familia a quien acompañaba se detuvo en una de ellas, compraron entre otras cosas cerveza; en el lugar un señor en silla de ruedas, me vendió dos puntas de flecha, según él, hechas por los Huachichiles, grupo que perteneció a los denominados chichimecas hace unos dos mil años antes hasta los Siglos XVI-XVII. Comentaba que rumbo al oriente se pueden encontrar bastantes y que a él se las llevan para venderlas a un precio de quince pesos a la gente que llega con los huicholes, como era nuestro caso. Preguntó si habían llegado –los Wixaritari- para traer la lluvia²⁵, mientras el encargado de la tienda recriminaba a uno de los peregrinos que a los huicholes los ayuda el gobierno, mientras los habitantes del desierto son olvidados de los programas de asistencia; no obstante, la respuesta fue la siguiente: “los huicholes venimos a pedir por la lluvia, para que llueva acá y en todos lados... los huicholes vamos a cambiar este mundo, ya verá” (notas de campo, 2015)²⁶.

Para llegar al *Kanyumari* se recorren trece kilómetros aproximados de camino en el desierto, en medio de una espesa vegetación de yucas, gobernadoras y mezquites, los vehículos avanzan

²⁴ Información recopilada en campo en marzo 2015: un joven wixarika me comentaba que en esa montaña existía un lugar que era la guarida de los lobos, y que por eso iban allá a dejar la ofrenda para que les permitieran pasar; no obstante, se aclara que la información aquí detallada respecto a los lugares donde se dejan ofrendas cambia según el patio familiar y el kalihuey al que se pertenece; existe la posibilidad de que otro huichol diga algo contrario o diferente, esto es parte de la percepción que se tiene del lugar, y es la forma en que ellos lo han traducido al español, forzados a explicar el mundo tal cual ellos lo perciben.

²⁵ La gente ha cambiado su percepción respecto a los huicholes, ahora los lugareños afirman que cuando van los huicholes al desierto, también llega la lluvia.

²⁶ Para Liffman, el ritual como territorialización y control del clima es algo cada vez más importante que ellos mismos reconocen.

sobre el terreno erosionado. En el lugar donde se instala el campamento se han construido con rocas dos círculos concéntricos (figura 3.11). En el más pequeño, el *Nauxa* con la brasa que los acompaña desde la Sierra, enciende el fuego y *Tatemari* reaparece, hacia el oeste, se observa la casa de *Tamatsi Kauyumari* y hacia el este Reu'unax+ (donde se quemó) el Cerro Quemado.

Antes de oscurecer, los patios familiares enciende su propio fuego, colocan alimentos alrededor y los bendicen, comen un poco de maíz (tortillas) y beben agua, principalmente los niños, los mayores mantienen el ayuno²⁷. Al finalizar la comida, las autoridades de los *xirikis* se reúnen en el fuego central y conversan respecto a los trabajos a realizar, así como de la presencia de los mestizos; un *nixaritari* comentó que tenían que bailar toda la noche para satisfacer a los Hermanos Mayores y que los *teimaris* tenían también que hacerlo, esa noche iba a llover y el viento también iba a soplar fuerte porque todos alrededor de *Tatemari* invocarían a las deidades.

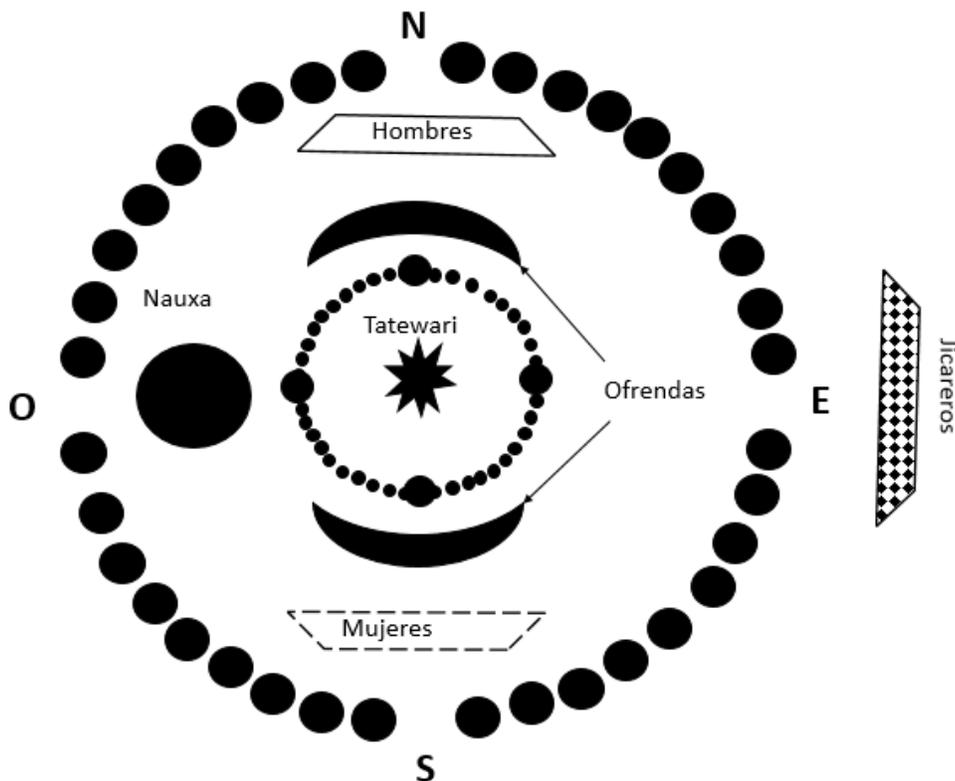


Figura 3.11 Representación del círculo ceremonial en el Kauyumari.
Fuente: elaboración con base en Gutiérrez, 2010 y trabajo de campo 2015.

²⁷ Cuando nos disponíamos a comer comenzó a llover, pero a pesar de la intensidad de la lluvia, el fuego no se consumió, al contrario, las llamas ardían con mayor fuerza como si tuviera vida y sólo necesitara de cantos para avivarse y arder en medio de la lluvia.

Cuando terminaron de hablar, el *Nauxa* inició la ceremonia con su canto, en tono muy bajo al principio y según avanzaba también la intensidad del mismo hasta terminar en una especie de aullido, un grito ensordecedor que hizo vibrar el pecho de los presentes y la danza comenzó.

El sonido de un violín y una pequeña guitarra marca el paso, los cantadores guían a sus familiares alrededor del fuego, reparten bendiciones y se colocan frente al *Nauxa* en dirección oeste del fuego, la danza entonces adquiere su propio ritmo, el cielo se nubló y los rayos y los relámpagos agitaron la oscuridad, el viento soplabla con intensidad, mientras los niños recorrían los fuegos familiares ofreciendo gajos de peyote bendecidos. Un *wixarika* me dice que las deidades están recibiendo con gusto las ofrendas y esa es la forma en que lo expresan.

La lluvia precipitaba por momentos con mayor y menor intensidad, la noche parecía interminable, el viento danzaba con ellos y un campo de energía cubría a los presentes mientras pedían por la Tierra y por la vida. Las danzas entonces adquieren un sentido, un significado que sólo el *wixaritari* conoce, al pedir por la lluvia en *Wirikuta* piden por la lluvia en la Tierra (la jícara es un modelo del mundo representativo de una recursividad escalar como principio importante de organización y representación lingüística del espacio), porque al igual que los cambios en los patrones del territorio que responden al *principio espacio-tiempo* donde “los cambios de corta duración afectan áreas pequeñas, mientras que cambios de larga duración afectan grandes extensiones” (Forman, 1995 –citado en García y Muñoz, 2002: 47), el autosacrificio de los *wixaritari* en la escala local en *Wirikuta* repercuten en la escala global.

Si bien la ciencia ha establecido como válidas las teorías del origen de la vida, con base en las leyes inquebrantables de la ciencias, los *wixaritari* tienen sus propias pruebas irrefutables de que el mundo es como ellos lo piensan y lo hacen no por recuperar algo, sino por mantenerlo; en los mitos huicholes se habla de las velas que sostienen el mundo; a *Wirikuta* van los huicholes para mantener encendida esa vela, la del fuego milenario... el Sol; a través del canto y la danza sincronizados con el ritmo de la Tierra en un vínculo ancestral, el *mara'akame* adquiere la capacidad de controlar los fenómenos atmosféricos, la lluvia y el viento y su intensidad varían según la intensidad del rito cual motor que obtuviera su fuerza desde lo más profundo de la Tierra expresado en el golpeteo de los pies contra el suelo, simulando el sonido de un tambor.

Los cambios de ritmo ejecutados por el violín influyen en la intensidad de la lluvia y a pesar de ello, el fuego continúa encendido y sin muestras de sofocarse, la danza y los cantos continúan hasta que el guardián del fuego realiza el acto de colocar una cama al fuego para que descanse. Este rito consiste en levantar las brasas y colocar un tronco debajo de él, acontecimiento que

marca el declive de la ceremonia, es entonces que la música y la danza se detienen, y como si ellos lo propiciaran, las nubes se disipan por un momento y la Luna en cuarto menguante hace su aparición junto a Venus, la estrella de la mañana; los gritos como si fueran lobos aullando se escuchan con furor, reflejando la ancestralidad del pueblo wixarika y una vez más el silencio; después de unos minutos con un tenue canto inician los rezos y las bendiciones. Los *mará'akames*, entre el llanto y el trance por la ingesta de peyote, giran su *muwieri* sobre las cabezas de todos los *Hikurikate* y fuman *macuchí*²⁸, lo comparten con sus *teukarima* (abuelo/nieto-compañeros rituales), después se despiden del fuego y se preparan para partir a la cacería, en una fila en forma de flecha caminan hacia el oriente a encontrarse con el venado.

Después de haber caminado por casi una hora la flecha se detiene cuando los *Kuxupurite* o *Tamatsima* encuentran a la familia venado, constituida según establece Gutiérrez del Ángel (2010: 106) por cinco peyotes, “1) *yawei hikuli*, el peyote de *Kanyumari*; 2) *nierika hikuli*, el centro de los peyotes y el más importante; 3) *maxa hikuli*, es el peyote-venado al que le dan cacería, entregado por sus familiares para que los hombres <<encuentren su vida>>; 4) *tatei hikuli*, la madre de los peyotes *Kiewimuka*, indispensable por ser el utilizado para darle cacería al venado; y 5) *hikuli haimutiyu*, el de mayor tamaño que representa al abuelo de todos los peyotes”. Si los huicholes no encuentran esta familia de *hikulis* no pueden comenzar la cacería y la peregrinación fracasa porque significa que las deidades no están satisfechas y grandes males llegarán a la población, en cambio si la encuentran, la peregrinación ha tenido éxito y la cacería puede comenzar.

Los patios familiares se separan y levantan un altar en el lugar donde encuentran la primera familia de peyotes, esto puede ser en la base de una Yuca (figura 3.12). Los *Hikurikate* o cazadores de peyote, envuelven tabaco y las membranas del cactus *paina* en hojas de maíz y las amarran a sus muñecas y a sus sombreros para “ver” el lugar donde se encuentra el *bikuri*²⁹. Los *Hikurikate* se dispersan en el desierto y la caza se prolonga por tiempo indeterminado, hasta que vuelven a reunirse en torno al altar familiar en la base de la Yuca; allí todos depositan los *bikuris* que han cortado, el *mará'akame* los bendice y posteriormente preparan las ofrendas.

Alrededor de la Yuca, cada *mará'akame* y jicarero coloca sus ofrendas; éstas consisten en flechas, sangre, maíz, autos de juguete (para que las deidades tengan conocimiento de que se viaja en automóvil), cuernos de venado, cruces con monedas, chaquira, tabaco, copal, espejos y xirikis,

²⁸ Tabaco que se fuma en hojas de maíz y exclusivo para las ceremonias.

²⁹ Se observó cómo los cazadores encontraban venados enterrados en lugares donde parece no haber nada, ellos entierran su cuchillo y cortan un peyote.

además, se colocan jícaras con los peyotes recién cortados y se reúnen en círculo, comienzan las oraciones y el llanto ceremonial invita a los hermanos mayores a congregarse en el lugar y consumir los alimentos sagrados para saciar su hambre. Después de los cantos y las bendiciones familiares, los cantadores se reúnen en el altar comunitario donde vuelven a rezar y a bendecir a los presentes. Una vez hecho esto, continúa la danza, todo es gozo y alegría; los *wixaritari*, contentos por estar en el lugar de sus ancestros, bailan con frenesí a paso firme y con un ritmo sincronizado, las deidades satisfechas responden con la lluvia que comienza a precipitar (figura 3.12).



Figura 3.12 Izquierda: ofrendas a las deidades del desierto, representación del axis mundi; Derecha: regreso y celebración de la cacería

Fuente: trabajo de campo, 2015

Al terminar los rezos, los *wixaritari* se vuelven a formar en forma de flecha y regresan al campamento. Los *bikuris* recolectados se presentan a *Tatewari* y se danza alrededor del fuego, a continuación las familias se dirigen hacia el *Kanyumarietsie* (lugar donde habita *Kanyumari*) y donde se ha construido un altar para colocar las ofrendas; entre ellas, el esparcimiento de sangre y la entrega del peyote *kanyumarie yawei hikuli*. Se realizan rezos de manera individual y colectiva, la lluvia precipita en señal de que el “Gran Hermano Venado Azul” está satisfecho y el objetivo de la peregrinación ha sido cumplido.

De nuevo en el campamento, los *mara'akames*, de una botella de plástico arrojan agua a las manos para limpiar el rostro en señal de que la ceremonia de la caza del peyote ha terminado, a partir de ese momento se puede descansar, comer y beber agua; por ahora las deidades están satisfechas y la lluvia y la salud llegarán a sus pueblos en la Sierra del Nayar. Sólo una comisión sube al Cerro Quemado Reu'unax+ a dejar las ofrendas y pedir por todos los peregrinos.

Después del momento descrito la lluvia cesó, las nubes se desvanecieron y la temperatura se mantuvo estable como si también el desierto descansara junto con los huicholes, sólo el *Nauxa* y los *Kaniterus* se quedaron a cuidar el fuego, todos los demás durmieron. Por la mañana, apenas salió el Sol se levantó el campamento, y los *wixaritari* comisionados se dispusieron a subir a la cima del Cerro Quemado. Anteriormente, lo hacían a pie por la ladera poniente de la Sierra de Catorce siguiendo el curso de un valle conocido por los lugareños como “La Cañada de los Colores”; en esta ruta tradicional se dejaban ofrendas en dos cuevas y en un ojo de agua que se encuentra a mitad de la montaña sellado con cemento por los ejidatarios con la intención de apropiarse del agua; aun así, se encuentran ofrendas en el lugar, el ascenso por esta ruta es complicado razón por la que ahora llegan por Real de Catorce y el recorrido se hace en pocas horas.

Antes de llegar a la cima del Cerro Quemado, en el parteaguas está construido un círculo ritual donde se llevan a cabo ceremonias como la realizada en 2012 con más de 600 cantadores de todas las localidades del pueblo huichol que dejaron de lado las diferencias socio-territoriales y se unieron con el fin único de salvaguardar a la Madre Tierra. Allí, el grupo comisionado realizó los rezos de agradecimiento, después, ascendieron a la cima, donde se encuentra una Capilla erigida a *Tau*, se agradece a las deidades que les permitieron llegar hasta ese punto sin sufrir ningún mal; por último, solicitan permiso y la bendición para regresar a sus hogares en la Sierra del Nayar, encienden una vela como símbolo del triunfo del Sol sobre la oscuridad y la continuidad de la vida en la Tierra, dan media vuelta y descienden por la ladera de regreso a sus comunidades.

