



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA**

**LICENCIATURA EN GEOGRAFÍA**

**LA REGIÓN CULTURAL HUICHOL, CARTOGRAFÍA  
DE UNA IDENTIDAD INDÍGENA EN LA SIERRA  
DEL GRAN NAYAR**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
LICENCIADA EN GEOGRAFÍA  
PRESENTA:  
MA. IRACEMA GAVILÁN GALICIA**

**ASESOR: DR. HÉCTOR MENDOZA VARGAS**

**CIUDAD UNIVERSITARIA**

**AGOSTO, 2007**



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.

## *Dedicatorias*

A mi Madre

Representas al amor y a la verdadera humanidad.

A mis amados Irazú e Ian

Quienes me han acompañado durante este proceso y son pilares fundamentales en el significado de mi existencia.

A mi Abuela Beatriz Cázares

Aunque adulta me tendiste tus brazos. Contigo retorno siempre a la feliz infancia.

## *Agradecimientos*

Con profundo respeto y amor a ti José por haber tomado la decisión de ser mi cómplice y compañero en esta travesía, mi vida.

Con cariño a mis hermanos Rodrigo, José Manuel y a mi Padre quienes me han hecho saber lo diversos que somos.

Con admiración al Dr. Héctor Mendoza Vargas por todo el tiempo que dispuso, por compartir su experiencia y conocimiento de los cuales surgieron buenas propuestas y rumbos que se reflejan en este trabajo.

A los sinodales Dra. Liliana López-Levi, Dra. Gabriela Vera, Lic. Luis Felipe Crespo y Dr. Arturo Gutiérrez del Ángel, cuyas sugerencias y comentarios enriquecieron y fortalecieron mis perspectivas.

A Juan Carlos del Olmo, siempre tuviste disposición, tu participación fue ineludible para exaltar el contenido de esta tesis a través de los mapas, los cuales me crean enorme satisfacción.

Al Programa México Nación Multicultural de esta Máxima Casa de Estudios y al Etnólogo José Manuel del Val Blanco, el apoyo financiero para la culminación e impresión de este trabajo.

A la Universidad Nacional Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, al Comité Editorial de la Revista Bricolage y al Colegio de México por los espacios proporcionados para exponer y publicar mis ideas.

Con respeto doy las gracias a mis profesores del SUA Dra. Patricia Olivera, Lic. Ma. De los Angeles Pensado, Lic. Luis Darío Salas, Lic. Hilario Maya y Dr. Claude Cortés quienes compartieron su conocimiento y me impulsaron a creer que es posible otra Geografía.

A la Universidad Nacional Autónoma de México porque es un espacio multicultural por excelencia, en el cual se han forjado mis principios y mis ideas han emanado con libertad.

## INDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	4
<b>I. NACIMIENTO Y CRISIS DE LA GEOGRAFIA HUMANA</b>	
1.1 Semblanza histórica de la geografía humana.....	10
1.2 La Nueva Geografía Cultural, las discusiones epistemológicas.....	17
1.3 Perspectivas y aplicaciones de la Geografía Cultural.....	29
1.4 Perspectivas de la geografía cultural en México.....	31
1.5 Un diálogo posible con la Geografía Cultural de México.....	34
1.6 Diseño y aproximaciones de una agenda temática para la Geografía Cultural mexicana.....	39
1.7 Conclusiones.....	45
<b>II. CONSTRUCCION Y APROPIACION DEL ESPACIO EN LA SIERRA DEL NAYAR</b>	
2.1 Lugares originarios, pueblos originarios.....	47
2.2 Reestructuración del espacio en el Occidente Mexicano y en el Gran Nayar.....	56
2.3 Cartografía de la resistencia en territorio huichol.....	84
2.4 Conclusiones.....	90
<b>III. LA REGIÓN CULTURAL WIXARITARI</b>	
3.1 Las representaciones del espacio Wixarika.....	93
3.2 Dominación y control del espacio.....	101
3.3 Naturaleza y cultura de un espacio sagrado.....	121
3.4 Conclusiones.....	131
<b>IV. LÓGICA GEOGRÁFICA Y TERRITORIALIDAD: LA FORMACIÓN DEL MAPA DE LA REGIÓN CULTURAL HUICHOLA, CONCLUSIONES</b>	
4.1 Cultura e identidad.....	135
4.2 Región cultural, aspectos teóricos y prácticos.....	135
4.3 Modelo de Análisis territorial.....	136
4.4 Caracterización de la región cultural.....	137
<b>ANEXO 1. METODOLOGÍA DEL TRABAJO DE CAMPO PARA LA ELABORACIÓN DEL MAPA DE LA REGIÓN CULTURAL HUICHOL</b> .....	141
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	146

## INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas las Ciencias Sociales en general, al igual que la Geografía, han tomado distintos giros, entre ellos el giro cultural y del giro espacial. Con el primero, las investigaciones científicas se han vuelto más culturalistas, lo cual nos lleva a la espacialidad de los elementos de la cultura tanto materiales como subjetivos. En particular, la geografía humana contemporánea es el resultado de una serie de procesos internos ocurridos en cada escuela en el mundo, desde la escuela británica hasta la más tradicionalista escuela saueriana, han tenido que replantearse el objeto de estudio, la metodología, la epistemología y la participación interdisciplinaria en la investigación social. El resultado ha llevado a la Geografía Humana a ensanchar sus horizontes, se trata del enfoque de la *New Cultural Geography* enriquecido por diversas corrientes de pensamiento como la fenomenología, la iconografía, la semiótica y más recientemente el posmodernismo.

Debido al llamado “giro cultural” que significa la consideración de la cultura en los sistemas espaciales, los estudios geográfico-culturales han sido reorientados. La antropología, la sociología y la psicología han hecho aportaciones conceptuales y categóricas muy relevantes. El espacio, el lugar, el paisaje y la cultura adquieren otros significados según los planteamientos de la Nueva Geografía Cultural. Ahora son un medio de las representaciones, la afectividad, el simbolismo, y lo sagrado, temas que fueron de nuestro interés particular para aproximarnos al estudio de la identidad cultural y el vínculo que mantiene con el espacio, específicamente sobre la región cultural.

A partir de esta noción geográfica nos inclinamos por llevar a cabo la investigación en el espacio rural, un territorio correspondiente a un pueblo originario como el Huichol o Wixarika (sing.) ya que consideramos mantienen características culturales, sociales y políticas que permiten realizar un análisis espacial mediante la cartografía temática. Y esta idea se fundamenta en el crisol geográfico y cultural del México contemporáneo, ya que sobre el espacio, hay territorios, regiones, lugares y paisajes diversos, es decir, México es una Nación multicultural y pluriétnica. De este vasto pluriverso, optamos por un área que a simple vista puede verse vacía pero conforme cambiamos de escala, encontramos atributos específicos tanto geográficos como antropológicos que nos muestran la infraestructura de este sistema espacial que hemos denominado Región Cultural de los Wixaritari (pl. de Wixarika) Occidentales .

Para plantearnos esta investigación retomamos las nociones de la geografía cultural y los parámetros culturales del pueblo Wixarika, con el propósito de llegar a las explicaciones y sentidos que le dan al mundo, a la vida y las relaciones que sobre el espacio se trazan para crear una territorialidad específica. De igual manera, revisamos literatura antropológica sobre el área de estudio e identificamos que es denominada como El Gran Nayar, la cual se considera una región histórico-cultural en la cual conviven grupos culturales nayeri (coras), wixaritari (huicholes), o’odham (tepehuanes) y nahuas (mexicaneros) entre quienes hay similitudes culturales.

De igual manera nos percatamos que los Wixaritari han sido objeto de estudio antropológico desde el año 1895, cuando el explorador noruego Karl Sofus Lumholtz arribó a la región occidente para reportar el estado en que se encontraban los habitantes de los pueblos serranos. Más tarde llegarían el francés León Diguét (1893-1900) y el alemán Konrad Theodor Preuss cuyos primeros textos (en alemán) datan de 1900. Para la década de los sesentas y setentas sobresalen las obras de Peter Furst (1965), Marina Anguiano (1978) y Bárbara Myherhoff (1968) quienes elaboraron también estudios de tipo etnológico. Durante la década de los ochentas y noventas, resaltan los trabajos de Stacy Schaefer (1989), de los historiadores Jean Meyer (1969) y Beatriz Rojas (1992) así como del arqueólogo Phil C. Weigand (1972) y de los antropólogos Jesús Jáuregui (1992), Johannes Neurath (1994), Laura Magriñá (1999) así como de la francesa Olivia Kindl (1997) y más recientemente del antropólogo Arturo Gutiérrez (2002) quienes han contribuido a descifrar el universo simbólico, ritual e histórico de los huicholes.<sup>1</sup> A ellos se les debe la más completa y reciente información de tipo etnográfica sobre el Gran Nayar; así que sus investigaciones han sido referencia fundamental para profundizar en el conocimiento sobre los huicholes.

Debido a nuestro interés para emplear el enfoque de la Geografía Cultural y las consideraciones anteriores, nos planteamos la siguiente hipótesis de trabajo:

La identidad de un grupo indígena se fundamenta en la visión que construye para comprender el mundo en que habita, en los valores que transmite de una generación a otra y en la diferenciación con otros grupos que defienden los ideales de pertenencia a un espacio propio, entendida como la territorialidad. En ella se entrecruzan diversas relaciones sociales que no necesariamente denotan poder y control territorial y diversas relaciones culturales que es posible descubrir, comprender y agrupar en una región cultural construida a partir de los signos culturales que comparten diversos grupos humanos que se apropian de un territorio específico.

La territorialidad implica la creación de lugares y paisajes materiales y simbólicos; monumentos y fronteras que delatan la presencia del grupo en cuestión y regionalizan el espacio en el sentido que configuran espacios social y culturalmente diferenciados.

La región se puede constituir así por elementos objetivos y subjetivos de la cultura. La parte objetiva se refiere a la historicidad y las relaciones materiales y culturales a través de las cuales el grupo huichol se apropia de un espacio determinado. La parte subjetiva concierne a la cosmogonía, a la adscripción y carga afectiva a una colectividad y por lo tanto a un territorio. Estos elementos permiten conocer las representaciones del espacio que son factibles de registrarse por medio del lenguaje cartográfico. Por ello resulta viable

---

<sup>1</sup> Johannes Neuraht hace una revisión más exhaustiva sobre el estado del arte en estudios sobre El Nayar, desde la cual tomamos algunas referencias para construir esta cronología. Véase Neurath, 2002, págs. 13-29.

concentrarlos en un mapa que constituye el medio más idóneo para dar cuenta de la estructura de una región cultural.

Esta hipótesis nos conduce a distintos niveles de análisis que se construyen a partir del desarrollo de los objetivos de la presente investigación, los cuales se indican a continuación:

#### Objetivos Generales

Identificar y cartografiar las prácticas materiales espaciales que estructuran la región cultural del grupo originario huichol, además de los elementos culturales materiales y simbólicos propios de su identidad.<sup>2</sup>

Proponer por medio de la cartografía temática una metodología para el análisis geográfico de una región cultural.