3.1.3 Mito y Rito: “el costumbre” o *yeiyari*

*La finalidad del ritual y de la religión es “vivir”,
no comprender ni ordenar el mundo.
El arte ritual es parte de los “medios de expresión del culto” y, como tal,
se encuentra en el mismo nivel analítico que cantos y danzas... No existen seres “sobrenaturales”,
solamente objetos de la naturaleza dotados de fuerzas especiales (Neurath, 2013: 42-43)*

Para los *wixaritari* el universo es una "gran casa" y el territorio un macro-cuerpo humano (figura 3.14); los dos se entienden como *kiekari*; en él, los lugares naturales son identificados con deidades denominados ancestros o “hermanos mayores”. Estos lugares además de representar una deidad, también delimitan el territorio y marcan los confines del mundo, “el universo es un inmenso ser vivo, un “macrobios” en el seno del cual todas las partes están en correspondencia las unas con las otras” (Schwarz, 2008: 90). El mito de la creación del universo *wixarika* establece que en un principio todo estaba unido, todo era agua, la oscuridad reinaba y en él vivían las deidades más

antiguas, los “hermanos mayores” quienes peregrinaron por primera vez en busca del Sol a *Paritek+a* el Cerro Quemado o “Cerro del amanecer” en *Wirikuta*.

En esta primera peregrinación de jicareros (*xukuri+kate*), algunos perecieron de hambre, sed y cansancio, transformándose en elementos de la naturaleza como ríos, manantiales, cerros, cuevas y plantas como el *kieri* y el *bikuri*. Bajo esta visión del mundo, los lugares no son creados o producidos por el hombre, sólo son identificados y nombrados por los mensajes oníricos de las deidades y transmitidos mediante el canto:

[...] el mito no puede transmitirse más que por el verbo, es decir, de boca en boca; es la expresión del verbo creador [*se danza, se camina, que junto con los objetos rituales forja una narrativa multisensorial*]. Expresa siempre el origen de algo, de cómo vinieron a la existencia el cosmos, el hombre, etc.; remite a un tiempo primordial, al cual se refiere sin cesar como la matriz de todos los tiempo presentes. En el mito los nombres de los dioses ocupan el lugar de los conceptos. (Schwarz, 2008: 80)

Al igual que la ciencia descubre conceptos nuevos bajo la comprobación de hipótesis y postulados para entender el mundo, los *wixaritari* descubren y nombran nuevas deidades insertas en el espacio intangible; por ejemplo, durante las peregrinaciones, ocurre que se dejan ofrendas y se realizan rezos en lugares en los que nunca se habían realizado, a razón de que la deidad que es o habita en un determinado lugar se comunica con el cantador principal y le dice su nombre y el lugar exacto donde tienen que dejar las ofrendas. Eliade (1981) interpreta a lo sagrado como una ruptura en lo profano, una irrupción en lo profano; con los *wixaritari* ocurre lo contrario, lo profano irrumpe en lo sagrado, el hombre profano descubre lo sagrado en lo natural a partir de una lectura hermenéutica de la realidad.

En el mito, los *wixaritari* fueron los únicos que lograron llegar al final de la peregrinación y cumplir con los trabajos encomendados por *Tatewari* para traer la luz al mundo y por eso, año con año tienen que recrear esa peregrinación primigenia bajo lo que le llaman el *jeiyari* o “el costumbre”, sinónimo de religión y/o cultura, pero a diferencia de estos “el costumbre” es algo que se vive, un espacio vivido en el que el individuo se vuelve parte del todo y el todo parte de él, en donde la importancia del peregrino radica en la preservación de la vida:

El mito es pues un modelo paradójico y complejo, radicalmente diferente de la ideología lógica, unitaria y simplista. Para comprenderlo hay que vivirlo, puesto que se trata de una experiencia total que toca todos los constituyentes del ser (conscientes e inconscientes); mientras que para la ideología es suficiente razonar, porque ella es de naturaleza únicamente intelectual. (Schwarz, 2008: 82)

Con razón, los *wixaritari* se ostentan como los portadores de una cultura milenaria, única, que los posiciona en un rango superior de civilidad que los mestizos, quienes nunca han portado *el* *costumbre* y no ofrendan a las deidades por la luz del Sol que reciben. En la peregrinación, los *bikurikate* se convierten en “hombres-dioses” y recrean el mito fundacional (Neurath, s/f), a través del auto sacrificio adquieren el conocimiento milenario heredado por sus ancestros *Takutsi Nakawe* “Nuestra Abuela Carne Vieja”, identificada como el ser más antiguo del universo y primera *mará'akame*, que junto con *Tatewari* el “Abuelo fuego” y *Kanyumari* El Gran “Hermano Venado Azul” hicieron posible la vida en la Tierra; estas deidades representan los primeros seres del gran universo huichol que se expresan en el paisaje, las deidades son el paisaje, habitan en las montañas y son las montañas, son la Sierra y el mar, las plantas y los animales como el peyote, el alacrán y la serpiente.

La serpiente se identifica con el mar y el mar con el inframundo; éste es una gran serpiente que viaja por debajo de la superficie hasta *Wirikuta* y emerge de una cueva en el Cerro Quemado (figura 3.13), donde se reúnen todas las deidades y se comunican con los cantadores para transmitir sus conocimientos. *Wirikuta* se identifica con el mundo de arriba y ocupa el lugar de la cabeza en la concepción territorial del mundo como cuerpo humano, por eso allá se va en búsqueda de sabiduría.

3.2 El mito fundacional wixarika

La aparición de un primer elemento sólido o rocoso en la Tierra es una idea extendida en el mundo mesoamericano, puede ser un cerro o una isla que simboliza el núcleo del universo emergido del agua y de la oscuridad para crear la vida. En la percepción del mundo *wixarika*, el mito es una realidad que les ayuda a explicar y estructurar el universo, donde cada elemento y lugar en la naturaleza posee un significado simbólico y representa una parte de la creación.

Nakawe se relaciona con el agua; *Kanyumarie* con los animales y las plantas; y *Tatewari* el fuego con el mundo sólido. Cuando *Tatewari* hace su aparición, el mundo comienza a solidificarse, primero surge el centro *Tea'kata* de donde emerge, identificado como el *Axis mundi wixarika*; de allí, *Tatewari* salta hacia a los cuatro puntos cardinales, primero hacia el oeste donde solidifica la primera porción de tierra en el mundo *Hara Mara*; después salta hacia el sur a *Xapaniyeme* y luego a *Wirikuta* en el este y finalmente a *Hauxa Manaka* en el norte, antes de regresar a *Tea'kata*.

En cada salto solidifica una parte de la Tierra; al inicio, *Tatewari* crea el primer objeto sólido del mundo, una formación caliza localizada frente a la costa del puerto de San Blas en Nayarit de

nombre *Waxiene* que describe el “Lugar donde habita *Tatei Hara Mara*” la madre del mar. De allí, sale el primer viaje de los ancestros hacia el otro extremo del mundo en busca de *Tau* el Sol.

Para los *nixaritari*, los extremos oeste-este están unidos por lazos del tipo geográfico-cultural en una comunicación jerarquizada, en la que la relación naturaleza-naturaleza y sociedad-naturaleza representan elementos del mito de la creación. En la roca *Waxiene*, se crea la lluvia, en ella *Takutsi Nakame* se lanza de manera constante desde el origen de los tiempos contra la superficie para convertirse en lluvia al mismo tiempo que se convierte en la roca. *Waxiene* y *Nakame* son la misma deidad, el agua se convierte en roca y la roca en agua, “se arroja contra sí misma para convertirse en ella” (Neurath, s/f: 4), para posteriormente renacer en el extremo oriente en *Wirikuta* en forma de nubes a través de una cueva de nombre *Takutsi* (Gutiérrez, 2010) ubicada en las laderas del Cerro Quemado (imagen 3.13).

El oeste se relaciona con el lugar de los muertos y se identifica con el color negro y la oscuridad (*y+wita*) a ésta, se le denomina el “Lugar de la medianoche” (*T+karita*) y pertenece a la temporada de lluvias considerada la media noche del año solar; es el reino de los *T+karite* o “personas de media noche” y es una región de fertilidad que simboliza al órgano sexual femenino -categoría en la que también se encuentran las cuevas- (los ríos subterráneos y superficiales simbolizan las venas de los ancestros ofrendadas al mundo que conectan a todas las fuentes de agua con el mar).



Figura 3.13 Cueva Takutsi en el Cerro Quemado.

Fuente: trabajo de campo, 2014

En el otro extremo del mundo, se encuentra *Wirikuta*, lugar de luz y de sabiduría, es la cabeza en la que predomina el conocimiento y la claridad de pensamiento, alude al color rojo y al

Sol. En *Wirikuta* renacen las deidades del agua en forma de manantiales y serpientes, como las *haikuterixi* o “víboras de nube” que traen la lluvia, palabra que, dice Neurath (s/f) también significa “aliento” o “soplo de vida”. El mito huichol explica el mundo y cada actividad ritual esta sistemáticamente relacionada con el origen del mundo. La percepción del *wixaritari* es real y le ha permitido entender la relación que tienen con la Tierra y su participación como agentes partícipes del mantenimiento del mundo; el mito “expresa una verdad que revela la sacralidad, y esta irrupción de lo sagrado es lo que fundamenta realmente un mundo coherente, le da sentido y vitalidad.” (Schwarz, 2008: 82).

Por último y de acuerdo con Schwarz, el mito tiene cuatro funciones principales; la primera, la de establecer los tiempos originarios, bases del acontecer en el mundo reflejadas en la repetición del mito; la segunda, es una función práctica en tanto su relación con el rito, durante el rito, el tiempo y el espacio se fusionan y el instante se convierte en eternidad como se hizo en los orígenes y se sigue haciendo en nuestros días; la tercera recae en su importancia contra el devenir, contra el paso del tiempo y el fin de los mundos, en la recreación del mito se vence a la muerte y se sacraliza a la historia; y por último, busca despertar la conciencia humana, romper los obstáculos que obstruyen su visión interior y hacerle ver las cosas tal como son.

Reinstala la realidad, oculta continuamente por el tiempo profano, relativo y mortal. Confiere a la acción humana una experiencia de lo sagrado, una función de avivamiento y de mantenimiento de la conciencia de otro mundo, del mundo divino... el mito es un lenguaje simbólico de lo sagrado; es también una estructura universal de lo real. (Schwarz, 2008: 85)

3.2.1 El mito y su relación con el espacio: una geografía sagrada

El mundo *wixarika* concibe cinco lugares sagrados que forman una cruz a partir del centro donde se localiza el origen de la creación. Esto es representado en sus artesanías que también son ofrendas y tienen la función de comunicar o entablar conexiones con otros niveles de realidad y de conciencia que transportan a un espacio sacro y simbólico; un mundo subjetivo que se materializa en lo que se denomina *geografía sagrada*, la cual es representada en el *Tsikiri* que a su vez simboliza el *kiekari*; muestra la orientación del mundo hacia las cuatro direcciones del plano horizontal o puntos cardinales geográficos (figura 3.14).

Para los *wixaritari*, el *Tsikiri* o también llamado “ojo de dios”, representa la impronta del mito en la tierra, instaure las cuatro direcciones del universo a partir del centro y materializa el imaginario en elementos del paisaje, traza los caminos que guían al ser humano del mundo

profano al mundo sagrado; constituye un mapa oral a través del canto donde los contrarios se conectan y permiten a los *wixaritari* comunicarse con las fuerzas primigenias de la creación para entrar en armonía con la Tierra que siempre tiende hacia el desequilibrio por lo cual se ocupa constante atención ritual.

Los *wixaritari* controlan el tiempo atmosférico y atraen la lluvia. El ritual es la expresión del mito en la realidad, el mundo concreto y visible se convierte en un mundo simbólico e imaginario, posible sólo para aquellos que se atreven a cruzar los límites de la realidad y la lógica con el fin de comprender la orientación del mundo en un espacio sacralizado y vivido en la repetición del rito, “esta repetición de los ritos, con la idea de ciclo, asegura al mundo manifestando su lazo con el arquetipo”³⁰ (Schwarz, 2008: 88).

El rito es cíclico y las vueltas en sentido levógiro que realizan los *wixaritari*, representa el círculo asociado al devenir de la vida a la muerte y viceversa; en esta repetición periódica del mito de la creación, el fuego es el principal elemento que refrenda la “reactualización de las relaciones esenciales que existen entre el hombre y el mundo” (Schwarz, 2008: 88), entre el *wixarika* y la luz, el Sol.

Adviértase que lo que domina en todas esas concepciones cósmico-mitológicas lunares es el retorno cíclico de lo que antes fue, el “eterno retorno”, en una palabra. Aquí también volvemos a encontrar el motivo de la repetición de un hecho arquetípico, proyectado en todos los planos: cósmico, biológico, histórico, humano, etcétera. Pero descubrimos al mismo tiempo la estructura cíclica del tiempo, que se regenera a cada nuevo “nacimiento”, cualquiera que sea el plano que se produzca. Ese “eterno retorno” delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir. Así como los griegos, en el mito del eterno retorno, buscaban satisfacer su sed metafísica de lo “óntico” y de lo estático (pues, desde el punto de vista de lo infinito, el devenir de las cosas que vuelven sin cesar en el mismo estado es por consiguiente implícitamente anulado y hasta puede afirmarse que “el mundo queda en su lugar”), del mismo modo el “primitivo”, al conferir al tiempo una dirección cíclica, anula su irreversibilidad. (Eliade, 1984: 85-86)

³⁰ Para Carl Jung (1970: 11): “El arquetipo representa esencialmente un contenido inconsciente, que al concientizarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge.” El arquetipo entonces se origina para este autor, en lo que denominó *conciencia colectiva*, en la cual se gesta la idea de mundo o de realidad y se transmite entre los habitantes de un determinado espacio geográfico.