#### Objetivos particulares

1. Analizar la evolución de la Geografía Cultural en el contexto internacional y mexicano para conocer sus aportes teóricos y epistemológicos, así como sus limitaciones y alcances.
2. Abordar los antecedentes arqueológicos de las culturas y grupos que han ocupado el territorio del Occidente mexicano y fundamentar la fuerte tradición cultural que se ha transmitido a las generaciones humanas posteriores.
3. Mostrar los lugares originarios que ocuparon los huicholes en el Occidente de México en la etapa precolombina
4. Conocer la historicidad del pueblo huichol mediante la identificación de procesos espaciales que impactaron en la apropiación de su territorio a partir de la conquista española hasta la etapa de dotación de tierras por resoluciones presidenciales, se deberán exponer en mapas.
5. Exponer las formas con las cuales los huicholes representan y conciben su universo.
6. Explicar las formas de control y dominio del territorio huichol a fin de elaborar mapas con jerarquías de lugares y recintos rituales.
7. Conocer las prácticas materiales que determinan la apropiación y uso del espacio que ocupan los huicholes occidentales a fin de elaborar mapas temáticos sobre actividades económicas y prácticas culturales (artesanías, festividades sincretistas, generación musical).
8. Diseñar el lenguaje cartográfico para la elaboración de una cartografía cultural.
9. Proponer elementos y procesos para realizar un análisis geográfico acorde a la estructura de la región cultural de los huicholes occidentales.

---

<sup>2</sup> Estas prácticas materiales espaciales pueden constituir los flujos, transferencias, interacciones físicas y materiales que ocurren en y cruzan el espacio para asegurar la producción y la reproducción social (Harvey, 1998, p. 244) aunque para este objetivo nos centramos en los flujos de personas entre sus comunidades y lugares de culto, hacia centros administrativos y lo relacionamos a la jerarquía espacial determinada por centros ceremoniales, uso y propiedad de la tierra y estructura interna de la región cultural de los huicholes occidentales.

10. Otorgar jerarquías a la región cultural según la funcionalidad y carácter simbólico de los lugares.
11. Elaborar el mapa la región cultural de los huicholes occidentales.

Según lo anterior, la presente tesis se ha desarrollado en cuatro capítulos que por su contenido oscilan desde lo general a lo particular. El primero, es un esbozo de la historia de la geografía humana, iniciando con los planteamientos de Bernhardus Varenius (1622-1650) sobre el reconocimiento de la geografía como ciencia humana, en adelante, exponemos las aportaciones de distintos geógrafos y otros especialistas en el desarrollo de la geografía humana hasta convertirse en Nueva Geografía Cultural. Las reflexiones epistemológicas y la revisión sobre el estado del Arte permiten plantearnos, al final, una propuesta particular sobre temas de una agenda posible en la geografía cultural mexicana.

En el siguiente capítulo hacemos un recorrido por la dinámica histórica y geográfica sobre procesos que nos permiten identificar las civilizaciones prehispánicas en el Occidente de México, los lugares originarios de los huicholes y por consiguiente, la narración geográfico-histórica de su desplazamiento, reacomodo, reducción, y apropiación del territorio actual en el Norte del estado de Jalisco. El punto de partida es la arqueología de la región occidental de México para identificar prácticas culturales heredadas de distintas culturas que son identificables en el pueblo huichol; el capítulo finaliza con la suma de tensiones espaciales que impactaron la apropiación del espacio de manera que el territorio actual es producto de procesos históricos y políticos, por lo que es ejemplo de la resistencia social y cultural de los huicholes.

El capítulo tercero es una aproximación más localizada al pueblo Wixarika, es decir, estudiamos su sistema cultural: las formas que utilizan para representar su espacio desde la escala del Universo hasta la escala comunal; su organización política y por lo tanto espacial, o sea los mecanismos de control y administración de su territorio; igualmente exponemos los proyectos y producción cultural con los cuales se apropian y usan el espacio. De manera somera y no tan profunda como la Antropología, a lo largo de este capítulo nos remitimos a elementos esenciales de la cultura Wixarika: el mito y el ritual, los cuales permiten la aplicación del enfoque de la geografía cultural en el análisis de la territorialidad.

Finalmente y para concluir presentamos el mapa de la Región Cultural de los Wixaritari Occidentales que condensa la información explorada en el capítulo tercero y que nos da pauta para caracterizar a la región cultural, sus elementos como núcleo, dominio, esfera; su funcionalidad, su estructura interna y los atributos que la definen como región cultural.

Como referente metodológico presentamos a continuación el “Marco Lógico de la metodología de la investigación” (Figura 1) con el objetivo de sintetizar y

mostrar los mecanismos, herramientas, resultados y productos cartográficos obtenidos según los capítulos y sus temas.

Según este cuadro, trabajamos en cuatro temas o capítulos pero también especificamos los objetivos relacionados. En la columna central indicamos las variables y conceptos desde la perspectiva geográfica que fueron integrando la investigación. Especificamos las herramientas tanto de gabinete como de campo a través de las cuales se obtuvo la información. Sobre este último puede verse el Anexo 1. Metodología para la realización del trabajo de campo.

Cabe mencionar que la revisión geográfica de las fuentes, las antropológicas, arqueológicas, etnográficas y audiovisuales como las fototecas y cortometrajes enriquecieron nuestro acervo de materiales sobre la región de estudio y sobre el pueblo huichol. También utilizamos la metodología de la historia oral para recuperar información mediante entrevistas que realizamos en la cabecera municipal, con algunos actores y población en general.

En una última columna presentamos de manera resumida los conceptos que adoptamos, los resultados a los que llegamos así como los productos cartográficos que produjimos. Sobre la cartografía histórica y temática pueden verse las consideraciones de manera más amplia en el Anexo 1 sobre la Metodología del Trabajo de Campo.

En definitiva no consideramos que nuestra propuesta metodológica sea la única para realizar una investigación con el enfoque de la geografía cultural, por el contrario, habrá distintas opiniones, perspectivas y parámetros para realizar investigaciones en geografía cultural puesto que la especialidad de la vida humana implica también distintos procesos, información y sistemas espaciales complejos que requieren del conocimiento desde distintas disciplinas. La nuestra sólo fue diseñada para este estudio específico y la pensamos como una aproximación para considerar diferentes temas que se relacionan con la territorialidad, entre ellos la identidad tanto colectiva como regional, las manifestaciones novedosas de apropiación territorial, la difusión cultural, la producción material y cultural del espacio, así como las instituciones que ordenan el territorio ya que las representaciones son uno de los temas de mayor interés por la Nueva Geografía Cultural que por ahora en México se enfoca a estudiar los fenómenos de la cultura en los espacios urbanos y se ha aplicado escasamente a las culturas rurales y étnicas de nuestro país. Sometemos a consideración el abanico infinito de posibilidades que la geografía y sociedad mexicana, en los términos de la multiculturalidad nos presentan como un campo poco explorado por la Geografía Cultural.

Figura 1. Marco Lógico de la metodología e investigación

Tema	Objetivo	Variable	Forma de evaluación	Resultado/Productos cartográficos
I. Perspectivas de la Geografía Cultural en México	Explorar los antecedentes teórico-conceptuales de distintos enfoques para plantear temas de una posible agenda para el desarrollo de la geografía cultural en México	Espacio Cultura Región Cultural Territorio Cultural Turn Spatial Turn Geografía Cultural	Análisis del discurso. Revisión del estado del arte. Evaluación de las discusiones epistemológicas sobre conceptos clave de la geografía cultural.	El espacio es una producción histórica, social y cultural, tiene un significado simbólico La cultura es un sistema, un mundo, una ideología, conocimiento La región cultural se crea a partir de las relaciones culturales entre un grupo y lugares específicos, es por lo tanto una forma de apropiación simbólica y material de un espacio determinado, en el que se representa la identidad El territorio es la apropiación simbólica y afectiva por un grupo o individuos La territorialidad es la materialización de la apropiación material y simbólica del territorio La geografía cultural es una subdisciplina de la geografía humana que se enfoca a estudiar aspectos de la cultura en la especialidad humana
II. Construcción y apropiación del espacio en la Sierra del Nayar	Describir los procesos geográficos y sociales en la construcción del espacio wixarika en el Nayar	Arqueología Lugares originarios fragmentación territorio ordenamiento geografía histórica	Revisión de bibliografía histórica de la región. Revisión y explicación de cartografía antigua de la región Occidente de México. Delimitación en cartografía Esc. 1:250 000 del territorio legal wixarika. Análisis de archivos en el RAN sobre núcleos agrarios, planos, historia de conflicto.	La arqueología nos permite conocer el pasado geográfico de los pueblos originarios e influencias entre pueblos de una región Se fragmenta el espacio mesoamericano por conquista española, impacto en el orden político, social y de intercambio nativo. Se reordena el espacio del Occidente mexicano con el orden novohispano: encomiendas, concentraciones, pueblos-misión, presidios enfoque centralista, federalista. Territorio actual es geografía de la resistencia. Actualmente los Wixaritari se han apropiado y reagrupado en 5 núcleos agrarios. Mapas: arqueológico de la región transfronteriza Arido-Mesoamericana, lugares originarios; etnolingüístico, político mesoamericano; desplazamientos; redes y rutas prehispánicas de intercambio; colonización misionera; expansión económica y militar; articulación territorio novohispano; territorio San Andrés Cohamiata

Figura 1. Marco Lógico de la Metodología de Investigación (continuación)

<p>III. La región cultural Wixarika</p>	<p>Exponer los espacios de representación y las formas de apropiación espacial</p>	<p>Cosmogonía Representaciones del espacio, Apropiación Jerarquía espacial Redes</p>	<p>Revisión bibliografía antropología, historia Trabajo de campo, metodología historia oral Recopilación y síntesis de información estadística sobre actividades económicas, censos de población. Uso cartas topográficas INEGI Escala 1:50 000, 1:250 000</p>	<p>Los huicholes reproducen espacio simbólico distintas escalas: universo, centros ceremoniales comunitarios/familiares. Corresponden a tres regímenes para ordenar y apropiarse del espacio: macroregional, regional, local y familiar. La región cultural se estructura por prácticas materiales, culturales: redes de poder, sistemas de cargos, centros ceremoniales. Estructura interna: dos sub-regiones: alta y baja. Huicholes practican aspectos culturales prehispánicos: ciclo agrícola, cosmovisión ligada a Madre Tierra, sistemas de cargos, migración estacional y otras que adoptaron como ganadería, artesanía, proyectos ecoturísticos. Mapas territorio comunales y redes de kiete; concentración población; jerarquías centros ceremoniales; prácticas culturales y materiales</p>
<p>IV. Lógica Geográfica y territorialidad la formación del mapa de la región cultural huichola, conclusiones</p>	<p>Diseñar la cartografía y sus elementos para elaborar mapa de la región cultural wixarika</p>	<p>Identidad Territorialidad Región cultural, Jerarquías. Funcionalidad Región funcional Región vernácula Región Mixta Homeland Homeland local Heartland</p>	<p>Revisión del estado del arte sobre técnicas y métodos de la cartografía temática y sagrada. Análisis de estudios de caso sobre análisis espacial y regiones culturales.</p>	<p>La identidad se percibe regionalmente, se expresa localmente. La territorialidad apropiación material y simbólica de un territorio específico. La región cultural huichol tiene dos subregiones: alta y baja, diferencias al interior, lo común es la identidad, cultura de los huicholes occidentales y maneras de apropiación. Se presenta mapa Región Cultural Huichol: tiene núcleo, área de dominio, área de difusión cultural, área comunal. Región cultural huichol es mixta: vernácula por los atributos y organización determinada por centros ceremoniales, y funcional porque cada kiekari o comunidad desempeña un papel a través representación política en sistema cargos.</p>

## I. NACIMIENTO Y CRISIS DE LA GEOGRAFÍA HUMANA

### 1.1 Semblanza histórica de la geografía humana

La geografía humana, es una ciencia que tradicionalmente se ha ocupado en estudiar la distribución de los hombres, sus actividades y sus obras en la superficie terrestre, intenta explicar la manera en que los grupos se insertan en el ambiente, lo explotan y lo transforman y se inclina por los lazos que los individuos tejen entre ellos, sobre la manera en que instituyen a la sociedad, la organizan y la identifican en el territorio en el cual viven o en el que sueñan.<sup>1</sup> Contiene entre sus ramas la llamada geografía cultural, subdisciplina que incluye las redefiniciones de espacio, paisaje, territorio, lugar y región en torno al concepto de cultura. Actualmente tiene como puntos de interés temas diversos que van desde lo antropológico, lo subjetivo, las representaciones, las identidades culturales y el simbolismo, entre otros. Antaño, prevalecieron varios enfoques dentro de las ciencias sociales, por nombrar algunos, están el empiricismo, el naturalismo, el positivismo o el marxismo, pero ninguno de ellos por sí mismo puede avalar el origen de la geografía humana y mucho menos de la geografía cultural contemporánea.

Vale la pena preguntarse ¿cuál es el origen de las ideas y las teorías humanistas que la gestaron? Para responder a ello, nos remitimos a la historia misma de la ciencia social. Los temas sociales y culturales ya eran motivo de atención en la Grecia Antigua, China y las Civilizaciones Islámicas. Sin embargo, hasta mediados del siglo XVIII los intelectuales europeos comienzan a interesarse en estas materias, especialmente en la Historia para estudiar la vida humana, a la par que se impulsaban las ciencias físicas.

Por el año de 1750 la ciencia social era la ocupación intelectual en Europa aunque no se hubiera institucionalizado en las universidades. El Empiricismo era la base epistemológica y el método científico que prevaleció hasta las ciencias sociales emergentes del siglo XIX, los conocimientos sobre algún hecho o fenómeno se basaban en la experiencia; es también a través de la ciencia social que las verdades sobre “nosotros” (los humanos) eran reveladas, tales ideas filosóficas prevalecieron durante la época denominada “Siglo de las Luces” o Ilustración.<sup>2</sup>

La ciencia social emerge y toma auge con la Revolución Industrial y con el sistema capitalista generando varias disciplinas; cada cual proponía

---

<sup>1</sup> Claval, 1999, pág. 17

<sup>2</sup> Norton, 2000, págs. 40-41, 326

soluciones a diversos problemas. A partir del siglo XIX algunas disciplinas como la economía, sociología, antropología, psicología y la geografía, fueron diferenciándose a medida que se institucionalizaron en las universidades y así construían sus métodos e intereses; surgieron sociedades científicas y revistas especializadas. Tal época es caracterizada como Modernismo. En contraste a la metafísica o a la religión, las ciencias sociales y las ciencias físicas generaban verdades sobre el hombre y la naturaleza, el mayor interés radicaba en la conducta humana.

Ahora bien, para conocer el origen de la Geografía Humana recordemos la historia europea del siglo XV. En esta época abundaban las descripciones de lugares y grupos humanos que se producían a raíz de la información obtenida de expediciones geográficas y marítimas. En el siglo XVII, Bernhardus Varenius (1622-1650) señaló que estas exploraciones producían conocimiento que podría organizarse, "reconoció que la geografía era una ciencia física y humana y que involucraba estudios de regiones y estudios de intereses particulares".<sup>3</sup> Ya un siglo más tarde, la disciplina era identificada con las regiones como objeto de estudio, tal como Emmanuel Kant (1724-1804) propuso.

Los trabajos de Alexander von Humboldt (1769-1859) y Carl Ritter (1779-1859), así como la creación de diversas sociedades geográficas como la Paris Geographical Society fundada en 1821 en Francia y la American Geographical Society de Estados Unidos creada en 1851; además de la institucionalización de la disciplina en Prusia (1879) y en Estados Unidos (1903) mostraron ser el pilar de la emergente ciencia geográfica.

Es, a finales del siglo XIX que se difunde a la Geografía Cultural gracias a los conceptos introducidos por Friedrich Ratzel (1844-1904) en su obra *Antropogeographie* (1882-1891). Si bien Ratzel tuvo una formación naturalista, sus estudios sobre la migración china en Estados Unidos lo llevan a publicar en 1880 su obra "*Kulturgeographie der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse*", a través de ella introduce el concepto de "geografía cultural".<sup>4</sup>

Ratzel, influenciado por los geógrafos alemanes Alexander von Humboldt (1769-1859) y Karl Ritter (1779-1859), se inclina por estudiar la distribución de los hombres y las civilizaciones, de tal forma que genera términos novedosos como el de "*anthropogeographie*". Argumenta según el enfoque del determinismo ambiental, que los grupos humanos dependen del ambiente donde están instalados; de él proviene la

---

<sup>3</sup> *Idem* pág. 8

<sup>4</sup> Claval, 1999, pág. 23

totalidad (para los grupos primitivos) o una gran parte de lo necesario para su subsistencia.

De esta manera considera tres principios fundamentales de la geografía: primero, la antropogeografía que describe las áreas donde viven los hombres y las cartografía; segundo, la cartografía que busca establecer las causas geográficas de la distribución de los hombres sobre la superficie de la Tierra; y tercero, la influencia de la naturaleza sobre el cuerpo y el espíritu de los hombres.<sup>5</sup> Debido a la movilidad que experimentan los grupos humanos éstos desarrollan técnicas para su adaptación. Ratzel propone que la cultura es el conjunto de artefactos que los hombres movilizan en su relación con el espacio. Para él, la cultura material como tal, tiene peso en la movilidad y sobrevivencia de los grupos humanos.

Otto Schlüter (1872-1959) introdujo el término "*kulturlandschaft*", "concepto definido como paisaje cultural, que a veces equivale a paisaje humanizado".<sup>6</sup> El énfasis de sus estudios los puso en los establecimientos humanos y la manera en que estos moldeaban la geomorfología del paisaje con casas, campos, cercas, etc.; pero sin dejar de lado el aspecto natural y la manera en que la vegetación también era moldeada. Schlüter y los geógrafos de las primeras décadas del siglo XX se inclinaban por estudiar la organización, la descripción y génesis de aquello que se conocía como morfología del paisaje cultural.

Al igual que Ratzel o Schlüter, Eduard Hahn (1856-1928) mostró interés por la cultura material y su imposición sobre el paisaje. Para Hahn las actitudes y creencias tienen trazos de origen cultural estructurado y estable en la conformación del paisaje. "Los geógrafos alemanes han definido de este modo, desde la década de 1910, un acercamiento original a los hechos de la cultura".<sup>7</sup>

A la par del incremento por el denominado pensamiento posibilista y los debates por delimitar y definir los objetos de estudio de la geografía, se pasa por un momento decisivo, en el cual el hombre es el centro de las investigaciones sociales. Es una nueva geografía enriquecida con la corriente historicista. Ésta es el estudio de las relaciones entre el hombre y su medio, se tratan las posibilidades que el medio ofrece al hombre, quien lo utiliza a su manera.

---

<sup>5</sup> Büttman, 1977, p. 63 citado por Claval, 1999, pág. 23

<sup>6</sup> Claval, 1999, pág. 26

<sup>7</sup> *Idem* pág. 29

El geógrafo francés Paul Vidal de la Blache (1845-1918), precursor de esta corriente en ese país, había formulado el concepto de “*genre de vie*” para estudiar los hábitos que practican los grupos humanos y las técnicas y herramientas con los cuales aseguran su existencia material. Contrario a lo que pensaba en un principio “la geografía es la ciencia de los lugares y no de los hombres”, se da cuenta de que al analizar los géneros de vida en el paisaje únicamente puede verse la organización social del trabajo. Es entonces que el hombre es considerado un agente activo y transformante del territorio.

Aportaciones más interesantes son las realizadas por Jean Bruhnes (1869-1930). De enfoques positivistas, propone considerar el valor dual de los paisajes: es igualmente importante lo visible como lo simbólico; contribuye a la codificación de los *genre de vie* mediante calendarios rigurosos de desplazamiento y actividades al igual que sus predecesores en el campo rural. En su obra “*La Geographie Humaines*” (1909) define a la geografía humana como “la disciplina cuya misión es analizar los hechos de ocupación del suelo, sean productivos o destructivos”.<sup>8</sup> Argumenta sobre la geografía de la historia y su relación estrecha con la etnografía. Hacia la década de 1920, se asocia académicamente con Pierre Deffontaines (1849-1978) quien en sus estudios sobre los géneros de vida trata de poner énfasis en el ambiente, o sobre las plantas, los animales o los productos que los generan; los aspectos culturales los relaciona a la etnicidad.

En cambio Hartshorne (1939) ya no consideraba rigurosa la influencia de la naturaleza, por el contrario, argumentaba que el hombre mismo podía generar unidades territoriales concretas económicas, históricas o culturales debido a la diversidad existente en cada civilización. A partir de estas nociones, los geógrafos se interesarían en adelante por del concepto alemán “*landschaft*” relacionado a realidades identitarias.

Después de la Primera Guerra Mundial se reorientaba el pensamiento geográfico. Siegfried Passarge (1866-1958) introdujo en Alemania el término de “*Kurturlandschaft*”, evocándose el estudio de los paisajes mediante una metodología geomorfológico dando sentido a las unidades del paisaje como agua, suelo o cultura. Llegó a concretar que los paisajes naturales presiden a los paisajes culturales originados de la actividad del hombre y su cultura. Sin embargo, la dualidad del término *landschaft* (paisaje-región) creaba la generalización “geografía de los paisajes” que se confundía con la “geografía de las regiones”. Aún así sus ideas permanecieron influyentes desde la década de 1920 hasta los años sesentas en su país.

---

<sup>8</sup> Claval, 1999, pág. 37

En Estados Unidos Carl O. Sauer (1889-1975) pulió tales ideas. Para él la cultura era un elemento de la percepción: “un conjunto de herramientas y artefactos que permiten al hombre actuar sobre el mundo exterior y se compone de asociaciones de plantas y animales que las sociedades han aprendido a manipular para modificar el ambiente natural y hacerlo más productivo”.<sup>9</sup> En colaboración con Kroeber (un etnólogo que dedicaba sus estudios a las comunidades indias de California), llegó a comprender que el paisaje cultural está estrechamente relacionado con la cultura e historia de las civilizaciones y que la transformación del paisaje natural se vincula con la domesticación de animales, la agricultura y su impacto.

La escuela de Berkeley de gran influencia ecologista y con la cual es identificado, centra su atención en el mundo americano precolonial, lo reconstruye según la demografía y distribución de la población. Igualmente muestran interés por los estudios del Extremo Oriente, Europa y la región mediterránea; las temáticas van desde la diversidad del habitat (B. Kniffen, 1965) hasta su perturbación (Andrew Clark, 1949, Daniel W. Gade, 1976).<sup>10</sup> Sauer en 1931 publica “*Cultural Geography*”, de ahí en adelante se difunde esta disciplina en Estados Unidos. Su enfoque influyó sustancialmente los estudios culturales en Norteamérica hasta que la crisis de la geografía cultural se hizo visible.