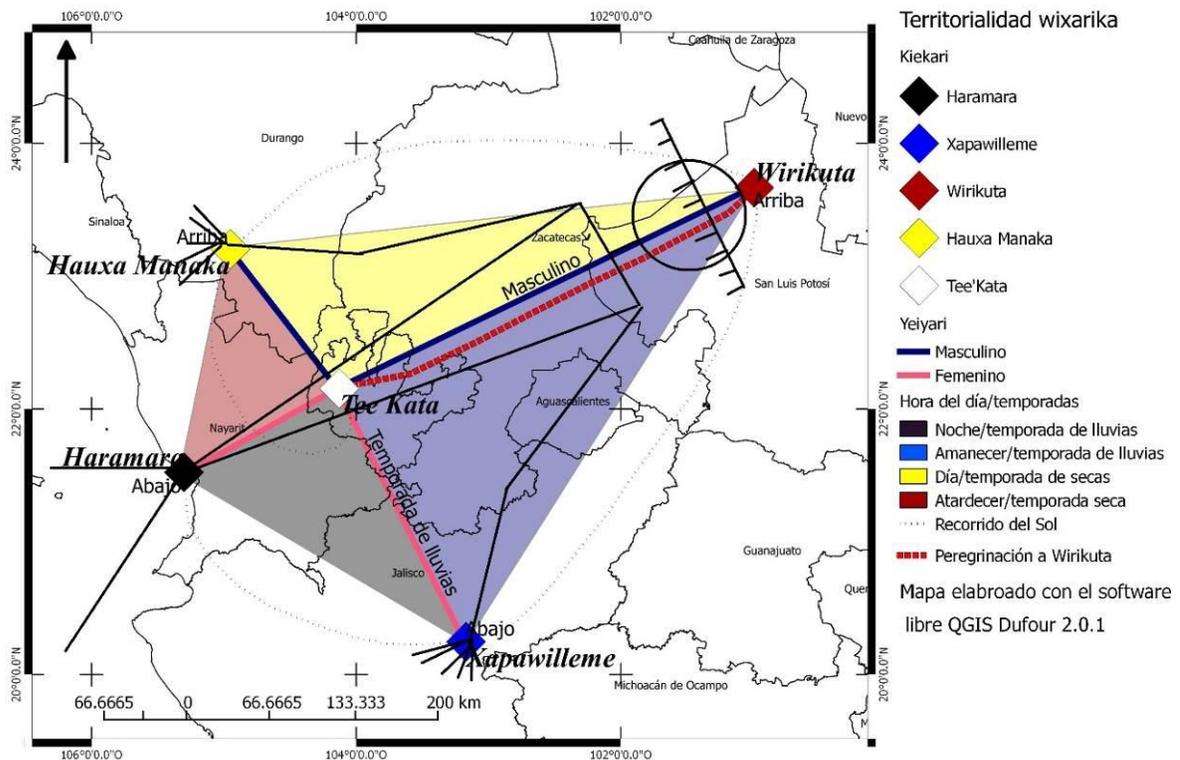


Figura 3.14 Territorialidad wixarika y la geografía sagrada

Fuente: elaborado con base en Gutiérrez, 2010, Liffman, 2005 y Neurath, 2003)

De acuerdo con el autor citado y en el contexto del caso de estudio, los wixaritari representan el momento inicial de la creación haciendo uso del mundo concreto, geométrico y carente de significado; para construir el mundo abstracto, subjetivo y fenomenológico, el mundo de las ideas, de lo imaginario, y de lo posible, el *mará'akame* retoma elementos de la realidad tangible y los transforma en símbolos que existen por el simple hecho de nombrarlos, “en el mito se encuentra lo observable (“lo real”) y lo imaginario (lo no observable). El mito permite pues expresar el *estado paradójico* del universo y del hombre mismo” (Schwarz, 2008: 88).

Durante el rito, los *mará'akate* tienen la posibilidad de situarse fuera del tiempo, se comunican con las deidades de la Tierra para transmitir sus conocimientos a la vez exigencias y dádivas; son ellas mismas y su contrario, todo relacionado entre sí con la finalidad de mantener el equilibrio entre los extremos y las fuerzas cósmicas que rigen el universo, donde la realidad mítica no es independiente de la realidad concreta, sin una no existe la otra, sin distinción entre la acción ritual y la acción económica una conlleva a la otra, contrario a la visión occidental capitalista que ha olvidado y ha dejado de ofrendar a la Tierra por lo que se obtiene de ella, trayendo consigo el desequilibrio a nivel global y la decadencia de la humanidad.

3.2.2 El espacio simbólico: el rito, la teukarita el lugar de abuelo/nieto -compañero ritual-

Los *wixaritari* defienden su forma de vida bajo la recreación cosmogónica explicada desde un mito creador de su universo y de ellos mismos. De acuerdo con Johannes Neurath (s/f), en el mito, se distinguen tres momentos, el primero hace referencia a la oscuridad total donde todo es mar y tinieblas, carente de formas humanas; el segundo alude al surgimiento del fuego y de los primeros *xukuri'+kate* (jicareros o levanta jícaras) que mediante el auto sacrificio y simbolizan la lucha cósmica que tiene como resultado el nacimiento del sol; y el tercero, refiere al mantenimiento del mito en el rito y por lo tanto de la luz, la vida y el tiempo.

Teukari es la forma en que se llaman entre sí los peregrinos después de haber comido peyote durante la primera noche en Wirikuta y se puede entender como una relación (que funde el sentido normal de abuelo/nieto en algo que simultáneamente trata a los jicareros como antepasados y descendientes), la teukarita es el momento posterior a la caza del peyote y es cuando se comparten entre los peregrinos los alimentos como una gran familia.

Para Schwartz (2008), con base en los estudios de Mircea Eliade, el “mundo simbólico” es esa “otra” realidad, ese “nuevo nivel de realidad” percibida desde lo más profundo del ser humano, que constituye la “geografía sagrada” posible leer a través del rito como un mapa fenomenológico de la percepción; en el rito, el individuo refrenda su compromiso con él, con su pueblo, con la Tierra y con sus ancestros, reivindica su posición en el espacio y en el tiempo.

Se reconoce entonces, la existencia de dos realidades: la del mundo ontológico y de las ideas donde lo posible es una constante (el mundo simbólico); y la realidad concreta y palpable observada desde el yo. Esta dos realidades que podrían considerarse distantes no es así, tanto los sueños como el mundo simbólico, retoman elementos de la realidad concreta e influyen a su vez en el comportamiento del individuo, incluso, la psicología, ha intentado comprender cómo los sueños influyen en la conducta humana, una construye a la otra y no existe una separación entre sí; allí, es donde radica la importancia del individuo, “la conciencia del hombre es la que establece la unión entre los dos *mundos*” (Schwarz, 2008: 90), entre las dos realidades, constituyendo una “bi-unidad”.

Por lo tanto, se entiende al ritual como el conjunto de actividades de tipo religiosas que tienen un fin determinado -como la peregrinación a Wirikuta-; y el rito, como las acciones o trabajos que se realizan durante la peregrinación en cada uno de los lugares que se visitan y se

reconocen cuando se erige un altar temporal para depositar las ofrendas; así como para recibir las bendiciones y las enseñanzas de los ancestros.

Los ritos son entonces, intercambios simbólicos de transición de la vida hacia la muerte y de la muerte hacia la vida, de la no materia a la materialización del espíritu, del mundo tangible al intangible, en el rito se pide y se representa a los ancestros en relación con la estructura social que perciben e interpretan del mundo banal y cotidiano, por eso, en el rito de la inversión de nombres de las cosas cuando se nombra al Sol como al presidente en turno (Gutiérrez, 2010) es por la importancia de las autoridades para la administración y reconocimiento de su territorio.

Los rituales *wixarika* se dividen en dos: los relacionados con la oscuridad, la humedad, la tristeza, el llanto y lo femenino identificados con la temporada de lluvias; y los concernientes a la alegría, el conocimiento, la luz, lo seco y lo masculino afines con la temporada de secas. Simbolizan la batalla cósmica entre la noche y el día donde los rituales están determinados por los movimientos de la Tierra en función de los solsticios y los equinoccios, distinguen un ritual en un macrotiempo (año solar) durante el cual se realizan las celebraciones en su conjunto y los rituales en un microtiempo (tales como la peregrinación o las *neixas* que se rigen por los mismos principios (Gutiérrez, 2010).

La importancia simbólica de las ofrendas que se entregan durante el rito radica en que son el medio de comunicación con las deidades. El término símbolo, tiene su origen en la palabra griega *symbolon*, que quiere decir “reunir” o “volver a juntar” y en sus raíces latinas proviene de *symbolus*, que refiere a lo que “transporta”, por lo tanto el símbolo es lo que reúne y comunica, es el heraldo, el mensajero (n+’ariwame), “un elemento mediador entre dos niveles de conciencia, entre lo profano y lo sagrado” (Schwarz, 2008: 93). Este objetivo tienen las dos ofrendas principales, la jícara (*xukuri*) y la flecha (+r+) que, junto con la sangre de los animales sacrificados, transportan las plegaria a las deidades.

La jícara, se identifica con el vientre femenino, es un recipiente capaz de contener la vida pero también de destruirla, representa al mundo y a la tierra, es contenedora de vida y de agua; al entregar *xikuris* se está sirviendo el alimento a las deidades (figura 3.15) y como agradecimiento los huicholes reciben el agua en la jícara representación de la tierra.

De esta manera, ofrendar jícaras es ofrendar mujeres, es la celebración matrimonial con las deidades, para que produzcan vida, sin embargo, así como son dadoras de vida también la pueden quitar, son a la vez monstruos de la oscuridad con la capacidad de inundar el mundo, razón por la cual dice Gutiérrez (2010), en ocasiones deben ser flechadas para mantenerlas bajo control y por

eso se entregan junto con las flechas. La flecha se asocia con lo masculino y el desierto representa la iniciación y la caza del *hikuri*, el venado transformado en peyote.

Las flechas y las jícaras son ofrendas que se complementan, en los lugares sagrados las deidades reciben un par de cada una. En medio de oraciones, las flechas y las jícaras transportan la sangre del toro sacrificado en la Sierra en el inicio de la peregrinación hacia los *kakawarita* donde están los ancestros a quienes se dirigen las ofrendas desde su fabricación hasta su deposición. Las jícaras son tapizadas por dentro con dibujos hechos con chaquiras o estambre que son oraciones o rezos vinculados al intercambio recíproco entre las deidades y los seres humanos: “líquido vital que brota de los venados y reses agonizantes es una retribución para los dioses por los sacrificios que ellos mismos han sufrido; lo consumen como alimento y, así fortalecidos y contentos, obsequiarán la lluvia, la vida y demás cosas que se les piden” (Neurath, s/f: 19).



Figura 3.15 Alimento a las deidades.
Fuente: trabajo de campo, 2015

La función de las ofrendas en su carácter simbólico, es la de traducir la realidad abstracta a la realidad objetiva perceptible por los sentidos y entendible para las personas; las flechas y las jícaras son intermediarias entre el espíritu y la materia, permiten al cantador acceder a la realidad de lo otro y abre una vía a la comunión con la Tierra, que les permite entender “lo que es “ajeno” al ser humano y a su situación existencial[...] revelan una estructura del mundo que no es evidente en el plano de la experiencia inmediata” (Schwarz, 2008: 93).

En consecuencia, las ofrendas buscan por un lado añadir a la realidad objetiva, la dimensión vertical de la subjetividad; entablar relaciones no racionales entre los distintos niveles de existencia y de realidades, entre lo cósmico, lo divino y lo humano y profano; integrar los significados en un

todo para estructurar un sistema coherente y entendible. Posibilitar al espíritu entrar a niveles de experiencias que serían imposibles sin el ritual, porque no se tendría conciencia de la existencia de esos niveles de realidad. Transporta al entendimiento humano a formas de percepción ocultas para los no iniciados. Y por último, las ofrendas son una forma de expresión y de comunicación, son conocimiento y lenguaje (Schwarz, 2008).

En resumen, las acciones simbólicas son del tipo subjetivo y socialmente objetivadas colectivamente con el fin de explicar las ideas y transmitirlos a los otros, el rito no es solo una acción imitativa de lo que se ha venido haciendo años atrás, sino que es el suceso en sí y su expresión inmediata, en cada lugar en el que se realizan los rezos y se dejan las ofrendas, las danzas y los cantos que representan la lluvia, ésta, de manera inexplicable racionalmente hace su aparición, lo que sucede en la ceremonia repercute en el entorno y en las condiciones atmosféricas.

Capítulo 4 La discusión entre espacio producido y espacio construido

Este capítulo, expone la contrastación de los conceptos producción y construcción del espacio geográfico con base en la revisión de la producción del espacio en la teoría lefebvriana³¹ que relaciona la forma, la estructura y la función del espacio en cuanto a su característica utilitaria-funcional, contraria a la idea de espacio construido, como un espacio de importancia fundamental para la dinámica de la vida en la tierra, pero además, como un espacio *a priori* que existe por sí mismo y del cual el ser humano aprende y construye la realidad.

En otras palabras, un espacio construido es materializado más que por su valor económico por su carácter simbólico como representación de la Tierra y de la relación que se tiene con ella. Ante lo dicho, la justificación de su defensa y conservación por parte de los wixaritari con base en el análisis de la territorialidad indígena y la visión antropológica como vehículo para la comprensión e interpretación integral de la configuración de Wirikuta en su definición como espacio sagrado, pregunta de sumo interés ¿Qué es lo que lo hace un lugar sagrado a Wirikuta? Lo sagrado para Eliade es lo distinto, la ruptura en el mundo homogéneo; Wirikuta entonces es una ruptura en el tiempo y en el espacio, por lo tanto es un espacio sagrado a la vez que un espacio construido.

4.1 Producción y construcción del espacio

La producción del espacio parte de lo concreto, tangible y visible a lo abstracto, intangible e inmaterial, bajo la supuesta premisa de que el mundo está allí disponible para ser apropiado, dominado y controlado por el ser humano bajo el concepto de territorialidad. Henri Lefebvre (1901-1991) considera que el espacio se produce cuando se vincula lo abstracto y lo concreto, lo mental y lo económico, lo material e inmaterial, lo social y lo político, en un constante descubrimiento de nuevos espacios que reproduce la organización espacial correspondiente de cada grupo humano inmerso en un proceso sistémico, “cada sociedad produce un espacio, su espacio” (Lefebvre, 2013: 90). Considera la producción del espacio a partir de la interacción de tres elementos o tipos de espacio, el físico, el mental y el de las relaciones sociales, que a su vez, se relacionan con el espacio representado, las representaciones y las prácticas espaciales.

³¹ Con base en la obra La producción del espacio de Lefebvre (2013).

En la visión de Lefebvre cada sociedad es productora de su propio espacio aunque determinado por un sistema global, resultado de las relaciones de producción dominantes en un momento determinado. El espacio producido se identifica con el espacio físico correspondiente al mundo natural, al espacio observable y concreto, en espera de ser descubierto para ser usado, apropiado, controlado, dominado y representado. En este contexto, *Las representaciones del espacio*, parten de lo percibido y apropiado a partir de la comprensión y reproducción de las relaciones sociales y económicas, es el espacio observable, conceptualizado y que impera en la sociedad. Se identifica con el espacio absoluto, natural y apropiado por el ser humano, transformado a través de la jerarquización en un espacio relativo y humanizado, por lo tanto, también histórico y religioso, pero de carácter económico que subsume lo sagrado y simbólico como un instrumento de control masivo.

En la producción del espacio, lo abstracto y simbólico surge del significado que se le asigna al mundo concreto a partir de la utilidad que tiene, es el *espacio de representación* identificado con el espacio vivido, el espacio de la experiencia del individuo, integrado por símbolos y significados que expresan y determinan la vida en sociedad en un nivel superior al espacio físico. Para Lefebvre (2013), los cambios en el espacio están determinados por las necesidades humanas y es apropiado y dominado de forma pasiva por quienes lo habitan y de forma agresiva por las clases dominantes que consideran al espacio un objeto capaz de ser poseído, controlado y despojado.