Para entonces los geógrafos que se dedicaban a estudiar los hechos de la cultura, se enfocaban a las pequeñas sociedades agrícolas y poblaciones rurales, sin darse cuenta que los medios técnicos altamente eficaces afectaban a los modos de vida. Se dan cuenta que los *genre de vié* ya no son parámetros aplicables a los medios urbanizados e industrializados y que existe la necesidad por tanto de generar nuevos conocimientos sobre las realidades culturales.

Sin embargo a principios del siglo XX, las influencias del positivismo desviaban la atención de los geógrafos hacia las representaciones. La religión se tomaba en cuenta en la construcción de los paisajes, las realidades culturales eran estudiadas desde el exterior sin indagar las conductas. Pierre Deffontaines a través de su obra “*Geographie et Religion*” (1948), estudia los signos por los cuales la religión modela las ciudades, crea espacios para la muerte y la manera en que afecta las prohibiciones alimenticias de la población.

En la época de la posguerra la revolución tecnológica que se avecinaba traía consigo diversas interrogantes sobre la factibilidad de

---

<sup>9</sup> *Idem* pág. 32

<sup>10</sup> Claval, 1999, pág. 33

la geografía cultural que se había impuesto en las campiñas rurales y la introducción de la mecanización en los instrumentos que se consideraban componentes de la cultura, ahora la energía introducida por el motor de explosión y la electricidad tendían hacia una cierta uniformización del trabajo; estos instrumentos que venían siendo de interés para la geografía cultural la ponían en declive. Max Sorre (1948) y Pierre George (1951) ya se enfrentaban a las limitaciones que los géneros de vida tenían al analizar las relaciones de las actividades humanas en las sociedades modernas.

A partir de 1950 pensadores británicos como William Kirk, Eric Dardel, Mircea Eliade y Henri Corbin, heredan una filosofía distinta sobre las realidades culturales: se preguntan sobre las razones de la existencia del ser humano en la tierra y experimentan con darle un sentido al mundo en el que habitan. Sus discípulos en Canadá (Yi-Fu Tuan, Edward Relph, Leonard Guelke, Anne Buttimer, Marwyn Samuels) practican la fenomenología, "es decir un análisis y una descripción del mundo según la experiencia directa que de él tiene la gente, más allá de las categorías recibidas y con la menor cantidad posible de prejuicios".<sup>11</sup>

Tuán fue quien propuso el enfoque humanista, insiste en el sentido de los lugares, sobre la importancia de lo vivido y las representaciones religiosas para conocer las explicaciones que la gente genera sobre el mundo y su existencia. Para 1970 la renovación de la geografía cultural se manifiesta, los lugares tienen además de racionalidad funcional y económica, una carga de sentido para quienes lo habitan o frecuentan. El paisaje se vuelve portador de sentido y los investigadores intentan comprender el simbolismo que los grupos dan a su entorno.

La geografía humanista se inscribe en la ruptura con las orientaciones antiguas de la disciplina y manifiesta su curiosidad por la posmodernidad. El peso radica en el sentido de los lugares, la importancia de lo vivido, las representaciones religiosas, es decir las realidades culturales.

La posmodernidad implica un cambio en la ruptura con lo moderno, particularmente con la arquitectura, sucede lo mismo con la preferencia de objetos ornamentales fuera de moda (kitsch) y una cierta libertad que se provoca en todos los estilos. Son los consumos culturales de masa y todo el fenómeno posmoderno, el que ahora inquieta a los geógrafos culturales. La lógica de transporte, los modelos gravitacionales y los lugares centrales creados a partir de la

---

<sup>11</sup> *Idem* pág. 50

estandarización del espacio fueron temas de las realidades económicas.

En consonancia con etnólogos y sociólogos los geógrafos aprendieron a adecuar los géneros de vida a sociedades más complejas. Paul Claval propone en 1973 el "*análisis de los roles*", mediante el cual se evidencia el papel de la institucionalización de las relaciones sociales en la estructuración de los grupos y en la organización del espacio; la vida de cada uno aparece entonces como una sucesión de particiones asumidas por turnos, es decir se analiza la relación hombres-espacio-tiempo adaptable a la vida urbana e industrial que ya era más que visible.

Las nuevas realidades económicas, sociales y políticas de la cultura, instan a considerar dos constataciones: que la vida social y económica refleja la influencia de conductas culturales y que las explicaciones propuestas por la geografía económica, social o política nunca son universales puesto que las acciones humanas son imprevisibles. Esta nueva geografía de las décadas de 1960 y 1970 se desarrolla sobre cuestiones de naturaleza cultural, los lugares, tienen racionalidad funcional, económica y sobre todo, un sentido para quienes los habitan o frecuentan.<sup>12</sup> Sucede entonces, la renovación de la geografía cultural, que como veremos se manifiesta en las "distintas geografías" del mundo actual.

## **1.2 La Nueva Geografía Cultural, las discusiones epistemológicas**

La geografía desde el siglo XVIII ha ido ampliando sus perspectivas. La visión funcionalista no consideraba los aspectos de la vida social. La posición naturalista se interesaba por la manera en que las sociedades se insertaban en la naturaleza. No hay que olvidar el afán por estudiar la capa terrestre, la relación del hombre y la naturaleza o desde un enfoque ecológico, los paisajes y las regiones o la distancia en el funcionamiento de las sociedades. Todos estos elementos que aportaron niveles de estudio en las realidades espaciales.

La "nueva geografía" de los años sesentas distinguió tres niveles en estas realidades: uno de las relaciones sociales descrito en términos de grafos topológicos; otro referente a los sistemas materiales de comunicaciones interpretado como las infraestructuras; y uno más de los sistemas de población con su jerarquía de lugares. De esta manera, el espacio geográfico es una realidad tanto natural como material y social.

---

<sup>12</sup> *Idem* pág. 50-52

Paradójicamente, este enfoque habla de los acontecimientos humanos, aunque ignora a los individuos, sus iniciativas y elecciones.<sup>13</sup>

En el aporte de Henri Lefebvre (1991) las expectativas anteriores son transcritas como el espacio de las realidades materiales, el de las realidades sociales, y las realidades mentales. Este filósofo propone considerar la experiencia vivida para estudiar al espacio ya que éste se produce tanto por la evolución y producto de la historia como por la capacidad de los seres humanos para proyectar su futuro. Agrega la importancia de estudiar la realidad social puesto que los actores contribuyen a modelar la superficie terrestre mediante sus símbolos y utopías y es construido mediante sus aspiraciones y sueños.

Para 1970 la profesión geográfica se enfrenta con insuficiencias, renacen entre los intelectuales las ideas de estudiar la subjetividad del espacio. Opinaban que las sociedades no son homogéneas, éstas difieren según su punto de localización. Torstein Hagestrand basándose en las ideas del demógrafo Lotka apuntaba a la formación cultural de cada persona, cuando se comparten entre individuos que siguen las mismas connotaciones se habla de las realidades culturales que se entrelazan y que por lo tanto suelen diversificarse mostrando la debilidad de las fronteras de las sociedades en cuestión. Se hace uso de un enfoque cultural cuando se toman en cuenta los elementos percibidos por los individuos, la forma que utilizan para expresarse y las prácticas que llevan a cabo. El espacio nuevo de los geógrafos está integrado de objetos y seres y áreas que parecen vacías. Se componen de lugares y territorios a los que los hombres otorgan su afectividad; ahí se combina la materia, lo vivo y lo social simultáneamente.

“Para el individuo la naturaleza, el espacio y el tiempo son experiencias vividas ya que nadie se desarrolla ni aprende del entorno lo mismo, ni da sentido a su existencia de la misma manera en que tampoco al mundo, a las realidades terrestres y al Cosmos le da el mismo significado”.<sup>14</sup>

Los sentimientos de identidad que cimientan los grupos se forjan a través de los intercambios que los individuos establecen y les permiten tomar conciencia del contenido compartido con los suyos y con los que se diferencian, suelen crear fuertes conciencias de pertenencia y motivan una gran cantidad de comportamientos individuales y colectivos. Al crear puntos de reunión conservados en paisajes y símbolos, se ligan a los sentimientos de identidad que se constituyen en los lugares de identidad y siendo adyacentes forman conjuntos coalescentes y

---

<sup>13</sup> Claval, 2002, pág.29

<sup>14</sup> Claval, 2002, pág. 34

constituyen territorios; se forman las sociedades geográficas como les llama Joel Bonnemaïson, enriquecidas con sentimientos y recuerdos que dota a los hombres de una memoria colectiva.<sup>15</sup>

Estamos presentes ahora ante una naturaleza ontológica del espacio por su carácter sagrado construido ante los sistemas de valores, religiones e ideologías que los líderes de un grupo social crean para legitimarse y para generar la diferenciación espacial. El mito y el ritual diferencian dos esferas espaciales, la immanente cuando las fuerzas creadoras residen en las cosas o en el paisaje y la trascendente cuando los dioses residen en el cielo. Por ello, la aportación del enfoque cultural considera las experiencias del individuo y en grupo considerando la intersubjetividad que reside en el espacio y las creencias que generan dicha diferenciación.

Como resultado de los cambios epistemológicos recientes, ahora la geografía cultural considera al sujeto, al espacio y a la cultura en otra perspectiva. El sujeto es un ser autónomo y activo, y su voluntad rebasa las interpretaciones que crea. Sujeto, cultura y espacio van íntimamente ligados. El lugar es redefinido toda vez que la actividad cultural que produce un sujeto fabrica un lugar y reordena territorios, el sujeto concibe y construye, la representación y la imagen no puede ser abordada independientemente de los procesos cognitivos que la construyen. Los lugares muestran el avance de desarrollo humano y por lo tanto de la cultura.<sup>16</sup>

La naturaleza no deja de existir en la relación hombre/medio, simplemente es vista desde una perspectiva cultural. Los grupos le otorgan un sentido al medio ambiente, el medio no sólo es dispensario de materias primas también es vivido por los hombres según sus valores y aspiraciones. El paisaje es el soporte de las representaciones, es matriz e impronta de la cultura. Matriz porque transmite usos y significados de una generación a otra e impronta porque las modificaciones que hacen cada grupo y su identidad son grabadas en el espacio.<sup>17</sup>

La geografía cultural estadounidense se estancó en la comprensión de las distribuciones humanas y sus consecuencias ambientales, enseñanzas aprendidas de la llamada "Escuela de Berkeley". De igual forma sucedió con la geografía británica hasta que evolucionó como "nueva geografía cultural". Parte del estancamiento ocurrió por la

---

<sup>15</sup> *Idem* pág. 36

<sup>16</sup> Berdoulay, 2002, págs. 51-61

<sup>17</sup> Berque, 1984, citado por Claval, 1999 pág. 34

ausencia de una definición clara de conceptos como cultura o problema geográfico.<sup>18</sup>

Adicionalmente, la tradicional geografía cultural se basaba en los paisajes y las poblaciones rurales desde una perspectiva histórica. Dejaba de lado al actual mundo urbano e industrial. Los cambios no se han generado aislados, sino que toda la ciencia social ha pasado por diversas tendencias; por ejemplo, el humanismo está más relacionado con necesidades políticas, económicas y sociales urgentes y concretas. La diferencia entre las dos versiones radica en los propósitos o finalidades que la investigación sirve para las necesidades humanas. Los asuntos públicos del momento eran ajenos a la vieja tradición.

Por el contrario la nueva geografía cultural dedica especial atención a temas como la segregación racial, el colonialismo, el género, la multiculturalidad y la etnicidad. Es una geografía que interpreta a la cultura como una serie de relaciones políticas o de poder dando prioridad a las representaciones. En las investigaciones recientes los nuevos geógrafos culturales comparten y generan conocimiento principalmente sobre la identidad cultural, por lo que sus razonamientos deben ser planteados desde la interdisciplinariedad.

Este vuelco no se origina de igual manera para la geografía estadounidense, ni para Francia y mucho menos para la geografía británica, hacemos mención por separado ya que cada una de estas escuelas tomó fisonomías muy diferentes a causa de sus realidades históricas, políticas, sociales y económicas.

### **La Nueva Geografía Cultural Francesa**

La geografía cultural francesa tuvo su declive en los años sesentas, ha intentado renovarse a lo largo de 30 años y para ello ha considerado los aspectos de la geografía británica. Las investigaciones actuales se fundamentan en los aportes de Eric Dardel (1970) (tras un largo periodo de indiferencia). De Mircea Eliade (1965) han aprovechado lo "sagrado" y de Armand Frémont (1976) el "espacio vivido". Los geógrafos culturales franceses dan relevancia a los modos de vida de las personas, cómo se desenvuelven en sus casas, barrios o ciudades, cómo desarrollan su existencia y la manera que perciben otros horizontes.

A partir de 1980, Pilles Sautter (1978), Jean-Robert Pitte (1983), Augustin Berque (1995) y Joël Bonneimaison (1986) concentran sus trabajos en el

---

<sup>18</sup> Claval, 1999, págs. 25-40; Wagner, 2002, págs. 41-50.

paisaje, los sentidos en la experiencia del mundo, los mitos fundadores y la territorialidad. Por su parte, Paul Claval (1999) propone considerar el papel de los medios de comunicación en la diferenciación de las culturas y subculturas, el sentido que revela la existencia de las personas y la idea de etnogeografía aplicada al estudio de las diferencias culturales.

Ya en los años ochentas, la disciplina se había institucionalizado. Muestra de ello es la creación del Centre National de la Recherche Scientifique que desde 1992 financia la revista *Géographie et Cultures* y otras publicaciones, la de mayor prestigio hasta el momento es *La géographie culturelle* de Paul Claval (1995). La geografía cultural de esa década es considerada funcional, sus temas generales son los paisajes, las representaciones, los conocimientos geográficos, las percepciones, los territorios, las culturas materiales.<sup>19</sup>

Emergen varias corrientes como la geografía humanística, las representaciones, el espacio vivido y la etnogeografía. Se exploran nuevas direcciones y las posiciones de los geógrafos franceses que se identifican con la geografía cultural toman variadas posiciones. Algunos introdujeron la dimensión cultural a los análisis de los espacios geográficos y otros enfatizaron a la cultura como objeto de estudio.

Vidal de la Blache en Francia, ocupa el lugar que Sauer en Estados Unidos; se le reconoce una herencia enraizada en la geografía regional francesa para estudiar los particularismos culturales. La geografía cultural francesa es caracterizada primero con la geografía regional y segundo con el uso de los métodos cuantitativos para el estudio de los factores culturales y la organización del espacio. Los trabajos publicados en *Géographie et Cultures* son característicos de la nueva visión de análisis regional aunque, "el objeto de estudio y el método son los mismos y el desarrollo temático sigue siendo empírico".<sup>20</sup>

El tema de las representaciones es también característica esencial de la geografía cultural desarrollada en este país. *L'Espace Géographique de Frémont* (1976) plantea la perspectiva de espacio vivido, muy ligada a la cuestión del territorio e identidad. El paisaje es abordado bajo esta modalidad y es visto como la expresión cultural de la sociedad y como patrimonio simbólico del pasado, por lo que el ámbito histórico no queda al margen de la geografía cultural.

---

<sup>19</sup> Collignon, 1999, pág. 105

<sup>20</sup> *Idem* pág. 106

La percepción sensorial es explorada por Jean-Robert Pitte (1986) e influye en nuevas maneras de abordar el espacio mediante la asociación de percepción y escala.

La etnografía vista como las representaciones que nos enseñan a comprender cómo las culturas construyen sus relaciones con el mundo e interpretan sus territorios, ha recibido interés en Francia a partir del estudio de Joël Bonnemaïson (1986-87) sobre el territorio e identidad en Vanuatu.

La dimensión sagrada del territorio proviene del desarrollo de la geografía religiosa de Xavier de Planhol (1957). Se abordan las religiones y representaciones, el análisis del discurso, las prácticas, las creencias, los espacios sagrados e incluso los espacios de los muertos son considerados también espacios de cultura.

La geopolítica aparecida en los años setenta, se vincula cada vez más a la geografía cultural mediante la iconografía de Jean Gottman (1952) o los estudios de Yves Lacoste (1993) sobre las representaciones como el centro de los problemas geopolíticos, (aunque éste no se considera así mismo geógrafo cultural).

A diferencia con el mundo anglosajón, la geografía cultural francesa carece de la perspectiva feminista y del posmodernismo. Pero se alimenta de las visiones que mantienen filósofos, semiólogos, sociólogos, etnólogos y antropólogos; y viceversa, la frontera establecida por la geografía cultural francesa invade los terrenos de historiadores, sociólogos y antropólogos.

El reconocimiento de la nueva geografía cultural, se esta dando en un marco de discusiones y diálogos entre la comunidad geográfica francesa. Algunos cuestionan su legitimidad y otros centran la discusión sobre el papel de los hechos culturales en la explicación geográfica. Así pues la mira está puesta sobre las preocupaciones concernientes a la cultura y sobre los objetos que la geografía cultural no estudia. Aún a pesar de esto, la vigencia de la geografía cultural es evidente dentro de la Unión Geográfica Internacional.

### **La Nueva Geografía Cultural Estadounidense**

“Los principios que regían a la Escuela de Berkeley fueron reorientados en gran parte por las críticas que los geógrafos británicos habían hecho. Para ellos, el enfoque saueriano era demasiado ahistoricista y

conceptualmente funcionalista".<sup>21</sup> Había que adecuarse a una nueva realidad política e ideológica. La nueva geografía cultural estadounidense fue fruto de la política de identidad reivindicativa de grupos minoritarios que se vio reflejada en la fragmentación del tejido social. Las discusiones filosóficas al respecto, sólo engrosaron las reacciones en torno a la nueva geografía cultural. Los geógrafos estadounidenses se dividieron en dos bandos: los que querían rescatar la tradición saueriana y los que criticaban la reinención de la disciplina. Entre los primeros estaban Nicholas Etrikin, Marie Price, Martin Lewis y entre los segundos Marvyn Mikesell y Alan Pred.

Los seguidores de Sauer difícilmente han podido aceptar la visión de la nueva geografía cultural ya que sus enseñanzas fueron de alto impacto. A partir de los años cuarentas y cincuentas, la geografía cultural se expande fuera de la Universidad de California en Berkeley hacia la Universidad de Wisconsin en Madison, la Universidad de Louisiana y la Universidad de Texas en Austin, en la actualidad estas instituciones son consideradas como verdaderos centros de la geografía culturalista. Destaca la actualidad del grupo "Speciality Group" de geografía cultural formado dentro de la Association of American Geographers y la aparición de la asociación Conference of Latin Americanist Geographers (CLAG).

La escuela saueriana centraba su atención en los aspectos materiales de la cultura y la huella que los grupos humanos dejaban en el paisaje, pero no consideraban los componentes sociales de la creación cultural. Su objetivo era estudiar "la reconstrucción histórica del medio natural y las fuerzas humanas que modifican el paisaje, la identificación de regiones culturales homogéneas definidas en base a elementos materiales (cerámica, material de construcción o tipos de viviendas) o bien elementos no materiales como religión o lenguas y dialectos; y por último el estudio de la ecología cultural histórica prestando especial atención en como la percepción y uso humano del paisaje viene condicionada por elementos culturales".<sup>22</sup>

Algunas de las críticas más severas provenientes de los geógrafos británicos, se dirigieron a la concepción superorgánica de la cultura. Ésta fungía como agente, el espacio natural, el medio y el paisaje cultural, el resultado. Sin embargo, reconocen que hay ciertos puntos de encuentro entre la geografía tradicional de Sauer y la nueva geografía cultural, entre ellos: la dimensión de la relación entre naturaleza y cultura como elementos para analizar el paisaje. La evolución de estas y otras consideraciones han dado lugar a "nuevas geografías"; hoy en

---

<sup>21</sup> Wagner y Mikesell, 1962, citado en Kramsch, 1999, pág. 54

<sup>22</sup> Luna, 1999, pág. 72

día se escucha sobre la geografía humanística, los estudios de ecología cultural, la geografía histórica, la escuela de percepción ambiental o la geografía del comportamiento.

La geografía humanística ha formado a sus mejores exponentes en la propia geografía de Berkeley como Yi-Fu Tuan, David Lowenthal, Edward Relph o John K. Wright. La ecología cultural busca entender la relación que existe entre los seres humanos, los recursos naturales y el espacio. La geografía histórica por su parte, ha sacado mayor provecho de los estudios de difusión cultural de la escuela culturalista. La geografía de la percepción utiliza la teorización positivista con la que Sauer trabajó en sus inicios.

Es notorio que “en el contexto de los dramáticos cambios que ha sufrido el mundo en las últimas dos décadas, la geografía cultural anglosajona, tal como la forjó Sauer en sus tiempos, ya no exista”.<sup>23</sup> A pesar del camino sinuoso, los estadounidenses han sabido actualizar las corrientes temáticas de la nueva geografía cultural. A partir de la década de los noventa, se han trazado nuevas relaciones entre sociedad y naturaleza.

La naturaleza se reconsidera en el discurso y las prácticas de cohesión cultural. En la conceptualización del medio ambiente existe la convergencia de justicia social y justicia ambiental. La primera se hallaba ligada anteriormente a nociones de derechos universales separados por marcos jurídicos democráticos asociados con el Estado nación; esta reestructuración política ha promovido a las “geografías morales”.

La geografía de género también ha tenido un papel enfatizante en la reformulación de conceptos de ciudadanía o en las luchas sobre la definición del acceso a espacios públicos, de manera más sobresaliente, esta geografía ha influido en la interrogación epistemológica tendiente hacia una mayor reflexión teórica dentro de la disciplina en general.

Como se ha mencionado, los fundamentos de Sauer en la historia de la geografía cultural son punto de partida para establecer que hay una *nueva* geografía. Luna señala que “el *adjetivo nuevo* marcaba por un lado, el reconocimiento de la herencia saueriana y, por otro, la aspiración de renovación metodológica y teórica. De hecho la nueva geografía cultural era realmente *nueva* en el Reino Unido, donde la obra de Sauer había tenido escaso impacto”.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Price y Lewis, 1993:13, n.4 citado en Kramsch, 1999

<sup>24</sup> Luna, 1999, pág. 78

## La Nueva Geografía Cultural Británica

Se considera que los geógrafos británicos han sido los causantes del viraje en el que incursionan los estudios culturales modernos, no sólo para la geografía sino para las ciencias sociales en general; a este proceso lo denominaron "*cultural turn*".