Es identificado como un espacio histórico, sometido y marginado por la acción humana, por la estructura política-económica de las clases dominantes que transforma el espacio absoluto en espacios de acumulación, no solo de capital sino también de conocimiento, recursos, técnicas, tecnología, símbolos y demás elementos generados a través de la relación sociedad-sociedad, el espacio de representación: “es decir el espacio vivido a través de las imágenes y los símbolos que lo acompañan, y de ahí, pues, el espacio de los <<habitantes>>, de lo percibido, lo concebido y lo vivido” (Lefebvre, 2013: 98).

El espacio producido se crea a partir de las interacciones y relaciones entre los seres humanos para garantizar la subsistencia y preservación de la especie humana a través de la unión entre lo concreto y lo abstracto correspondiente al “espacio lógico-epistemológico, al espacio de la práctica social, al espacio ocupado por los fenómenos sensibles, sin excluir lo imaginario, los proyectos y proyecciones, los símbolos y las utopías” (Lefebvre, 2013: 72). Es la expresión y representación de las *prácticas espaciales*, comprende la producción y la reproducción de las interacciones entre la sociedad-sociedad y la sociedad-naturaleza, los lugares y el conjunto de

objetos espaciales propios de cada grupo social aseguradores de la continuidad de la estructura social a partir de una supuesta cohesión. Por ejemplo, las interacciones entre distintas personas, la división del trabajo, la mano de obra, los bienes y servicios, consistentes en satisfacer a partir de la producción material, las necesidades humanas como la agricultura, el comercio, las ciudades y los medios de comunicación. Es el conocimiento con el que los grupos sociales modifican el espacio, en parte es el espacio desde su percepción instrumental y utilitaria, apropiado, controlado y disputado.

En la producción del espacio lo concreto se convierte en abstracto para ser leído, analizado y estudiado para su control y manipulación, es el espacio de la acumulación capitalista en el que el proceso económico-productivo impone su hegemonía y le asigna al espacio el papel instrumental manipulable (Lefebvre, 2013). Se habla entonces, de un espacio abstracto-instrumental, que garantiza la existencia de una determinada estructura social, en donde coexisten dominados y dominadores, beneficiados y excluidos; corresponde a la transformación de un espacio según las necesidades de un mundo capitalista, por lo que el espacio se convierte en un producto social.

De lo anterior, se deriva lo que Lefebvre (2013) considera el espacio percibido, concebido y vivido. Este último, se relaciona con el espacio de representación a partir de la generación de símbolos y/o códigos en el espacio físico que configuran la estructura socioespacial de un territorio. El espacio percibido refiere a las prácticas espaciales y se corresponde con el espacio concebido, porque alude al entorno cercano, a los lugares y al paisaje, así como a la vida cotidiana que le asigna un significado al espacio, a partir de las prácticas espaciales o de las relaciones sociedad-sociedad y sociedad-naturaleza el espacio adquiere un uso y se traduce en las actividades que en él se realizan.

Por su parte, el espacio concebido es el espacio comprendido, relacionado directamente con las representaciones del espacio, un espacio representado es un espacio estudiado, definido y por lo tanto dominado, se corresponde con las relaciones de poder y de producción, sustenta la ideología dominante a partir de especialistas en diversas áreas del conocimiento humano y mantiene el orden hegemónico:

Las representaciones del espacio, es decir, el espacio concebido, el espacio de los científicos, planificadores, urbanistas, tecnócratas fragmentadores, ingenieros sociales y hasta el de cierto tipo de artistas próximos a la científicidad, todos los cuales identifican lo vivido y lo percibido con lo concebido[...] Es el espacio dominante en cualquier sociedad (o modo de producción). (Lefebvre, 2013: 97)

Bajo esta lógica, Wirikuta es un espacio producido socialmente y percibido físicamente por sus habitantes y por quienes llegan al lugar. Es un espacio proveedor de recursos minerales que justifica el accionar de las mineras, pero también provee venado-peyote-sol-lluvia-maíz y las visiones que ayudan a efectuar esa cadena y relaciona las prácticas espaciales desarrolladas en el lugar como el “turismo espiritual” que reconoce la integración simbólica del espacio con el medio natural, pero también disfruta de los vestigios mineros, “la apropiación supone productores, actores y “consumidores” del espacio, como son entre otros el Estado, las colectividades locales, las empresas y los individuos” (Liffman, 2012: 44).

En contraste con lo anterior, la construcción del espacio alude a aquellos lugares cargados de un pensamiento mítico que parte de la finitud del ser humano, la creación y la destrucción del mundo y en consecuencia su recreación a través del mito fundacional. *El eterno retorno* como lo llama Mircea Eliade (1984), tiene su origen en lo intangible, inmaterial y onírico para trascender a lo material y vivencial, del significado al significante, de lo abstracto a lo concreto, poseedor de un sentido incluso antes de ser conocido y nombrado. Un espacio construido existente sin la necesidad de la existencia del ser humano, con identidad propia posible de ser descifrada a través de geosímbolos impresos en la naturaleza, imposibles de comprender desde la visión occidental del mundo.

Si el espacio se produce a partir de tres elementos, el físico, el mental y el social, en la construcción del espacio se considera además el elemento mítico-atemporal, no solo el espacio histórico sino el espacio de la finitud y el devenir del ser humano; el espacio es construido a partir de complejos procesos de interacción entre los usuarios y el entorno a través del tiempo. Por ejemplo, el espacio en la concepción del mundo mesoamericano, se fundamenta sobre una gama de costumbres, mitos, ritos, tradiciones y formas de organización socioterritorial. Es nombrado e hilvanado a partir “de representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional” (Barabas, 2004b: 149). El espacio bajo esta óptica se convierte en territorio, entendido como espacio apropiado por un determinado grupo humano para su preservación en el mundo³². Adquiere un valor simbólico e instrumental religioso³³ otorgado por una sociedad en un momento

³² En todo esto, se puede apreciar dos categorías de análisis: la premoderna o arcaica como le denomina Mircea Eliade y la moderna; la primera es mítica ahistórica y la segunda es científica histórica, en esta línea, algunos señalan una tercera la posmoderna, que trata de superar de alguna forma teórica la visión científica-positivista que deja atrás el historicismo progresista y lineal del tiempo.

³³ Aquello que “religa”.

determinado, involucra relaciones de poder y control a través de significados y exigencias por parte del lugar.

En las sociedades indígenas, la construcción del espacio parte de una apropiación de tipo simbólico-cultural a lo utilitario-instrumental. La construcción del espacio surge de la reciprocidad, de la historia de un lugar como centro del proceso identitario de un grupo social que se origina en sus creencias y prácticas culturales, “vinculan a los actores con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron” (Barabas, 2004b: 149). Incluso, como lo señala Mircea Eliade en el Mito del eterno retorno (1984), vincula lo ahistórico del mito de las sociedades pre-modernas como los wixaritari y lo “histórico” de la sociedad moderna, desde la perspectiva ya no mítica sino también científica.

La construcción del espacio es un proceso colectivo resultado de la historia de interacción entre la sociedad y su entorno, entre la sociedad y la naturaleza y la sociedad-sociedad, tanto en una escala local como global y en distintos niveles de abstracción tanto en territorios de lo cotidiano como en espacios comunitarios a partir de la mezcla del “tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar” (Barabas, 2004b: 149) por exigencia del mismo lugar. Es entonces que el espacio se identifica e interpreta a partir de categorías cosmológicas y símbolos en el paisaje inscritos por los antepasados convertidos en elementos del mismo. En esa visión del mundo, las plantas, los animales, los ríos, rocas y demás organismos vivos y no vivos representan un maestro que merece de su cuidado. El lugar es reconocido y representa lo vivido y percibido, lo complejo capaz de ser conceptualizado. Se integra con el tiempo y su identidad puede llegar a ser nombrada e institucionalizada como el caso de Wirikuta que ahora es un lugar sagrado reconocido y nombrado a nivel mundial con una identidad propia que lo reconoce como un ente geográfico.

En las sociedades indígenas resulta inexistente el espacio abstracto según su significado en la visión occidental; éste, se manifiesta en marcas impresas en el paisaje con gran carga espiritual, se relacionan con huellas dejadas por los antepasados o seres poderosos que integran los denominados por Barabas (2004a: 138) como “etnoterritorios” o la materialización de la historia en el espacio como “territorio culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo del tiempo”.

En la conceptualización del espacio indígena, los lugares sagrados se asocian al mito fundacional que exigen realizar distintos rituales para su mantenimiento, a partir de los cuales el espacio es constantemente reconstruido: “en ellos viven, o ellos son, y allí se manifiestan las

potentes entidades territoriales, con voluntad y figura” (Barabas, 2004a: 150). A dichas entidades territoriales se les conoce como “*dueños del lugar*”, deidades que se encuentran en constante movimiento, viajando de un lugar a otro y dejando marcas que requieren ser identificadas por el ser humano para construir el espacio a partir de la memoria de narraciones míticas y prácticas rituales, por esa razón los lugares donde se dejan ofrendas como en el caso de Wirikuta cambian constantemente.

En la territorial wixarika, cada lugar está identificado con una parte del cuerpo, Wirikuta es la cabeza ubicada hacia el oriente identificado con el arriba de carácter masculino y lugar donde habita la deidad Kauyumarie, mientras el oeste representa los órganos sexuales femeninos, y la morada de la deidad Hara Mara, símbolo de la fertilidad. El norte es la izquierda (*ne'utata*) y de género masculino, mientras el sur es la derecha (*netserieta*) y representa lo femenino (ver figura 3.14). Esta territorialidad sagrada, representa un ordenamiento del espacio a través de un complejo sistema de significados plasmados en el paisaje, geosímbolos que delimitan dicha territorialidad, “la simbolización de territorios, lugares y marcas sagrados se fundamenta en el sistema de representación del espacio y en las concepciones sobre el cosmos, ya que éstos configuran códigos que se ponen en acción al simbolizar el territorio” (Barabas, 2004a: 153).

La construcción del espacio corresponde a la experiencia de lo sagrado a través de lo que Eliade (1976) denomina *hierofanía*, es la expresión de lo sagrado en el lugar y la representación de la creación del mundo y del universo en el ritual, así como su representación misma a través de los rituales y mitos que concretizan el significado de un lugar “con los lugares y los eventos significativos allí ocurridos se clasifica el territorio y se organiza la geografía natural como un código de señales que sirve para recordar” (Barabas, 2004a: 152).

El territorio, local y global, presenta marcas significativas para quienes habitan en ellos o lo utilizan con un fin determinado. Estos lugares son apropiados por deidades y se identifican y definen a partir de rituales y cantos ceremoniales, como lugares sagrados, “centros o puntos de densificación significativa, a partir de los cuales se establecen fronteras comunales, subregionales y étnicas” (Barabas, 2004a: 152). Esta autora, considera que el carácter sagrado de un determinado lugar puede persistir a través del tiempo, con lo que se constituyen en emblemas identitarios y territoriales: “los lugares, y las marcas en ellos, son percibidos y vividos como únicos y ajenos a cualquier representación global del espacio, aunque responden a esa representación” (Barabas, 2004a: 152).

El mundo indígena se organiza entonces tanto en la dimensión vertical como en la horizontal. La primera refiere a la visión del espacio dividido en tres planos, el inframundo, el mundo medio –o terrenal- y el supramundo –también identificado como el mundo sagrado o sacro- (figura 4.1) comunicados a través del centro representado por una línea vertical denominada *Axis mundi*, que a su vez, une los cuatro puntos cardinales de la dimensión horizontal, representada como un romboide o una cruz -en el caso de los wixaritari- y organiza la orientación del centro, la periferia y los límites de la territorialidad:

La concepción de *centro*, que intercepta el espacio de arriba y de abajo y desde donde se marcan fronteras, suele construirse como *lugar sagrado*, sea montaña o templo, a partir del cual se marcan las otras direcciones. Convertidas las dimensiones espaciales en orientaciones cardinales contaríamos: norte, sur, este, oeste, centro, zenit y nadir. (Barabas, 2004b: 153)

En esta perspectiva, todo lugar sagrado representa el *centro* del mundo partir del cual se determinan sus límites, lugares significativos que representan *umbrales* cualitativamente distintos al resto del territorio, puertas hacia otra dimensión, como ocurre durante la Peregrinación a Wirikuta:

Para atravesar estos umbrales se requiere de ritos de purificación (abluciones y abstinencias) y protectivos (de acceso y salida), que implican comportamientos determinados. Centros y fronteras están conectados por *redes*, que pueden ser caminos, migraciones fundadoras, rutas de peregrinaciones hacia santuarios, o el camino de los muertos en el inframundo. (Barabas: 2004b: 153)

El mundo wixarika es representado como una isla que flota sobre agua en el inframundo (figura 4.1). La entidad del agua es femenina y se representa como una gran serpiente que atraviesa el interior de la Tierra por las cuevas que son corredores que comunican al inframundo con el supramundo, “las cuevas son pasadizos al inframundo que los muertos siguen camino a los estuarios de la costa occidental del Nayarit, sitio donde la vida fue creada y sigue regenerándose” (Liffman, 2006: 208). Dichos corredores, comunican los cuatro extremos, donde se ubican las velas que sostienen el mundo, “númenes representados como vientos, árboles, columnas, cerros, ancestros, dueños de lugar” (Barabas: 2004b: 153) y que establecen los límites territoriales de los wixaritari.

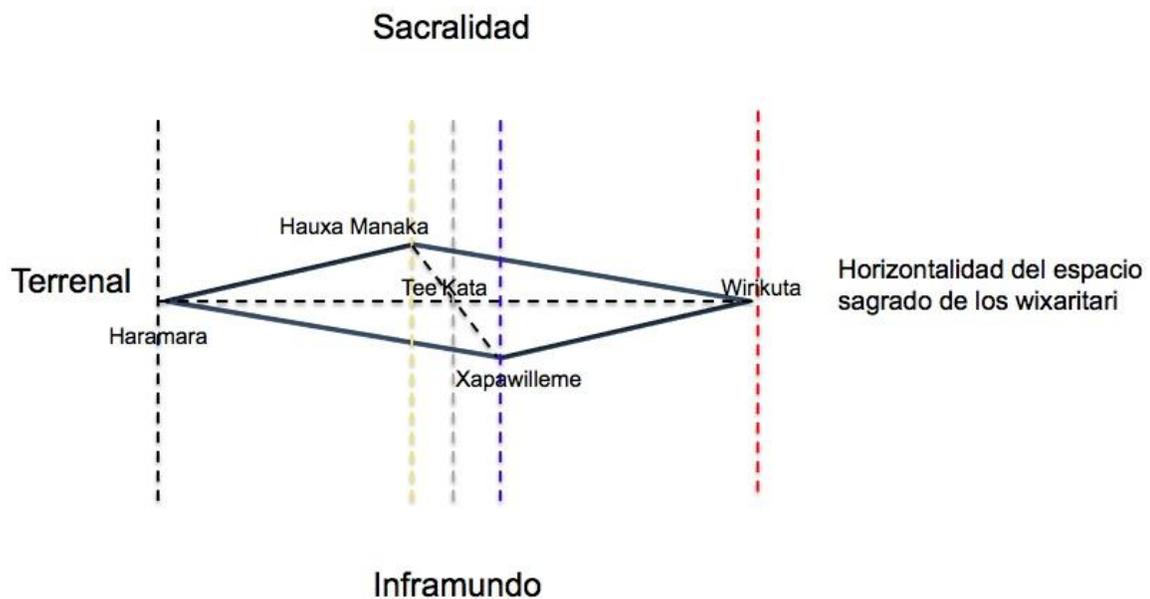


Figura 4.1 El espacio sagrado wixarika en su horizontalidad y verticalidad.
 Fuente: Elaborado con base en Liffman, 1998 y trabajo de campo, 2015.