Para estos geógrafos la cultura era un asunto relacionado con la política; la consideraban parte relevante de la vida social y elemento de la estructura de la experiencia en un mundo cambiante. Al igual que James Duncan, Peter Jackson (1989) hace hincapié en estudiar la política cultural. Jackson ha denominado esta visión como "*Map of meaning*", herramienta útil en la comprensión de la estructura y configuración de las relaciones sociales así como éstas son experimentadas, entendidas e interpretadas.

La nueva geografía cultural británica se ha enraizado en la "*culture wars*" de su tiempo. La disolución del Imperio Británico después de la Segunda Guerra Mundial comenzó con la descolonización de India, Palestina, Egipto, África Sub-Sahariana y otras colonias en el Mediterráneo y Caribe. Los inmigrantes procedentes de las colonias británicas llegaron a Londres, Liverpool, Manchester, Birmingham y Glasgow principalmente, en busca de educación y trabajo. Situación que obligó al Imperio a reconocer la naturaleza multicultural de su sociedad, como resultado, la estructura del "sistema" y la política cultural fueron transformados.

El pensamiento marxista influenciado por las ideas de Raymond Williams sobre la definición de cultura como sistema de producción material y simbólica incidió en las rutas que tomaron los estudios culturales Británicos. Para Williams, la cultura era una "*structure of feelings*", define la vida ordinaria de las personas y una serie de producciones que la reflejan, hablan o intentan moldearla a través de varias estrategias de representación; la cultura es una mediación de existencia continua y en cualquier lugar como una parte integral y activa de la condición social de la existencia humana.

Otro exponente fue Richard Hoggart, para él las prácticas culturales eran inextricablemente parte de un "*whole way of life*". Señaló la tensión enorme entre las prácticas culturales de las clases medias trabajadoras, las culturas indígenas, la cultura popular y la cultura de masas. La atención fue puesta en la cultura organizada por el Estado y el sistema institucional; se aproximó más a la política cultural.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Mitchell, 2000, pág. 42-49

Los estudios se dirigían cada vez más a las relaciones o la política de producción, labor que correspondió desarrollar a Stuart Hall en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham, fundado en 1964 por Hoggart. Hall fundó el *British New Left* y como editor de la publicación *New Left Review* contribuyó en gran medida a fundamentar las críticas de las políticas culturales del Imperio Británico (el Thatcherismo). Cuestionaba el discurso sobre la identificación e identidad de las hegemonías culturales; en dichas reflexiones el italiano Antonio Gramsci tuvo influencia.<sup>26</sup>

Para 1980 el Centro había adoptado una definición de cultura reworking la idea de la determinación social y de acuerdo al panorama que se vivía en la política, economía y cultura de la Gran Bretaña de ese tiempo. Se reconstruyeron las ideas de cultura popular y cultura oficial; el impacto del feminismo se reflejó en la re teorización de la reproducción dentro de la estructura social; género y sexualidad eran temas centrales en el estudio de las estructuras de poder.

La subjetividad y objetividad en relación a la raza, etnicidad y transformaciones de la diáspora del Tercer Mundo abrieron nuevas rutas que van "desde el desarrollo de teorías sobre cultura hasta estudios empíricos de los hábitos televisivos de las personas; de los análisis de la política del poder, de la sexualidad hasta las decodificaciones de los códigos simbólicos de la pornografía; de la formación de la identidad nacional hasta los hábitos de consumo; de los deportes hasta el rock; del jazz hasta el arte callejero; de los carnavales hasta el SIDA; de la construcción del conocimiento cultural hasta la teoría del lenguaje; de la raza al género, la sexualidad y etnicidad; desde el estilo hasta la ideología; de la resistencia hasta la subjetividad; de la historia a la geografía; de la sociología a la psicología y desde la economía política hasta Rambo y el *Popular Pleasures of Pain*".<sup>27</sup>

Estas nuevas orientaciones se fundamentan en los trabajos de teóricos estructuralistas y post estructuralistas franceses como Jacques Lacan, Julia Kristeva, Louis Althusser, Michel Foucault, Jean Francois Lyotard, Roland Barthes, Pierre Bordieu, Luce Irigaría, Gilles Deleuze y Félix Guattari.

La geografía se va alimentando también de las orientaciones de la antropología y la sociología para estudiar las culturas. Esta orientación radical es la que caracteriza a las corrientes posmodernas; las

---

<sup>26</sup> Luna, 1999, págs. 75-75; Mitchell, 2000, pág. 54

<sup>27</sup> Mitchell, 2002, pág. 56. *Popular Pleasures of Pain* es el título de un ensayo escrito por este autor en el año 1992.

reflexiones derivadas de la fenomenología y la intersubjetividad han aportado los elementos para considerar que la cultura genera sociedades que son culturalmente diferenciadas acorde a sus valores dentro de un mundo que se muestra cada vez más globalizado. “No se podía hacer de la geografía una ciencia social sin abordar el problema de la subjetividad ni de los valores. La expansión actual de las aproximaciones culturales lo tiene muy en cuenta. Esto supone una mutación profunda de toda la geografía humana: ésta se interesa desde ahora por la forma como el espacio es socializado y humanizado; se interesa también por la formación de las identidades y las territorialidades que se desprende de ello; se interroga sobre la parte de ensueño en la construcción de lo real”.<sup>28</sup>

Los geógrafos humanos como Denis Cosgrove (1988), Stephen Daniels (1988), Peter Jackson (1980) y James Duncan (1992), innovaron en temas que no habían sido tocados por los geógrafos: las ideologías de raza, el papel de la lengua y el discurso en la producción de espacios culturales, el desarrollo de subculturas, asuntos de género, sexualidad, identidad, y la manera en la cual los paisajes y lugares son más que contenedores de artefactos materiales. Ellos encabezaron el “*cultural turn*”. Reuniones (New Words, New Worlds, 1991, Edimburgo), discusiones (University collage de Londres, University British Columbia) y publicaciones (Area, Antipode) realizadas principalmente por geógrafos británicos entre 1989 y 1990 proporcionaron reflexiones sobre las nuevas direcciones que debía tomar la geografía cultural contemporánea. Reenfocaron el estudio del paisaje (recurriendo a la iconografía, la semiótica y distintas formas de análisis del discurso), así como estudios de la política cultural del espacio y el lugar.<sup>29</sup>

Los cambios no fueron tomados a bien por el gremio geográfico británico, algunos lo catalogaron de ortodoxo, y criticaron las nuevas direcciones, la reinención de la geografía cultural, la reificación de la cultura y la preeminencia de ésta en los estudios culturales. Chris Philo advierte sobre la amenaza que el giro cultural representa para la geografía humana y la geografía social. Habla de las geografías desmaterializadas, donde lo inmaterial (dominio de la percepción humana, del conocimiento, la interpretación, la emoción, los significados y valores) plagan los estudios de los geógrafos humanos y desborda en un furor de “geografía poshumanística” apoyada en el feminismo, la teoría colonial, el psicoanálisis, la psicología social y la antropología cultural. Su preocupación sobre las geografías de-socializadas se centra en la pérdida de atención sobre los procesos materiales derivados de las

---

<sup>28</sup> Claval, 1999, pág. 38

<sup>29</sup> Jackson, 1999, pág. 44

prácticas sociales de la vida cotidiana, de las relaciones y las luchas que componen la red social.<sup>30</sup>

A pesar de ello, el giro cultural de la geografía se inició, institucionalizó e incluso fue repudiado por algunos en no más de diez años: tal es el ritmo de cambio de la geografía humana contemporánea.<sup>31</sup>

Adherido al postmodernismo y giro cultural, en 1980 también hubo un “*spatial turn* o *giro espacial*”. El lenguaje sobre lugar y espacio fue prominente en los discursos y una completa transformación del pensamiento social sobrevino a causa de la re definición de espacio.

Ahora, los geógrafos consideran que el término paisaje ha evolucionado desde el Siglo de las Luces hasta la era moderna porque anteriormente leer el paisaje implicaba primeramente entender el texto a ser leído, ahora el foco reside en decodificar los aspectos simbólicos. La tradicional geografía cultural se centraba en los paisajes rurales, ahora se enfoca en los escenarios urbanos y contemporáneos y finalmente se destaca la importancia de la crítica feminista en el estudio de los paisajes.

Lo trascendental, exceptuando la introducción del feminismo, fue la inclusión de los intereses políticos. Los estudios de la diferenciación social ganaron protagonismo, la espacialidad de la identidad, así como los estudios de resistencia, todos en su modalidad de política cultural.

La politización de la cultura, el racismo, la homofobia y la opresión de clase dieron pie a explorar las nuevas formas de identidad y cómo éstas transforman y refutan las fronteras sociales, económicas y políticas. El excesivo interés por el género, sexualidad, raza e identidad nacional es catalogado como “*performative moral geography*”; esto nos remite a considerar que la identidad es una práctica social espacial y no sólo una serie de ideas o ideologías derivadas de las acciones humanas.<sup>32</sup> Es espacial por cuanto las prácticas que nos definen ocupan un espacio. La teoría moderna enfatiza la importancia del espacio (la teoría antigua al tiempo) y entiende a la cultura como constituyente del espacio y como espacio. La cultura es abordada como un mundo, un medio, nivel o zona, una esfera.

Finalmente, los temas actuales de primer orden son los relativos a la política de la representación, política cultural en los conceptos de identidad y diferencia, diversidad y distinción; la marginación social

---

<sup>30</sup> Philo, 1999, págs. 81-99

<sup>31</sup> Jackson, 1999, pág. 45

<sup>32</sup> Mitchell, 2002, pág. 62

descrita como geografía de la exclusión y por último las geografías económicas del consumo (ciertos productos adquieren valor a través de la asociación simbólica a etnias o nacionalidades concretas y las geografías culturales de la producción (procedencia multi-espacial de productos).

Sobre la cultura, los estudios de cultura material han sido relegados por la cultura como ideología; la cultura material es todavía más central para el trabajo planificado reciente y futuro sobre los significados simbólicos y los “conocimientos geográficos” asociados al flujo transnacional de mercancías específicas del sector alimentario y de la moda.<sup>33</sup>

Hasta aquí los límites de la geografía cultural han sido ensanchados más allá de la obra pionera de Carl Sauer y sus seguidores de la escuela de Berkeley. La geografía cultural se ha fortalecido epistemológicamente debido a las nuevas configuraciones espaciales que los grupos sociales de la posmodernidad han conformado. Las relaciones sociales hacen necesaria la reconsideración de conceptos como espacio, territorio, paisaje y cultura.

### **1.3 Perspectivas y aplicaciones de la geografía cultural**

Hacia la década de los setentas del siglo pasado, la Geografía humana y en general las ciencias sociales atravesaban por un momento de renovación teórica, había que definir nuevamente la epistemología sobre el concepto de cultura e interrogarse sobre el carácter que debería poseer la Geografía, si acaso humanística, fenomenológica, social o cultural. Al paso del tiempo y según el objeto de estudio la perspectiva geográfica ha sido física, corológica, ecológica, paisajística, espacial y social. Al ingresar el objeto social dentro de la geografía, la modalidad de estudio se ha caracterizado por la acertada búsqueda de lo objetivo y subjetivo en torno al ser humano. Su modo de vida o cultura refleja ampliamente la manera en que éste organiza y se apropia del espacio. Estas manifestaciones son producidas a escalas y matices diversos en cada grupo humano según la cultura de su tiempo. Es así como la Geografía Cultural ha venido desarrollándose académicamente según se manifiestan las diversas sociedades contemporáneas de Europa, América del Norte y América Latina.

Cada academia ha creado una nueva geografía cultural acorde a las situaciones sociales y políticas de su tiempo. La escuela estadounidense se dejó avasallar por la geografía humanística, los estudios de ecología

---

<sup>33</sup> Jackson, 1999, pág. 47

cultural, la geografía histórica, la escuela de percepción ambiental o la geografía del comportamiento, claro que la herencia saueriana ha sido uno de los motivos de la lucha interna que se vive entre la tradición y los intereses de la nueva geografía cultural. En Francia, ésta disciplina se interesa por el paisaje, la percepción de las personas hacia los lugares que habitan o por los que transitan, los mitos fundadores y la territorialidad. Algunas de sus influencias son notoriamente británicas y hacia ellas también han incidido las iniciativas de la escuela francesa. El resultado es un asombroso viraje en la geografía cultural francesa ocurrido a partir de la década de los ochentas, donde confluyen las nuevas geografías, aquellas creadas a partir de la geografía humanística, de las representaciones, del espacio vivido y la etnogeografía. Evidencias de ello se pueden encontrar en las publicaciones *Géographie et Cultures* creada a partir de la institucionalización del Centre National de la Recherche Scientifique en 1992 y *La geografía cultural* de Paul Claval (1995).

Adicionalmente, los geógrafos británicos en la década referida, a través del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham, fundado en 1964 por Richard Hoggart; se dedicaron a re teorizar las ideas de cultura, cultura popular y cultura oficial, todo ello en base a la determinación social, de esta forma el feminismo, la objetividad y subjetividad de la etnicidad o la raza abrieron una nueva agenda para la investigación de la geografía cultural. Esta incluye el análisis sobre aspectos de la cultura como consumo, ideología, relaciones de poder, resistencia, iconografía, decodificación, subjetividad, psicología, historia y economía política.

En América Latina, existe la investigación con las apreciaciones de los nuevos rumbos de la materia cultural en geografía y, como veremos, son los geógrafos brasileños principalmente quienes están explorando nuevas rutas de investigación en esta disciplina. Desde el inicio de la década de los ochentas en Brasil ha sido notoria la apertura para aprovechar las novedades de la geografía cultural anglosajona. Los académicos brasileños se interesan por leer el paisaje geográfico como texto y como plataforma de la identidad sociocultural, también consideran a los lugares de identidad y lugares como identidad, se interesan por la percepción ambiental y cultural, por el simbolismo del espacio, la cultura y los lugares, así como la heterogeneidad cultural (Roberto Lobato Correa y Mathias Le Bossé, 2004)<sup>34</sup>; el paisaje económico es un ámbito de interés en el ramo cultural (Gisela Aquino

---

<sup>34</sup> Roberto Lobato Correa y Zenny Rosendahl (Orgs.) 2004, *Paisagens, textos e identidade*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 179 págs.

Pires de Río, 2001)<sup>35</sup> y correlacionan espacio, cultura y religión como niveles de análisis en estas nuevas direcciones (Zeny Rosendahl, 2003)<sup>36</sup>. Se introducen en la complejidad de la territorialidad determinada por lo sagrado y lo religioso así como sus dimensiones económicas y políticas (Paulo Santilli, 2000)<sup>37</sup>.

Y por si fuera poco, en 1995 fundaron la revista *Espaço e Cultura* cuyo objetivo es el “estudio y divulgación de la cultura a partir de su dimensión espacial”. Tiene como miembros de su consejo editorial a Roberto Lobato Correa, Zeny Rosendahl y a João Baptista Ferreria de Mello; su consejo consultivo destaca por su rica pluralidad científica, lo integran el antropólogo José Flavio Pessoa de Barros (Universidad Estatal de Río de Janeiro); Leonardo Boff, teólogo (Universidad Estatal de Río de Janeiro); Creusa Capalbo, filósofa (Universidad Estatal de Río de Janeiro); Pedro Ribero de Oliveira, sociólogo (UFJF) y los geógrafos Denis Cosgrove (UCLA), Marwin W. Mikesell (University of Chicago) y Paul Claval (Sorbonne, Paris).<sup>38</sup>

En su publicación de enero-diciembre, 2004; exponen el análisis del paisaje urbano y sus representaciones sociales (Paulo César Da Costa Gomes, Joseli María Silva); los territorios subjetivos construidos por la música Hip Hop (Gisele Santos Laitano); los espacios de confrontación ocupados por etnias diferentes (Alecsandro J. P. Ratts), la interpretación del espacio a través de la literatura y la territorialidad de la iglesia católica (Mariana Lamego) entre otros artículos, son los aportes brasileños que comparten la visión con la geografía cultural reciente.<sup>39</sup>

#### 1.4 Perspectivas de la geografía cultural en México

Desafortunadamente en México la geografía cultural se encuentra relegada, comenzando porque en la Licenciatura en Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, apenas se explora la utilidad del enfoque de la geografía cultural en temas históricos.<sup>40</sup> Esto

---

<sup>35</sup> Aquino Pires de Río, Gisela. 2001 “Espaço, economia e cultura: uma possível agenda de pesquisa” en Lobato *et al*, *Matrizes da Geografia Cultural*, Universidad do Estado do Río de Janeiro, págs. 123-144

<sup>36</sup> Rosendahl, Zeny. 2003 “Espaço, Cultura e Religiao: dimensões de Análise” en Lobato *et al*, *Paisagens, textos e identidade*, Río de Janeiro, págs. 187-224

<sup>37</sup> Santilli, Paulo. 2000. *Pemongon Patá: territorio Macuxi, rotas de conflicto*. Editora UNESP, Sao Paulo. 225 págs.

<sup>38</sup> Capel, Horacio. 2003 “La trayectoria académica y las aportaciones científicas del Profesor Roberto Lobato Correa. Premio Internacional de Geocrítica 2003”. Premio Internacional Geocrítica. Revista Geocrítica [en línea] <<http://www.ub.es/geocrit/c5-pgc.htm>> [consulta 1 junio 2005].

<sup>39</sup> Roberto Lobato *et al*, 2004. Revista Espaço y cultura Ene-Dic No. 17-18, 2004, Universidade do Estado do Río de Janeiro. 155 págs.

<sup>40</sup> Es mi intención interrogar el desarrollo de la Geografía Cultural en el Colegio de Geografía y en la licenciatura de Geografía del SUA en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM puesto que aquí me he formado profesionalmente e identifiqué el vacío al que hago referencia.

incide en el nivel de reflexión del egresado, por ello los estudiantes pensamos que la geografía es física y que el aspecto social lo estudian otras disciplinas. Igualmente al momento en que incursionamos en algún tema de esta índole, tropezamos al pensar en una metodología enfocada hacia una investigación social o cultural.

El Instituto de Geografía de la UNAM cuenta con una sección de Geografía Social dentro de la cual, los estudios se matizan en lo urbano, lo histórico y lo demográfico pero no en el aspecto cultural. Es Federico Fernández Christlieb perteneciente al departamento social quien encabeza una interesante investigación sobre el *altépetl*, sus características y significado para las comunidades precolombinas. En dicha investigación también participan Héctor Mendoza Vargas y Marcelo Ramírez Ruiz; se apoyan del enfoque de la Geografía Cultural para conocer la percepción y aplicación de este paisaje cultural mediante el uso de la escalas a nivel individuos y comunidad con la cual ratifican la importancia de conocer el espacio inmediato y la idea del cosmos para encontrar las correspondencias espaciales.<sup>41</sup>

Además, no hay geógrafos profesionales involucrados de algún modo en la investigación sobre los pueblos originarios dentro de la Universidad, lo cual se puede constatar en el sistema de información creado por el Programa Universitario México Nación Multicultural perteneciente a la máxima casa de estudios. Éste contiene entre sus objetivos precisamente promover y difundir la investigación académica de este tipo así como la creación de una base de datos que pueda ser útil al investigador, alumno o cualquier académico interesado en saber qué materiales se han publicado o qué actividades se han llevado a cabo en la Universidad en torno a los pueblos étnicamente diferenciados.<sup>42</sup>

En cambio, donde se ha creado una plataforma académica e institucional con un perfil de Geografía Humana y Cultural es en la Universidad Autónoma Metropolitana sede Iztapalapa. Un equipo de investigadores como Daniel Hiernaux, Alicia Lindón, Mario Bassols, Cristóbal Mendoza, Miguel Angel Aguilar entre otros, son docentes en la licenciatura de Geografía Humana. Ésta inicio cursos en el año 2000 con temáticas vinculadas a la espacialidad de la vida humana a partir de la cual surgen líneas tan novedosas e interesantes como imaginarios y lugares, espacio y poder, además trabajan con instrumentos (relatos de vida, análisis de imágenes) que llevan a replantear las teorías y

---

<sup>41</sup> Fernández Christlieb, Federico.1994. Antecedentes para el estudio cultural del paisaje urbano en la Nueva España del siglo XVI. *GeoTrópico*, 2 (1), 1020, versión pdf online: <[http://www.geotropico.org/2\\_1\\_F-Fernandez.pdf](http://www.geotropico.org/2_1_F-Fernandez.pdf)> Grupo Geolat, 2004. Bogotá, Colombia.

<sup>42</sup> Este programa fue creado en el año de 2004 y es coordinado por el Etnlgo. José del Val. Disponible en <<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/direc.html>> [consulta 1 junio 2005] DGSCA UNAM.

metodologías en la investigación social a partir de un enfoque cualitativo donde la cultura, el sujeto y los mecanismos sociales del poder se exploran desde una nueva vertiente, lo que permite considerar que la institucionalización de la Geografía Cultural se haya iniciado en este campus con gran aceptación.

Por otra parte, disciplinas como la Antropología y Sociología han tenido avances importantes en los temas de cultura y espacio, y aunque corren el riesgo de omitir algún trabajo de importancia, identifiqué algunos de publicación reciente como *Territorio, cultura e identidad, la región socio-cultural* de Gilberto Giménez (2000). Jiménez propone que la identidad territorial, sea local o regional, implica pertenencia socio-territorial e inclusión a un complejo simbólico-cultural de una colectividad dentro del cual el territorio desempeña un papel central. En estas concepciones se apoya Álvaro Martínez Quezada (2002), quien explica la génesis de las identidades en *Cultura, territorio e identidades sociales en la Frailesca, Chiapas*. La identidad socioterritorial es una mezcla de los procesos moldeadores del territorio e identidad en una escala histórica y las prácticas sociales y culturales desarrolladas en el territorio en su modalidad cotidiana.

La visión antropológica de José Velasco Toro (1997) en *Territorio e identidad chinanteca en Uxpanapa, Veracruz* analiza la creación de espacios cargados de simbolismo y la construcción de historias primigenias que cargan de cualidades al espacio, así como la construcción de religiones y mitos de origen con los cuales los grupos humanos se reafirman y reproducen de una generación a otra en un espacio dado.