4.2 La construcción wixaritari de Wirikuta y la justificación de su defensa

De acuerdo con Liffman (2006), la territorialidad wixarika se compone por prácticas espaciales, el derecho a la tierra, el lenguaje, la vida cotidiana y el discurso que define la identidad, pertenencia y poder de un espacio geográfico, donde el lugar es su principal elemento y el espacio adquiere forma a través del movimiento (la danza) y la narrativa (el canto ceremonial): “la memoria relaciona espacio y tiempo. En la territorialidad huichola, esta memoria se materializa en documentos de tierras, accidentes geográficos sagrados, narrativas de migración ancestral y en las peregrinaciones rituales que las reviven” (Liffman, 2012: 45), esos documentos concretizan luchas políticas y modos de producción rural.

En la construcción del espacio participa el lenguaje. En la narrativa, al hablar con el otro se construye la realidad (es un proceso dialógico que trasciende la hierofanía). El mara’akame o cantador, crea el mundo en su canto y reconstruye la realidad mediante signos y significados inscritos en el paisaje con el cual dialoga, el cantador construye el espacio en distintas escalas y en lo local controla lo global por medio de lo que Liffman (2012) llama la “sinécdoque”, donde una parte o un microespacio, representa el macroespacio. El huichol al pedir por su espacio pide por Tierra en su totalidad.

En Wirikuta, a partir de sacrificios, cantos, pedimentos y ofrendas ceremoniales para la extracción de bienes como agua de manantial y peyote, el espacio es integrado, configurado y producido por (en) una cadena de lugares en distintas escalas espaciales y temporales en múltiples dimensiones. En el canto, el mara'akame se sitúa en el centro del mundo y se convierte en un conducto de energía que organiza y le da sentido al mundo (figura 4.2). A través de la sinécdoque, el cantador en su canto, organiza el “conjunto de lugares y, en consecuencia, un paisaje cosmológico englobado. Al combinar la sinécdoque y la iconicidad, el todo semeja las partes que lo componen” (Liffman, 2012: 49), lo cual es o representa una producción de espacio desde la representación-concepción semiótica vinculada a la práctica de movimiento-apropiación y de tal manera el cantador logra controlar el tiempo atmosférico como se lee en las siguientes líneas:

Esa noche estábamos en una ceremonia acá en el Bernalejo y Don José llevaba el canto, con su muwieri controlaba donde caían los rayos y donde ocurrían los truenos y los relámpagos, controlaba la lluvia y el viento. (palabras recuperadas en campo, marzo 2014).

Wirikuta puede entenderse como una narrativa territorial, allí, los wixaritari a través de visiones se comunican con sus ancestros quienes les comunican el costumbre y refrendan su compromiso con la Tierra y su derecho al reconocimiento y respeto de su territorio, allí confirman su topofilia, su “arraigo” y su patrón de asentamiento. Para los wixaritari, Wirikuta representa la capital de un estado huichol a donde van de manera obligada a realizar sus peticiones y reafirmar sus derechos sobre la vida en correspondencia con la tenencia de la tierra:

“Wirikuta es como un guion de cine escrito en la naturaleza, un paisaje semiótico donde los chamanes acuden a descifrar las pisadas de las deidades ancestrales y a dirigir una nueva versión de la película... se puede extrapolar que los rasgos del paisaje son por tanto, una especie de escrito conceptual o textualidad, una literatura inscrita como la sangre pintada en la cara durante un sacrificio”. (Liffman, 2012: 104)

El lugar es la principal categoría en la construcción y producción del espacio y su expresión en el paisaje. Se conceptualiza sensorialmente a través del ver o lo que los wixaritari denominan *nierika*. Controla el territorio interpretado y representado en objetos ceremoniales y de sacrificio que aseguran la estrecha relación con la naturaleza y con sus deidades de tipo ancestral, que supervisan y gestionan el territorio. Los lugares se (re)construyen a través del sacrificio y requieren del derramamiento abundante de sangre en los actos ceremoniales con la entrega de diversos tipos de ofrendas que se depositan en distintos lugares según las indicaciones de los ancestros.

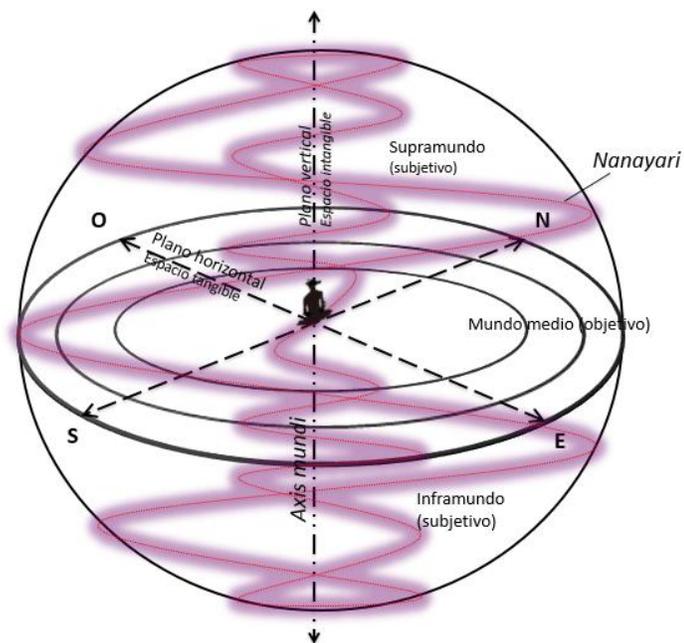


Figura 4.2 La sinécdoque y la construcción del espacio sagrado Wirikuta
Fuente: elaborado con base en Liffman, 2012; Tuan, 1977 y trabajo de campo, 2015

Para Mircea Eliade (1984), el sacrificio es la repetición del acto de la Creación. Para él, cuando se erige un altar se imita en el microcosmos la Creación, se recrea la acción originaria de la construcción cosmogónica: “El sacrificio que se ejecuta cuando se edifica una casa (una iglesia, un puente, etcétera) no es sino la imitación en el plano humano del sacrificio primordial celebrado *in illo tempore* para dar nacimiento al mundo” (Eliade, 1984: 36). Asimismo, además de reproducir el sacrificio primigenio realizado por una deidad en el inicio de los tiempos, el ritual reconstruye ese momento mítico del origen del mundo: “todo sacrificio repite el sacrificio inicial y coincide con él. Todos los sacrificios se cumplen en el mismo instante mítico del Comienzo; por la paradoja del rito, el tiempo profano y la duración quedan suspendidos” (Eliade, 1984: 40).

En los mensajes impresos en el paisaje y descifrados durante los actos ceremoniales por el o los mara’akate, los ancestros certifican el territorio y justifican el reclamo geopolítico de los wixaritari. Liffman (2012), lo denomina proceso de territorialización a ese conjunto de lugares politizados y la experiencia del espacio. Consecuentemente, el espacio se construye a partir de la percepción individual de quienes lo viven. Los lugares sagrados donde se depositan las ofrendas cambian según las indicaciones de las deidades, razón por la cual se requiere de la conservación de todo el territorio delimitado en el polígono general, debido a que el conjunto de lugares sagrados como Tatei Matinieri y el Kauyumarietsie constituyen un territorio sagrado o una unidad, los

lugares en su carácter multidimensional se corresponden a través de la sinécdoque y la iconicidad con el resto del kiekari.

En esta perspectiva, el discurso se convierte en un fenómeno geográfico y el espacio Wirikuta se construye a partir de los rituales y sus cantos ceremoniales como si fuera un texto donde el mara'akame tal cual hermeneuta descifra el verdadero significado del paisaje, en la concreción entre lo tangible y lo intangible, el paisaje es la representación temporal de la realidad que permite entender las características generales del espacio por medio del paisaje como la identidad del espacio geográfico.

En resumen, el territorio se define entonces como espacio construido desde la percepción de un grupo humano, es la naturaleza transformada por una sociedad siguiendo las indicaciones de la misma naturaleza sobre la que reivindica sus derechos de tenencia de la tierra y ante las autoridades les confiere control y dominio según la lógica del sistema económico y la acumulación de capital:

En tal contexto, etnoterritorio se refiere al territorio habitado y culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de la historia profunda. No solo provee a la reproducción física de la población sino que en él se desarrollan relaciones de parentesco, culturales, lingüísticas y políticas. El etnoterritorio reúne las categorías de tiempo y espacio (historia en el lugar), y es soporte central de la identidad y la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores sociales con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron. (Barabas 2004a: 112-113)

Lo sagrado se puede manifestar en cualquier lugar pero siempre estará relacionado con el centro y orientado por los cuatro puntos cardinales, el centro, el arriba y el abajo, sus límites están representados por lugares cargados de energía. La construcción del espacio, es un proceso simbólico y dinámico, resultado de una estrecha relación con las deidades o ancestros que se manifiestan en la naturaleza:

Entre los pueblos indígenas ese tejido intercepta todos los niveles de la vida individual, parental y comunitaria, porque en la concepción o cosmovisión sociomorfa del mundo, naturaleza y sociedad son semejantes, están emparentados y el modelo normativo de sus relaciones mutuas es de reciprocidad casi equilibrada. (Barabas, 2004a: 114)

A modo de conclusión, la naturaleza en el mundo indígena es una expresión de la sociedad pero a su vez la sociedad es una expresión de la naturaleza; el supramundo y el inframundo son representaciones del mundo material y simbólico manifestado en lo concreto, “así, en el espacio

celeste hay también sistema de cargos y autoridades; el mundo de abajo, el de los muertos, es imaginado como el mundo terrestre” (Barabas, 2004a: 114).

Los lugares sagrados corresponden a espacios naturales con características particulares y representativas de geosímbolos que ligan lo terrenal con lo celestial, tal es el caso del Cerro Quemado en Wirikuta o las cuevas –que unen lo terrenal con el inframundo-; fuentes de agua como Tatei Matinieri y/o, formaciones rocosas como los Cinco Venados en San Juan de Tuzal, ambos relacionados con el agua y el origen del mundo, símbolos del caos y purificación que a su vez representa a los dueños del lugar, espacios “poseídos por poderosas entidades territoriales, llamadas dueños, señores o padres de lugares: dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua” (Barabas, 2004a: 114). Cada lugar, cada territorio y cada espacio se identifican con un ancestro o deidad específica. En Wirikuta, mora Kauyumari, la principal deidad a la que tienen que llevarle ofrendas para que se deje cazar, sin embargo, no es la única, existen tantas deidades según sus necesidades, mismas que requieren ser atendidas cuando lo necesiten.

Las deidades de los wixaritari, son seres o lugares sensibles que tienden a disgustarse consecutivamente, por lo que los wixaritari tienen que realizar ofrendas para calmar su disgusto y así evitar que llegue la enfermedad, la hambruna y la muerte a las comunidades de la Sierra del Nayar. Sobre esta última reflexión, Wirikuta representa el origen de una nueva forma de hacer trabajo geográfico bajo la perspectiva de comprender realmente la participación y papel del ser humano en la transformación y definición del espacio.

Conclusiones

Las conclusiones generales a las que se llegó con la presente investigación pueden visualizarse en relación con los objetivos derivados de la hipótesis. Asimismo, el objeto de estudio, orientó el trabajo a la comprensión, explicación e interpretación de las variables que intervienen en la percepción espacial de Wirikuta causantes del conflicto territorial por el otorgamiento de concesiones mineras a empresas canadienses, a partir de la identificación de los fundamentos teórico-metodológicos para el desarrollo de una propuesta de interpretación con sustento en la teoría de la Geografía Cultural y su relación con el método fenomenológico-hermenéutico al concebir la actividad humana determinante en la configuración espacial sobre una perspectiva subjetiva que incluye su representación mental. Ahí las categorías paisaje, lugar y territorio se presentan como expresiones culturales, posibles de abordar con el método propuesto.

Del alcance de los objetivos particulares, destaca el nivel de comprensión al que se llegó con base en la postura cultural de la Geografía para estudiar la percepción espacial de los wixaritari y de la población local como variables que intervienen en la definición del significado del espacio donde la cultura es el componente o elemento que lo define como espacio vivido cargado de sentido y significado. En ese contexto, la inexistencia de métodos definidos en el ámbito geográfico llevó a la consulta de diversas fuentes bibliográficas relacionadas con el mito, la religión y la cultura con la intención de generar una metodología pertinente para el caso de estudio, a partir de la consulta y análisis de información obtenida de fuentes bibliográficas y de manera directa en campo –de la cual se elaboró gráficas, tablas y mapas- que en correspondencia con los esquemas elaborados permitió el procesamiento e interpretación de información bajo la postura fenomenológica-hermenéutica para hacer una propuesta óptima de análisis y representación del espacio geográfico. Resalta la importancia de los mapas como herramienta primordial y básica del lenguaje geográfico partir de la utilización de los Sistemas de Información Geográfica.

En relación con los objetivos particulares, se identificó la importancia de la participación de la población local en las decisiones respecto al territorio que habitan y su relación con los colectivos que promueven la defensa por la conservación de Wirikuta a partir de la generación e implementación de proyectos sustentables e incluyentes en la región como alternativa a la expansión de la pobreza; los viajeros y turistas que llegan al lugar se vuelven partícipes del conflicto territorial que se desarrolla y desempeñan un papel de importancia por su papel como difusores de la información dentro y fuera del territorio mexicano.

Por lo anterior, el trabajo de campo en la investigación geográfica es indispensable como eje de acción en el acercamiento al objeto de estudio, sin el cual es imposible la comprensión de la realidad por la que se pregunta el investigador, esto, permite demostrar que la utilización y aplicación del método fenomenológico-hermenéutico para el estudio y análisis de temas culturales de interés geográfico es factible. Por consiguiente, la idea de concebir una metodología mejor que la otra en lo que respecta al carácter cuantitativo y/o cualitativo de la investigación resulta errónea, puesto que se ambas se complementan lo cual más allá de ser una mera combinación de técnicas y metodologías resulta más preciso definirlo como un proceso dialéctico que permite llegar tanto a resultados objetivos como subjetivos.

La tesis se posiciona sobre una base teórica y epistemológica de corte científico a partir del método mencionado. Los instrumentos y/o técnicas de corte cualitativo y cuantitativo utilizados como la aplicación de cuestionarios tipo encuesta y las entrevistas a profundidad, así como las pláticas informales con los habitantes, la observación directa y participante, favorecieron la comprensión subjetiva del territorio no solo en el significado para aquellos que lo consideran sagrado como los wixaritari principalmente, sino también el significado que los habitantes de Wirikuta tienen del lugar y su apego emocional, aprecio y topofilia hasta cierto punto diferente simbólica y culturalmente al de los wixaritari. Por lo que resulta necesario reconocer que es fundamental para cualquier grupo humano entender como ellos también producen su espacio y que resulta una operación no necesariamente limitada al capitalismo como se creía en un principio, puesto que, las sociedades indígenas reflexivamente miden, intermedian y, hoy en día, mediatizan (en particular por la patrimonialización) su posicionamiento en el mundo, lo cual depende de su capacidad de interiorizar al otro. Es algo que se puede rastrear como parte de su cosmología desde el espejo de Tezcatlipoca hasta su semejante wixarika, Teiwari Muyuawi. Por lo que se puede observar una síntesis del "espacio de representación" lefebvriano con la noción de "construcción" del espacio como apertura de nuevas dimensiones de comunicación.

La diferencia entre el significado de Wirikuta para los wixaritari y el significado de Wirikuta para los habitantes del lugar es tanto conceptual como vivencial pero ambos consideran a Wirikuta un lugar de importancia primordial en la dinámica de la vida en la Tierra proveedora de los recursos necesarios para la subsistencia de las personas (aunque para los lugareños la vida es subsistencia y para los wixaritari es 'iyari o fuerza vital), aunque en los dos casos hay vínculos con la producción de bienes materiales y la construcción de símbolos culturales.

A diferencia de los wixaritari, los lugareños tienen distintas prácticas culturales relacionadas con las actividades agrícolas y ganaderas, en las cuales, si bien, intervienen relaciones simbólicas con el lugar como lo demuestra aquellas personas que deciden vivir de la siembra confiando su sustento y por lo tanto su vida a las condiciones climáticas del año de agrícola, perciben cualitativamente diferente el territorio, aun así, ocurre que los no indígenas cuando visitan alguno de los lugares sagrados de los wixaritari, de manera casi inmediata y *a priori* los perciben distintos y se ven inmersos en el carácter sagrado, mítico y religioso del lugar.

La descripción de las características físicas y/o naturales como aquello posible de observar e interpretar desde lo concreto y tangible, en lo cultural y subjetivo adquieren otro significado, lo que se representa a los ojos y se considera real es esencial y básico para la comprensión de la dinámica y configuración del espacio geográfico, delimitarlo geométrica y objetivamente permite su posterior análisis en lo que respecta al carácter subjetivo del mismo. Por ende, en el método fenomenológico-hermenéutico, conocer el pasado geológico y las características geomorfológicas, climáticas y/o de vegetación son significativas y de importancia cuando sean determinantes en el desarrollo de una problemática territorial por su potencial y aprovechamiento económico, derivado de la visión del mundo homogéneo carente de valor cultural, mítico y sagrado. Por dicha razón, la creación de espacios bajo la óptica neoliberal se relaciona con la producción del espacio por sus características utilitario-instrumentales y que dejan de lado el carácter simbólico, sagrado y cultural del territorio.

De la población local, se identificó cómo a pesar de sus características de homogeneidad determinadas por el espacio geográfico en que habitan es una población diversa, la personalidad y percepción espacial que tienen difiere según el lugar donde habiten y perciben de manera diferente el territorio, tienen una identidad distinta y su aprecio por el lugar difiere de los demás. En la llanura, se observó mayor relación de la población local con extranjeros y wixaritari, con repercusiones a favor de la conservación y el rechazo a la minería, presentan mayor inclinación hacia lo sagrado en la naturaleza a diferencia de la población de la Sierra, aunque ambos buscan alternativas de sobrevivencia. Wirikuta es la representación de un imaginario social y colectivo, creado a partir de una serie de historias y creencias sobre lo que representa. En el lugar se entremezclan diversas formas de percibir el mundo de las cuales y con un papel primordial, la población local, que será la más afectada por las decisiones que se lleguen a tomar respecto a la conservación del lugar.

Wirikuta representa una oportunidad para comprender la forma cómo un grupo étnico construye el espacio geográfico desde lo imaginario a lo concreto, desde lo subjetivo a lo objetivo contrario a la lógica del capitalismo donde el espacio es producido y la explotación de sus recursos minerales no solo está justificada sino que es completamente necesaria; lo interesante en esta concepción de espacio construido y su expresión en la visión del mundo indígena radica en que la producción del espacio se ve subsumida por la construcción ontológica del espacio y por lo tanto se establece en esa visión del mundo –la de los wixaritari- la construcción espacial a diferencia de la percepción del espacio geográfico por parte de la población local y la concepción de la producción por parte del sistema capitalista, aunque con ciertas diferencias pues también existe población que considera el valor estético del territorio y se inclinan por la conservación aunque las necesidades económicas los obliguen a engancharse a trabajos esclavizadores reproductores del sistema.

Finalmente y en correspondencia con la hipótesis de que las dos visiones del mundo son irreconciliables y una -la del sistema capitalista- puede derivar en la destrucción de la otra -la mítico-religiosa-, paradójicamente en la construcción del espacio es posible su reconciliación. En consecuencia de que, en la de corte capitalista neoliberal rige el carácter utilitario-instrumental y no puede concebir otro valor de un territorio que no sea el valor económico, aunque en su dinámica interna se generen diversas relaciones materiales y de tipo simbólico derivados de la misma producción espacial y que se identifican con el espacio de representación. En cambio, en la construcción del espacio geográfico por parte de los wixaritari, los intercambios monetarios y el aprovechamiento de los recursos naturales de la producción del espacio solo son un elemento más para preservar su existencia como grupo étnico en un mundo moderno sin ser determinante en la construcción de su espacio, esto, vuelve independiente dicho proceso del valor económico y utilitario-instrumental y se concentra en el valor simbólico-cultural que el territorio pueda poseer.

Wirikuta es un espacio que es por sí mismo, se construye y reconstruye en cada instante a través del tiempo, es un ente geográfico con identidad propia reconocida mundialmente y los wixaritari son parte esencial de esa identidad, siendo así que la importancia de la presente tesis se resume en el planteamiento de la diferenciación entre dos formas de ver el mundo y percibir el espacio, lo cual abre la discusión para futuras investigaciones respecto a la subjetividad del espacio geográfico.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (2010). *Diccionario de filosofía. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Alfaro, L. (1994) “La producción del espacio, el precio de la tierra y la política del estado. *Revista Geográfica de América Central*. N° 30 II semestre de 1994. Pp. 15-32.
- Augé, M. (2004). *Los <<no lugares>> Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Ávalos, J. (2009). *Formación de Paisajes Mineros en el Altiplano Potosino: siglos XVIII y XIX*. Tesis de doctorado. San Luis Potosí, México, Programa Multidisciplinario de Posgrado en Ciencias Ambientales, Facultad de Ciencias Químicas, Ingeniería y Medicina, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina. URL: http://monoskop.org/images/1/16/Bachelard_Gaston_La_poetica_del_espacio.pdf (consultado el 15 de julio de 2015).
- Barabas, A. (2004a). *La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico*, Alteridades [en línea] 2004, 14 (enero-junio), URL: <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/313/312> (consultada el 5 de marzo de 2014).
- Barabas, A. (2004b). La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos*, núm. 14, primavera-verano 2004, pp. 145-168. URL: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1091> (consultada el 15 de enero de 2016).
- Boas, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*, Ediciones Solar, Buenos Aires, Argentina. Ejemplar en línea, URL: <http://asodea.files.wordpress.com/2009/09/franz-boas-cuestiones-fundamentales-de-antropologia.pdf> (recuperado el 13 de abril de 2014)
- Bolívar, E. (2013). *Definición de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Boni, A. (2014). *Minería conservación y derechos indígenas territorio y conflicto en Catorce San Luis Potosí*, tesis que para optar el grado de Doctor en Geografía. Posgrado en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, UNAM, México.
- Brugger, W. (2005). *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, España, Herder Editorial.
- Buber, M. (1967). *¿Qué es el hombre?* México, Fondo de Cultura Económica.
- CAMIMEX. (2015). *Informe anual 2015, Cámara Minera de México*, LXXVIII Asamblea General Ordinaria. México. URL: <https://www.camimex.org.mx/files/4614/3916/7952/Info2015.pdf> (consultado el 20 de marzo de 2016).
- Caballero, J. (2013). *La descripción e interpretación del paisaje en Paul Vidal de la Blache. La hermenéutica del Tableau de la Géographie de la France*. Sevilla, Centro de Estudios Paisaje y Territorio-Grupo de Investigación Estructuras y Sistemas Territoriales.

- Cassirer, E. (2013). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CDI (2010). *Informe final de la Consulta sobre Lugares Sagrados del Pueblo Wixarika*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2ª ed. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37010/informe_consulta_lugares_sagrados_wixarika_cdi.pdf (consultado el 2 de mayo de 2014).
- CONANP (2012). *Estudio Previo Justificativo para el Establecimiento del Área Natural Protegida Reserva de la Biosfera "Wirikuta"*. San Luis Potosí, México, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. Disponible en http://www.conanp.gob.mx/anp/consulta/EPJ%20Wirikuta_%202012oct%20polign%20194%20mil%20csi.pdf (consultado el 10 de octubre de 2014).
- Cortés, T. (2014). *La teoría de lo imaginario de Gilbert Durand: nuevos aportes para la lectura de lo social*, tesis que para optar el grado de Maestra en Estudios Políticos y Sociales. UNAM, México.
- Chávez, M. y Ventura, C. (2009). "Espacios de confluencia. Geografía humana y ciencias sociales" en Chávez, M., González, O. y Ventura, M. (Editores), *Geografía humana y ciencias sociales: una relación reexaminada*. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Colección Debates pp. 11-32.
- CDI (2010). *Informe final de la Consulta sobre los Lugares Sagrados del Pueblo Wixarika*. Segunda edición, México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Cirese, A. (1976). "Cultura hegemónica y culturas subalternas", en Giménez, G. (2005) *Teoría y análisis de la cultura*, Volumen II, México, Dirección de Publicaciones del Instituto Coahuilense de Cultura, Colección Intersecciones. pp. 263-277
- Claval, P. (2002). *El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio*, España, Boletín de la A.G.E. N.º 34, págs. 21-39. URL: <http://bibliotecadigital.academia.cl/bitstream/123456789/574/1/Paul%20Claval.pdf> (consultado el 05 de marzo de 2014).
- Claval, P. (1999a). *La Geografía Cultural*, Editorial Eudeba, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Claval, P. (1999b). *Los fundamentos actuales de la geografía cultural*, Documentos Anales de Geografía, núm. 34, URL: <http://ddd.uab.cat/pub/dag/02121573n34p25.pdf> (consultado el 4 de septiembre de 2014)
- CONANP (2016). *Información Espacial, Descarga de archivos SHAPE*. México, disponible en: http://sig.conanp.gob.mx/website/pagsig/info_shape.htm [consultado el 5 de agosto de 2016].
- Crang, M. (1998). *Cultural Geography*, Routledge Contemporary Human Geography, London and New York.
- CRW (2016). *En defensa de Wirikuta*. [En línea]. México, disponible en: <http://consejoregionalwixarika.org/> [consultado por última vez 25 de marzo 2016].
- Delgado, O. (2009). "Geografía y ciencias sociales. Una relación reexaminada" en Chávez, M., González, O. y Ventura, M. (Editores), *Geografía humana y ciencias sociales: una relación reexaminada*. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Colección Debates.

- DRAE (2001). “Diccionario de la lengua española”, en *Real Academia Española*. [En línea]. España. URL: <http://lema.rae.es/drae/?val=cultura> [Consultado el día 21 de noviembre de 2013]
- Duch, Lluís (1998). *Mito, Interpretación y Cultura. Aproximación a la Logomítica*. Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Ediciones Guadarrama.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona, Editorial Labor, S.A.
- Eliade, M. (1984). *El mito del eterno retorno, Arquetipos y repetición*. Madrid, España, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Emecé Editores.
- Eliade, M. (1988). *Tratado de historia de las religiones*. México, D.F., Ediciones Era.
- ESA (2016). *Sentinels Scientific Data Hub*. Agencia Aeroespacial Europea. URL: <https://scihub.copernicus.eu/dhus/#/home> (consultada por última vez 5 de octubre de 2016).
- Fernández, F. (2009). “¿Quién estudia ese espacio? Una reflexión sobre la geografía y los intereses de las ciencias sociales” en Chávez, M., González, O. y Ventura, M. (Editores), *Geografía humana y ciencias sociales: una relación reexaminada*. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Colección Debates.
- Fernández, F. (2006). “Geografía Cultural” en Lindón, A. y D. Hiernaux (directores), *Tratado de Geografía Humana*. México, Anthropos Editorial.
- García, A., y Muñoz, J. (2002). *El Paisaje en el ámbito de la Geografía*. III. Métodos y Técnicas para el estudio del territorio. México, Instituto de Geografía, UNAM.
- Garibay, C. (2010). “Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual”, en Delgado Ramos, G. –coordinador- (2010), *Ecología Política de la Minería en América Latina: Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la megaminería*. pp. 133-182. Colección El Mundo Actual: Situación y Alternativas. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM, México.
- Gavilán, I. (2007). *La región cultural huichol, cartografía de una identidad indígena en la Sierra del Gran Nayar*, Tesis que para obtener el título de Licenciado en Geografía, Colegio de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- George, P. -director- (2004). *Diccionario Akal de Geografía*, Madrid, España, Ediciones Akal.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las entidades sociales*, México, CONACULTA, ITESO.
- Giménez, G. (2005). *Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural*, Trayectorias [en línea] 2005, VII (Enero-Abril), URL: consulta: 5 de febrero de 2014] en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60722197004>> ISSN 1405-8928 (consulta: 5 de febrero de 2014).
- Gómez, J. (2006). “El espacio vivido, una Geografía para la vida” en Contreras, C. y Nerváez, A. (Coordinadores), *La experiencia de la ciudad y el trabajo como espacios de vida*. Tijuana, B.C., El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, Colección México Norte. pp. 15-43.
- Gómez, J. (2001). “La experiencia cultural del espacio: el espacio vivido y el espacio abstracto. Una perspectiva ricoeureana” en *Investigaciones Geográficas. Boletín del Instituto de Geografía*, número 44, 2001, pp. 119-125.
- Gómez, M. (1997). *Fundamentos teóricos para una Geografía Cultural de México*, Tesis para obtener el Título de Licenciada en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

- González, R. (2011). *Escorzos de ontología contemporánea*. México, Torres y asociados.
- González, F. (2006). *Territorio y cultura, como ejes centrales de educación indígena (Nauas, Tu'un Savi, Nn'anncue ñomndaa y Xabu me'phaa) en Guerrero*. Tesis que para obtener el Grado de Doctor en Geografía, Posgrado en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Geografía, UNAM.
- Gutiérrez, A. (2010). *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UAM, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa (Serie antropología y etnología).
- Gutiérrez, A. y Neurath, J. (2003). "Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)", en Jáuregui, J. y Neurath, J., (coordinadores) *Flechadores de estrellas: nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Coedición: Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.
- Harvey, D. (2005). *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. Socialist register 2004 (enero 2005). Buenos Aires: CLACSO, 2005. URL: <http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf> (consultada el 5 de noviembre de 2014)
- Heidegger, M. (2000). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Primera reimpresión, Madrid, Alianza.
- INEGI (2016). "Marco Geoestadístico Nacional". México, disponible en: <http://www.inegi.org.mx/geo/contenidos/geoestadistica/default.aspx> [consultado el 4 de junio de 2016]
- Islas, L. (2009). "Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol." en *Gaceta de Antropología*, número 25, artículo 42, Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. URL: <http://hdl.handle.net/10481/6909> (consultada el 29 de enero de 2015)
- Jackson, P. (1999). *¿Nuevas geografías culturales?*, Documentos Anales de Geografía, University of Sheffield. Department of Geography, United Kingdom, <http://ddd.uab.cat/pub/dag/02121573n34p41.pdf>
- Kramsch, O. (1999). *El horizonte de la nueva geografía cultural*, Documentos Anales de Geografía, University of California, Los Ángeles. URL: http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&ved=0CCgQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.raco.cat%2Findex.php%2FDocumentsAnali%2Farticle%2Fdownload%2F31681%2F31515&ei=hwanUaSDG4yM9ASQ7ICoAQ&usg=AFQjCNFDebgxsw_58R5GKCG9_RxnZcIO7A&bvm=bv.47244034,d.eWU (consultada el 10 de septiembre de 2013)
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*, Capitán Swing Libros S.L., Madrid, España.
- Levi-Strauss, C. (1983). "La cultura y las culturas", en Giménez, G. (2005) *Teoría y análisis de la cultura*, Vol.-I, México, Dirección de Publicaciones del Instituto Coahuilense de Cultura, Colección Intersecciones. pp. 240-244.
- Ley Minera (1992). *Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de junio de 1992*. Última reforma publicada DOF 11-08-2014. URL:

- http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/151_110814.pdf (consultada el 25 de noviembre de 2014).
- Liffman, P. (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional: reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Liffman, P. (2006). *Territorialidad discursiva: lenguaje, poder y geografía*, en Chávez, M. González, O. y Ventura, M. –editores- (2009) “Geografía humana y ciencias sociales: una relación reexaminada”. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán. pp. 201-225.
- Liffman, P. (2005). "Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. XXVI, núm. Sin mes, pp. 52-79. URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710102> (consultada el 2 de marzo de 2014).
- López, L. (2010). “La Geografía Cultural en México: Viejas y nuevas tendencias”, en Hiernaux, D. (director) (2010), *Construyendo la Geografía Humana: el estado de la cuestión desde México*. Anthropos editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México. 205-228.
- Masacalli (2015). “Masacalli”. [En línea]. México, disponible en: <http://www.masacalli.com/> [Último acceso el 2 de diciembre de 2015].
- Mardones, J. y Ursua, N. (1997). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales, materiales para una fundamentación científica*. Distribuciones Fontamara S. A., México, D.F.
- Medina-Miranda, H. (2002). *Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango*. México, Tesis de Licenciatura en antropología social de la ENAH.
- Mitchell, D. (2000). *Cultural Geography. A Critical Introduction*. Blackwell Publishers Ltd, Malden, Massachusetts, USA.
- Merleau, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Ediciones Península.
- Monk, A. (1964). “Su provincia fue el mundo... La contribución de Franz Boas a la Antropología Cultural”, en Boas, F. (1964), *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*, Ediciones Solar, Buenos Aires, Argentina. [Ejemplar en línea] URL: <http://asodea.files.wordpress.com/2009/09/franz-boas-cuestiones-fundamentales-de-antropologia.pdf> (consultado el 15 de junio de 2013).
- Narayan, D. (2002). *Empoderamiento y reducción de la pobreza*. Colombia, Banco Mundial en coedición con Alfaomega Colombiana S.A. URL: <https://3sector.files.wordpress.com/2011/03/empoderamiento-y-lucha-contr-la-pobreza.pdf> (consultado el 26 de mayo de 2016).
- Neurath, J. (2013). *La vida de las imágenes Arte huichol*. México, Artes de México y del Mundo, CONACULTA, México.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. CONACULTA / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Neurath, J. (2003). “La Mansión de Lévi-Strauss y la Casa Grande wixarika”, en Jáuregui, J. y Neurath, J. (coordinadores). *Flechadores de estrellas: nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Coedición: Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.

- Neurath, J. (2003). *Huicholes*, México, CDI, PNUD, Monografías: Pueblos indígenas del México Contemporáneo.
- Neurath, J. y Pacheco, R. (s/f). “Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe, pueblos indígenas de México y agua: huicholes (wixarika)”, Instituto Nacional de Antropología e Historia. URL: http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/05_Huicholes.pdf (consultado el 05 de mayo de 2015).
- Ortega, N. (2010). “El lugar del paisaje en la Geografía moderna”, en *Estudios Geográficos*, Vol. LXXI, 269, pp 367-393, julio-diciembre 2010, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid.
- Ortega, V. (2000). *Los horizontes de la Geografía*. Teoría de la Geografía, Barcelona, Ariel.
- Ortiz, A. (2010). *Dinámicas del paisaje cultural urbano de la ciudad de Guanajuato, Guanajuato*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Geografía. México, Colegio de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Pasquinelli, C. (1993). “El concepto de cultura entre modernidad y posmodernidad”, en Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*, V-I, México, Dirección de Publicaciones del Instituto Coahuilense de Cultura, Colección Intersecciones. pp 214-237.
- Periódico (2008). *Decreto administrativo mediante el cual se aprueba el Plan de Manejo del Área Natural Protegida bajo la modalidad de Sitio Sagrado Natural de “Huiricuta y la Ruta Histórico-Cultural del Pueblo Huichol”*. Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí. Edición extraordinaria [Versión en Línea]. URL: <http://201.117.193.130/InfPubEstat2/SECRETAR%C3%8DA%20DE%20ECOLOG%C3%8DA%20Y%20GESTI%C3%93N%20AMBIENTAL/Art%C3%ADculo%2018.%200fracc.%20II/Normatividad/%C3%81reas%20Naturales%20Protegidas%20Estatales%20%28Decretos%20y%20Planes%20de%20Manejo%29/Wirikuta/Plan%20de%20Manejo%20Huiricuta.pdf> (consultado el día 27 de marzo de 2012).
- Salvemos Wirikuta (2015). “En defensa del agua y el territorio”. [En línea]. México, disponible en: <http://www.frenteendefensadeWirikuta.org/> [Accesado el día 25 de agosto de 2015].
- Sánchez, J. (1990). *Espacio, Economía y Sociedad*. Barcelona, Siglo XXI de España Editores, S. A.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Editorial Ariel, S. A., Barcelona.
- Sartre, J. (1976). “*Lo imaginario*” *Psicología Fenomenológica de la Imaginación*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada, S.A.
- Sauer, O. (2004). *Introducción a la geografía histórica*, Polis [En línea], 8 | 2004, Puesto en línea el 05 septiembre 2012. URL: <http://polis.revues.org/6159>; (consultado el 23 febrero 2013).
- Sauer, O. (2006). *La morfología del paisaje*, Polis [En línea], Puesto en línea el 07 agosto 2012, consultado el 10 febrero 2013. URL: <http://polis.revues.org/5015>; DOI: 10.4000/polis.5015
- SEGAM (2008). *Plan de Manejo del Área Natural Protegida Sitio Sagrado Natural “Huiricuta y la Ruta Histórico-Cultural del Pueblo Huichol”*. San Luis Potosí, México, Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental.

- Sewell, W. (1999). “Los conceptos de cultura”, en Giménez, G. (2005) *Teoría y análisis de la cultura*, V-I, México, Dirección de Publicaciones del Instituto Coahuilense de Cultura, Colección Intersecciones. pp. 369-396.
- Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos: antropología de lo sagrado*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Biblos.
- SIAM (2016). “Cartografía económica”.
URL: <http://www.cartografia.economia.gob.mx/cartografia/#> (consultada el 19 de agosto de 2015).
- Soustelle, J. (1983). *El universo de los aztecas*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Tapia, K. (2012). *La cultura mixarika en torno a la peregrinación a Wirikuta: la importancia del agua en el sitio sagrado natural*. Tesis de Maestría. San Luis Potosí, México. Programas Multidisciplinarios de Posgrado en Ciencias Ambientales, Facultades de Ciencias Químicas, Ingeniería y Medicina, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Tuan-Yi Fu (1974). *Topophilia*. Prentice Hall, Nueva Jersey.
- Tuan-Yi Fu (1977). *Space and Place: the perspective of experience*. University of Minnesota Press-Edward Arnold, Minneapolis.
- USGS (2015). “Global Visualization Viewer”. Estados Unidos de América. URL: <http://glovis.usgs.gov/> (consultado el 10 de febrero de 2014).
- Villanueva, L. (2009). *La tradición estética y literaria en la Geografía Cultural*, Tesis que para obtener el título de Licenciado en Geografía, Colegio de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Zárate, P. (1982). “Geología y análisis metalogénico de la Sierra de Catorce, S.L.P.” en Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana, Tomo XLIII, No. 1, 1982, pp. 1-21.

Entrevistas

- Asención, López (2015). Entrevista audiograbada, Wirikuta, Marzo 2015.
- Don Aurelio (2014). Entrevista audiograbada, Las Margaritas, SLP, México, abril 2014.
- Don Carlos (2014). Entrevista audiograbada, Estación Catorce, SLP, México, noviembre 2014.
- Don Lupe (2014). Entrevista audiograbada, Las Margaritas, SLP, México, noviembre 2014.
- Javier Díaz (2014). Entrevista audiograbada, Tierras Negras, SLP, México, noviembre 2014.
- Rosario Ortiz (2014). Entrevista audiograbada, Las Margaritas, SLP, México, noviembre 2014.
- Toño (2014). Entrevista audiograbada, Las Margaritas, SLP, México, noviembre 2014.

Anexos

Anexo1. Entrevista a Ascensión López

- Buenas tardes ¿puede decirme su nombre por favor?
Sí, Ascensión López Ramírez
- ¿De qué comunidad es usted?
De la comunidad indígena de San Andrés Coabamiata, municipio de Mezquitic estado de Jalisco
- ¿Sustenta o ha sustentado algún cargo en la comunidad?
Sí, he sido capitán de cantadores y ahora realizo funciones de vigilancia, como de policía del pueblo durante las fiestas
- ¿Qué significa ser wixarika?
Wixarika, los ancestrales que llevan la cultura y la tradición, es el primer nombre... wixarika.
- ¿Existe alguna diferencia entre ser huichol y ser wixarika?
Es lo mismo, solo que nos dicen huicholes porque es más fácil de aprender y de pronunciar
- ¿Puede decirme qué es el costumbre?
El costumbre es de la cultura que lleva, que siembra, que limpia, y va, y lleva las ofrendas y hacen las cacerías, eso es el costumbre... la cultura
- ¿Existe alguna similitud entre la palabra “cultura” y la palabra “costumbre”?
Um...hum, la cultura y el costumbre es la misma palabra
- Para ustedes como pueblo y en lo particular para usted ¿qué significa la “Tierra”?
La tierra es Taku tuka naka, es una deidad, que representa al palabra Kiekari, el Kiekari es todo el mundo y también representa lo más chico un poblado
- ¿Qué es Wirikuta?
Wirikuta donde se reunieron los dioses, uno de los cuatro puntos cardinales,
- ¿A qué van a Wirikuta?
A peregrinar, a dejar las ofrendas, para la salud, el bienestar, la sabiduría.
- ¿Cómo encuentran la sabiduría en Wirikuta?
A través del ensueño, a través de medicina, así es como nos revelan sus mensajes las deidades
- ¿Cuál es el nombre que le dan a los lugares donde hacen ceremonia en el desierto?
Kakaiyarita
- ¿Qué elementos de la naturaleza son sagrados para ustedes?
Los manantiales, los cerros... visitamos el manantial de Tatei Matienieri como lugar sagrado, para bienestar, la familia y la salud, de los cerros visitamos la puerta de entrada, los cerros son los guardianes del desierto.
- ¿Qué representan los manantiales, están relacionados sólo con la mujer?
Son las dos cosas... femenino-masculinas.
- ¿Qué es el desierto?
Es luz... la oscuridad está en las barrancas en la Sierra.
- ¿Qué deidades encuentran en el desierto?
A Tatenari, el dios del fuego.
- ¿Cuáles son los lugares sagrados de Wirikuta?
Todo es un lugar sagrado.
- Por ejemplo, el caliche es un centro y cada uno de los puntos cardinales es un *Kakaiyarita*.
- ¿Qué es un tukipa?
Un centro ceremonial, cada comunidad tiene su tukipa, cada pueblo tiene su tukipa, cada uno tiene su centro de tukipa.
- ¿Qué es un Xiriki?
Los Xirikis son los patios ceremoniales de las casas, los adoratorios familiares.
- ¿Qué es el nanayari?
Son líneas que nos comunican con lo sagrado en el mundo.
- ¿En Wirikuta existen Xirikis?
Bernalejo es un Xiriki, ahí es donde está el Kanyumarie, otro Xiriki es el Quemado.

- ¿El Quemado también es un Kakaiyarita?
- Sí y un Xiriki y todos juntos es Wirikuta*
- ¿Cuál es la entrada a Wirikuta?
- La entrada es ahí en Tatei Matienieri hasta la “puerta de la ventana”*
- ¿A partir de Tatei Matienieri ustedes ya se consideran dentro de Wirikuta?
- Sí ya de ahí ya todo es Wirikuta.*
- Entonces el polígono que hicieron los del gobierno no corresponde entonces con lo que ustedes identifican como Wirikuta, porque por ejemplo, Tatei Matienieri no está dentro del polígono.
- Si a partir de Tatei Matienieri, San Juan de Tuzal, La Puerta de la Ventana, Wirikuta, El Quemado, ya todo es Wirikuta.*
- ¿Identifican un lugar donde inicie Wirikuta y otro donde termine?
- Inicia en Tatei Matienieri y se termina en el Quemado de ahí ya se regresa a los otros puntos a hacer otros trabajos que se hacen allá, hasta el centro.*
- ¿Actualmente qué amenazas existen en Wirikuta?
- El hikuri está amenazado por los invernaderos de las tomateras.*
- ¿Han tenido conflicto con los ejidatarios?
- Sí, nos dicen que ya no se puede cazar el venado, que ya es propiedad privada... el ejido... ¿qué vamos a hacer?*
- ¿Cree que exista un dueño de la tierra?
- Pues como la tienen privada se ponen de propios.*
- ¿Qué opinan los wixarika del conflicto por las concesiones mineras?
- Pues no sé, yo realmente no sé, estaría mejor que... pues que no contaminara la medicina.*
- ¿Cree que podrían coexistir la minería y los lugares sagrados?
- No pues no está bien, porque le contamina el hikuri, lo enferma y se muere, nosotros lo consumimos y nos enfermamos.*
- ¿Qué ocurriría si continúa la actividad minera?
- No pues se va a acabar el xikuri, ya no va a haber la ceremonia, la cultura, las tradiciones, se va acabar el agua la medicina,*
- ¿Y eso que representaría para ustedes como pueblo, se terminaría su cultura?
- Pues sí, pues ¿dónde vamos a ofrendar eso?, también se acabaría la vida*
- ¿Qué crees que ocurriría si se expandieran los invernaderos, dejarían de ir a Wirikuta?
- Pues nosotros vamos continuando porque no queremos perder la vida.*
- ¿Cambiarían en dado caso los lugares donde hace ofrendas si estos fueran invadidos por los invernaderos?
- No, pues no se puede cambiar, ahí ofrendaban los bisabuelos, ya no se puede cambiar ya están, se tienen que respetar*
- Suponiendo que los invernaderos se apropiaran de los lugares donde hacen ceremonias... ¿los cambiarían?
- No pues no se puede*
- Y si ya no les permitieran entrar ahí ¿dejarían de ir?
- Yo creo que ya no, pues dónde vamos a ofrendar... (min. 21:52), sentimos tristeza que pase eso*
- ¿Ustedes aman a la Tierra, a la naturaleza?
- Sí, claro que sí*
- ¿Qué opina respecto a los servicios públicos que llegan a comunidades indígenas?
- Que está mal, nosotros quisieramos continuar con nuestra forma de vida, la que nos enseñaron los abuelos.*
- ¿Qué opinión tienen de los mestizos?
- Pues que han apoyado mucho a los wixaritari,*
- ¿La gente de los pueblos de Wirikuta los han apoyado?
- Algunos, algunos pues no*
- La gente en Wirikuta qué cree que apoye más ¿la conservación de lugar para actividades ceremoniales o la concesión de lugares para la actividad minera?
- Pues que allá, de allá es a favor de la minera, pues que quieren trabajar quieren hacer y nosotros no le damos el trabajo, pues no, están perdiendo su trabajo, ellos necesitan trabajar la mina para comer, y nosotros no les damos trabajo dicen...*
- ¿Cuál es el significado del consumo de peyote para ustedes?
- Nosotros lo hacemos con la intención de obtener visiones y sabiduría, ver que es lo que hay, que es lo que puedes encontrar, parte de eso es el trabajo, la ofrenda.*
- ¿Cuáles son los lugares que visitan en la peregrinación a Wirikuta? 28:39

El primer punto se llama los Encinos, es el primer paso, se está ahí, y se abre el camino... vamos a limpiarnos y entramos, va a...hacer ceremonia en un lugar que se llama Cerro de la estrella, es un lugar sagrado también. En el Cerro de la estrella ahí vamos a limpiamos y vamos a entrar. Se hace muchos trabajos, cambiamos los nombres a las cosas, las palabras, se danza toda la noche y se hace el bautizo a cada uno de, de los que van pues y se nombran teocari, se nombran ahí, se nombra al gobernador tradicional, comisario, comisariado, secretarios, todos los que están ahí, de los que van, y los que van a cuidar a los guardianes del fuego, ellos, el gobernador, el alguacil, son los que van a trabajar y cuidar al abuelito fuego toda la noche, desde la tarde.

En Los Encinos se le cambia el nombre a los lugares también, el desierto se convierte en Hara Mara, el oriente pasa a ser el poniente y el norte el sur, de esta manera nos protegemos. Así lo hacen los peregrinos.

El siguiente punto se llama Makwipa en Zacatecas, ahí sólo pasamos a dejar ofrendas, y la otra ya es en Tatei Matinieri, Yoliat. En Salinas de Hidalgo sólo es un punto de Reunión.

En Tatei Matinieri se hacen recitos, ofrenda, se limpia, Tatei Matinieri es nuestra Madre el Agua.

Y de ahí partimos a San Juan del Tuzal, ese es el cuarto punto o cuarto paso, en este lugar se bendicen a los violinistas.

- ¿Existe alguna señal para que alguien vaya a Wirikuta?

No, va el que quiere o en ocasiones alguien se enferma porque lo están esperando los dioses de allá de Wirikuta y ya el Mara'akame les dice que tienen que ir para allá a ver que quieren las deidades y ya por eso se van a allá para dejar las ofrendas.

- ¿Qué tipo de ofrendas dejan?

Velas, Jícaras y flechas y ojos de dioses.

La vela significa la energía, la salud y la familia al igual que las jícaras todas son una unidad, se llevan todas las ofrendas, el hombre y la mujer, todos es uno y así se sigue un camino, la ofrenda es para el bienestar y la familia. Los ojos de dios los usamos como atrapa-sueños para que no veas mal, para no le pase, pues sí, para que no le cierren los ojos a los niños, por eso le dicen los ojos de dioses.

Tatei Matinieri es la entrada a Wirikuta y a los que van por primera vez se les tapan los ojos, para que no se enfermen por los ojos.

Después de San Juan Tuzala se llega al Cerro de la Puerta de Entrada, en algunos lugares se encuentran cuevas, de ahí vamos a Bernalejo que es el lugar de Kanyumari, el lugar del venado azul, ahí se hace en la tarde ceremonia y toda la noche, al amanecer se hace la cacería, vamos cazamos. (37) Ya se caza y se trae de regreso a donde se acampo, y ahí se reúnen se hace un recito y ya descansan, el peyote es el corazón del venado. Ahí participan todos y cada quien caza su venado, el primero que lo encuentra lo caza y ahí va cada patio familiar a dejar la ofrenda, después como cada uno tiene sus cantadores, ellos encuentran el hikuri para su patio familiar y ahí se dejan las ofrendas en el lugar en el que se encontró, (en nuestra experiencia el patio familiar al que acompañábamos le tocó en la base de una Yuca). El centro ceremonial representa el Kalibuey...

- ¿Qué función tiene el hikuri?

Como medicina y para tener sabiduría.

- ¿Cuál es el último paso de Wirikuta?

El Cerro Quemado, ahí sólo se deja ofrenda.

- ¿Estas ofrendas tienen relación con la lluvia?

Sí nosotros los huicholes llamamos a la lluvia, cuando vamos a Wirikuta llueve, mire joven, nos hablan el maíz, el abuelo fuego, vamos por qué vamos a agradecer, que crece el maíz, que creció, porque ofrendamos las flechas (40:30), por eso las llevamos y se llama a la lluvia y entre todos los mara'akames le cantamos a la lluvia, entre todos cantan a Tatewari y al maíz, al sol, la tierra, la lluvia, el aire todo.

- ¿Existe relación entre peyote, maíz y venado?

Sí, significa el lugar de la madre tierra el padre sol y esa es la ofrenda para el agradecimiento de la tierra, el sol y la lluvia, eso es la flecha, la ofrenda, y el hikuri lo agarraron gracias a dios que está creciendo lo vamos a llevar a la Sierra, por eso se presenta en la ofrenda.

- ¿Qué pasaría si fueran a Wirikuta y no encuentran al Hikuri?

Pues se van a enfermar. Quiere decir que nos vamos a enfermar, que alguien se va a morir o que nos vamos a morir todos. Por eso no se encuentra, por cuestión de tener la vida por eso lo buscamos.

- ¿Ha ocurrido alguna vez que hayan ido y no lo hayan encontrado?

Una vez pasó así a una familia de Las Guayabas, ya tiene tiempo, se pasaron todos los días no encontraron todos, y algunos ya no llegaron a sus casas, que los atropelló un tráiler allá por Zacatecas. Se murió el mara'akame, cantador, el jícarero se murieron como unos diez, ya no regresaron a sus casas, por eso hay que encontrarlo, así ha pasado. Es muy complicado estar por allá. En la peregrinación es muy importante que se encuentre el hikuri. Si no se encuentra, si no se hace bien el recito, así pasa, se enferma un niño, un señor, una señora, así pasa...

Anexo 2

Buen día, me permite realizarle unas preguntas para conocer su opinión respecto al valor cultural de la Región de Wirikuta
Sexo _____ Edad 48 _____

1. ¿Cuál es su grado de Escolaridad?
 1. Ninguna
 - b) Primaria
 - c) **Secundaria**
 - d) Medio superior
 - e) Superior
 - f) Posgrado
2. ¿Cuál es su ocupación?
 - a) Campesino
 - b) Jornalero
 - c) **Maquila**
 - d) **Transporte**
 - f) **Minería**
 - Otro _____
3. ¿Usted nació en este su lugar?
 - a) **Si**
 - b) No
4. ¿Alguna vez ha migrado?
 - a) **Si**
 - b) **No**
5. ¿Tiene pensado alguna vez migrar?
 - a) **Si**
 - b) No
 - c) No sé
6. ¿Motivo por el cual NO migraría?
 - a) **Me gusta donde vivo**
 - b) Aquí nació mi familia
 - c) Amor la tierra
 - d) Por miedo
 - e) No tengo los medios
 - f) Aquí trabajo
 - g) No sé
7. ¿Usted sabe lo que significa Wirikuta?
 - a) **Si**
 - b) **No**
8. De las siguientes palabras, cuál es la que describe de mejor manera lo que significa para usted Wirikuta?
 - a) Una reserva natural
 - b) Un lugar sagrado
 - c) **El lugar sagrado de los huicholes**
 - d) El lugar donde nací y vivo
 - e) El lugar donde trabajo
 - f) El lugar que amo
 - g) Nada
 - h) No sé
 - i) Otra _____
9. ¿Le gusta el paisaje de montañas de la Sierra de Catorce?
 - a) **Si**
 - b) No
 - c) Me es indiferente
10. ¿Tiene algún sentimiento por el lugar donde vive?
 - a) **Si**
 - b) No
 - c) Cuál?: _____ pertenencia _____
11. ¿Conoce el Cerro del Quemado?
 - a) **Si**
 - b) **No**
12. ¿Conoce el significado que tiene para los huicholes el Cerro del Quemado?
 - a) **Si**
 - b) No
13. Para usted el Cerro del Quemado significa:
 - a) Una montaña importante
 - b) Una montaña de referencia
 - c) **Una montaña sagrada**
 - d) Sólo una montaña
 - e) Una montaña
 - f) Nada
 - g) Otro _____
14. ¿Usted ha escuchado de los proyectos de minería en la Región de Wirikuta?
 - a) **Si**
 - b) No
15. ¿Usted está de acuerdo con la explotación de minas en la región?
 - a) **Si**
 - b) **No**
16. ¿Conoce las afectaciones de la actividad minera en la salud?
 - a) **Si**
 - b) No
17. ¿Sabe de las afectaciones que la actividad minera tiene sobre el ambiente?
 - a) **Si**
 - b) No
18. ¿Está de acuerdo con la modificación del paisaje de la Sierra de Catorce a cambio de trabajo en la minería?
 - a) **Si**
 - b) **No**
 - c) No sé
19. ¿Cuál de las siguientes opciones considera de mayor importancia para la conservación del lugar:
 - a) Es un lugar natural de importancia para la vida en el planeta
 - b) **Es un lugar sagrado de importancia para la vida en el planeta**
 - c) Es un lugar muy bonito
 - d) Es mi tierra
 - e) Aquí nací
 - d) Me es indiferente
20. Podría mencionar la palabra que describa más lo que piensa sobre la Región de Wirikuta?
 - a) Felicidad
 - b) Familia
 - c) Identidad
 - d) Sacralidad
 - e) **Carencia**

Anexo 3. Tesis en la UNAM desde la perspectiva de la Geografía Cultural

Año	Título	Autor	Grado
2016	Metepec pueblo mágico: ¿identidad cultural en sus jóvenes	Aguirre Alquicira, María Amelia	Licenciatura en Geografía
2016	El maratón de la Ciudad de México : un enfoque desde la geografía cultural	Contreras Patiño, Bruno David	Licenciatura en Geografía
2016	Difusión cultural del Pedregal de San Ángel en Ciudad Universitaria a través de la xerojardinería con base en la vegetación nativa	Lara Deras, Roberto	Licenciatura en Geografía
2016	Paisaje cultural urbano, turismo, migración e identidad en la ciudad de Zacatecas, Zac.	Meza Díaz, Yaisa	Licenciatura en Geografía
2015	Hegemonía identidad y futbol: un estudio desde la geografía cultural	Espinosa Jiménez, Geovanni Alberto	Licenciatura en Geografía
2015	Biogeografía cultural en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca: el uso de la iguana negra	Gurrión Ávila, Carlos Arturo	Licenciatura en Geografía
2015	La renta cultural indígena en México como concreción de la violencia estructural	Narváez Carreño, Yatzil Amelina	Licenciatura en Geografía
2015	Estrategias didácticas para el desarrollo de la asignatura estatal, con enfoque en: patrimonio cultural y natural del D.F.	Suárez García, Alejandra	Licenciatura en Geografía
2012	La variable cultural en la(s) ciudad(es) mundial(es): un análisis desde la perspectiva de la geografía humana	Aguilar Hernández, Hugo Enrique	Licenciatura en Geografía
2010	La Isla de Cedros en el contexto insular del Pacífico mexicano: un estudio de geografía cultural	Baxin Martínez, Jesús Israel	Licenciatura en Geografía
2010	El paisaje de Tepatetipa en Metzítlan, Hidalgo: una lectura desde la geografía cultural	Cárdenas Moncada, José Luis	Licenciatura en Geografía
2010	Dinámicas del paisaje cultural urbano de la ciudad de Guanajuato, Guanajuato	Hernández Sánchez, Alicia	Licenciatura en Geografía
2009	Geoconservación y cultura: un análisis de paisaje en Zapotitlán Salinas-El Encinal, Puebla	Cortés Márquez, Nubia	Maestría en Geografía
2009	El ecoturismo como propuesta de conservación para el parque recreativo y cultural Desierto de los Leones de la Delegación Cuajimalpa	Valdespino López, Luis Martín	Licenciatura en Geografía
2009	La tradición estética y literaria en la geografía cultural contemporánea	Villanueva Carmona, Lorena	Licenciatura en Geografía
2007	La región cultural huichol, cartografía de una identidad indígena en la Sierra del Gran Nayar	Gavilán Galicia, María Iracema	Licenciatura en Geografía
2006	La definición de paisaje vista desde la arquitectura y la geografía cultural	Gómez González, Ada	Licenciatura en Arquitectura del Paisaje
2006	Construcción y uso del espacio cultural: la fiesta patronal en dos comunidades otomías de Ixmiquilpan, Hidalgo: Dexthi y La Palma-San Juanico.	Guzmán Rodríguez, Alejandro	Licenciatura en Geografía
2006	El turismo geográfico, una propuesta de sustentabilidad y reconocimiento territorial y cultural	Santamaría Jiménez, Bernardino	Licenciatura en Geografía
2004	Respuestas comunitarias ante la vulnerabilidad del recurso forestal, una aproximación a la vivencia cultural	Quezada Hernández, Edmundo	Doctorado en Geografía
1997	Fundamentos teóricos para una geografía cultural de México	Gómez Hernández, María Cristina	Licenciatura en Geografía
1995	Biogeografía natural y cultural de México	Delgado Camacho, Osiris	Licenciatura en Geografía

Anexo 4. Tesis en la UNAM sobre la región de Wirikuta

Año	Título	Autor	Grado
2015	Geografía política y territorialidad en el área natural protegida de Wirikuta	Morales Galicia, José Eduardo	Maestría en Geografía
2014	Minería conservación y derechos indígenas territorio y conflicto en Catorce San Luis Potosí	Boni Noguez, Andrew Félix	Doctorado en Geografía
2014	Las recomendaciones de la OMT y de la Unesco como forma de fortalecimiento del turismo cultural y religioso en la preservación del patrimonio cultural de México: estudio de caso: proyectos La Luz y Universo, Wirikuta y las concesiones a las mineras canadienses First Majestic Silver Corp. y Revolution Resources Corp. (2009-2018)	Rojas Tapia, María Eugenia	Licenciatura en Relaciones Internacionales
2007	Nierika: umbral entre dos mundos: la representación en los ritos iniciáticos dirigidos al matewame durante la peregrinación wixarika a Wirikuta	Miquela Jáuregui Graf, Unai	Licenciatura en Literatura Dramática y Teatro