En este sentido se encuentra la publicación *La montaña en el paisaje ritual* de Johanna Broda (2001), en él las diferentes concepciones de grupos mesoamericanos sobre elementos del paisaje geográfico son expuestas, observatorios astronómicos naturales, monumentos, lugares rituales y simbólicos, geosímbolos como volcanes y cerros que personifican a deidades, son temas de investigaciones interdisciplinarias entre la etnohistoria, arqueoastronomía, arqueología y antropología. El paisaje ritual se construye a partir de las prácticas de observación cotidianas sobre la naturaleza y de las cualidades que los grupos prehispánicos otorgan a los cerros o montañas en la Cuenca de México. Los ritos son parte de estas prácticas con las cuales legitiman su existencia y reproducen una y otra vez la estructura de su cosmovisión. Es a través del aspecto religioso que los grupos marcan el espacio y se apropian simbólicamente de él.

Igualmente, resalta la obra más reciente de la antropóloga Alicia Barabás (2004): *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Este es una muestra de trabajo interdisciplinario, llevado a cabo en las regiones etnolingüísticas del país. Se expone la consideración de que los territorios particularmente aquellos ocupados por los grupos originarios son el resultado de cierta territorialidad, aquella que está integrada por lugares sagrados, procesiones y peregrinaciones a santuarios. El territorio es examinado como un espacio geográfico y social propio bordeado de fronteras. La territorialidad es producida mediante los rituales y sustentada mediante el mito. Es una publicación que da a conocer las maneras en que los grupos, marcan, construyen y otorgan significado al territorio.

### **1.5 Un diálogo posible con la Geografía Cultural de México**

El tema sobre cultura y espacio no es ajeno en México y en nuestra disciplina Geográfica, pero hacemos hincapié en que no se ha institucionalizado en el Colegio de Geografía o en la Universidad Abierta como otras subdisciplinas de la Geografía Humana.

Las publicaciones en la Universidad sobre el tema son escasas y las tesis de geografía que se han realizado son muy recientes. Entre las tesis de Licenciatura que emplean o se refieren a la Geografía Cultural encontramos las siguientes: *La iglesia católica como factor de la organización popular* (1993) de Armando García Chiang; *Percepción espacial de los habitantes de Santiago Ixtlahuaca*, Hidalgo (2001) de Ricardo Andrés Klimek Pavia; *Construcción y uso del espacio cultural: la fiesta patronal en dos comunidades otomíes de Ixmiquilpan*, Hidalgo: *Dexthi y La Palma-San Juanico* (2006) de Alejandro Guzmán Rodríguez; *Geografía de la percepción, historia y perspectivas* (2005) de Nubia Cortés Márquez y la más reciente e interdisciplinaria: *La definición de paisaje vista desde la arquitectura y la geografía cultural* (2006) de Ada Gómez González.

Sobresale la tesis de Maestría *El espacio y la cultura en los tiraderos de basura de Santa Cruz Meyehualco y Santa Fe en la Ciudad de México. Una relación interdisciplinaria entre geografía, historia y antropología* (2004) de Antonio Silva Guendulain que integra la investigación desde tres posturas interdisciplinarias. También identificamos la tesis de Doctorado *Los paisajes del desastre* (2006) de Alejandra Toscana Aparicio; materiales que reflejan un interés joven por líneas vinculadas a la Geografía Cultural y cuyas aportaciones no dejan de ser relevantes.

Sin embargo, nos interesamos por otra propuesta, *Fundamentos teóricos para una geografía cultural de México* (1997, tesis de Licenciatura en Geografía de María Cristina Gómez Hernández. Nuestro interés radica en la coincidencia para plantear una serie de lineamientos que dan la pauta para emplear el enfoque de la geografía cultural, así como su desarrollo académico-institucional en la Universidad y en otras instituciones del país donde se imparte la Geografía. De igual modo centramos la atención en las implicaciones socio-políticas para el estudio de las territorialidades y representaciones étnicas.

Para cumplir las intenciones de enriquecer el diálogo entre la propuesta de Cristina Gómez y la nuestra, sólo nos referiremos a los aspectos que consideramos deben ser reconceptualizados en el contexto de los pueblos étnicos contemporáneos; el primero se refiere a la noción de "indígena" y el segundo al concepto de "cultura". Además impulsamos el estudio de la geografía histórica de un espacio determinado, región o pueblo para comprender el proceso de apropiación territorial así como realizar la revisión de las obras clásicas de la geografía humana y cultural para enriquecer los fundamentos teóricos.

Primeramente, señalamos que el estereotipo que predomina sobre la identificación de los "indígenas" como de minorías subordinadas, dependientes e ignoradas se está rebasando debido a la apertura y toma del espacio público por estos pueblos. Esto se ha originado como parte de los movimientos sociales que plantean las reivindicaciones identitarias, estos pueblos están emergiendo socialmente mediante un proceso de resistencia y de participación política que inició en los años setenta del siglo pasado, de manera que es importante estar atentos al papel político que desempeñan estos pueblos e individuos para revertir las condiciones de marginación que han heredado.

Se considera que estas acciones sociales son novedosas porque participan múltiples actores como las organizaciones no gubernamentales nacionales y organizaciones étnicas del mundo, gobiernos locales y comunitarios e intelectuales; explotan la comunicación masiva en medios electrónicos por lo que se insertan en un dinámica de acción social global. Actualmente algunos pueblos étnicos contemporáneos de México y de América Latina han abierto sus fronteras culturales hacia iniciativas de agencias y actores colectivos e individuales que promueven y diseñan alternativas y otras vías para mejorar su condición de vida.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Este proceso se puede identificar en América Latina, aunque el contexto político y cultural local determina en gran medida la factibilidad de proyectos alternativos de desarrollo, los mismos huicholes se mostraban escépticos al respecto, pero en la actualidad han dado este paso.

Igualmente, dentro del tema de la reivindicación, la experiencia de los individuos tanto en el tiempo como en el espacio y su cosmovisión como sistema de reproducción social, adquiere otra dimensión dentro de la geografía cultural contemporánea. Entonces, al enfocar nuestra atención a estos elementos sabremos que son sujetos capaces, dinámicos, creativos, portadores de símbolos y conocimiento que les permite crear sistemas complejos de organización tanto socio-políticos como geográficos. Es decir, los pueblos étnicamente diferenciados como los huicholes, purépechas, zapotecos o chontales crean, construyen y modifican el espacio, motivo de interés para la geografía cultural.

Bajo estas consideraciones proponemos ampliar los criterios sobre los *indígenas*, designándolos *pueblos originarios*, noción que reconoce su origen y sobrepasa la clasificación etnolingüística, ya que un sistema socio-político, la cultura y un territorio determinan su identidad y no los identificamos con las tradicionales condiciones de clase; si por el contrario, abrimos nuestra mirada a sus aspiraciones, espiritualidad y potencialidades, el límite se desplaza al terreno que a la geografía cultural le interesa.

De igual manera consideramos el proceso de resistencia al que nos referimos anteriormente se hace manifiesta a lo largo de América Latina con diferentes amplitudes, puesto que muchos pueblos étnicos aún viven en condiciones de extrema pobreza y marginación. Y esto evidentemente es síntoma de la condición histórica a la que fueron sometidos tras la conquista europea, tampoco su condición social se ha visto mejorada pero esta ha sido el punto de partida para la promoción de sus derechos en el escenario internacional. Pero a pesar de la existencia de legislaciones internacionales como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Derechos de las Poblaciones Indígenas que recientemente fue aprobado en el seno de la ONU, persiste un estancamiento en materia de derechos y autodeterminación jurídica de los pueblos étnicos. Esto por un lado es un avance en materia de Derecho Internacional pero que no refleja en nuestra opinión un avance en la defensa colectiva de los derechos de los pueblos étnicos y tribales y por otro lado la pauta en la materialización de estas reglas se ve imposibilitada por el contexto político de los Estados-Nación donde viven puesto no se permite la autonomía territorial de estos pueblos al estar dentro de un territorio que ya es independiente (un país) y tampoco se reconocen los derechos jurídicos en calidad de pueblos sino únicamente como individuos, lo cual tiene enormes implicaciones

jurídicas sobre el uso y usufructo de los recursos naturales y la administración y control del territorio<sup>44</sup>.

En el país tenemos la experiencia del movimiento de resistencia y autoreconocimiento de estos pueblos a través del Movimiento Zapatista, así como el decreto de la Ley Cocopa.<sup>45</sup> Aunque es evidente que la plataforma de esta política cultural fue instaurada por el Estado (quien valida las leyes según la conveniencia del gobierno en turno), en el plano ciudadano, somos los individuos quienes mantenemos la convivencia y nos relacionamos de maneras diversas y es a este nivel que el reconocimiento hacia los "otros" y sus potencialidades debe ser practicado. Hablando en lenguaje geográfico, es a la escala local, comunitaria y de los individuos que estas prácticas materiales y sociales son potencialmente útiles para modificar la convivencia social.

Cristina Gómez aborda el concepto de cultura y espacio en relación a los espacios del hombre como sociedad, basándose en la geografía cultural estadounidense para la elaboración de sus reflexiones. Al respecto consideramos que entre los resultados de la evolución de la geografía cultural se han redefinido algunos términos como lo hemos indicado a lo largo de este capítulo. Uno de ellos, es la noción de *cultura*, la cual se precisa como sistema, dominio, código, suma, sociedad humana y actividad; se convierte entonces en una definición más amplia y más flexible según sea el objeto de estudio y su entorno. Así que habrá tantas definiciones como contextos culturales tengamos en nuestra investigación. Cabe indicar que una de las definiciones geográficas más aceptadas (en la literatura anglosajona) es la que sugiere McDowell (1994): "cultura es una serie de ideas, costumbres y creencias que conforman las acciones de la gente y la producción de los objetos materiales, incluyendo el paisaje y el medio ambiente construido. La cultura es socialmente definida y socialmente

---

<sup>44</sup>Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes [en línea] Trad. Por Dir. Gral. De Equidad y Desarrollo Social <[http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio\\_169\\_oit.html](http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html),> [consulta 1 junio 2005] Dirección de Atención a Pueblos Indígenas. Secretaría de Desarrollo Social del Distrito Federal.

<sup>45</sup> Esta ley fue elaborada en diciembre de 1996 por legisladores de los partidos PRI, PAN, PRD y PT de México, quienes integraron la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA). Se basaron en los acuerdos de San Andrés firmados por el gobierno y el EZLN en febrero de 1996. De importancia, destaca el reconocimiento a la autonomía de los pueblos indígenas, el derecho a ser tomados en cuenta mientras haya decisiones que les afecten; derecho al respeto y promoción de su cultura, derecho a tener representantes en el Congreso de la Unión y los Congresos de los Estados, así como el reconocimiento institucional de que los pueblos indios son mexicanos y poseedores de formas propias de organización social y política. El Presidente Fox manda al Congreso esta ley, la convierten en la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena pero desaparece el contenido mencionado, niega el sustento territorial a su ejercicio de autodeterminación y promueve la acción asistencialista, niega los derechos de usos y costumbres de los pueblos indígenas. El 29 de abril de 2001, el EZLN declara el desconocimiento total de esta ley y desde entonces se marca la negación del gobierno foxista por el diálogo y la paz. La Suprema Corte rechaza el 5 de septiembre de 2001 las controversias constitucionales presentadas con el argumento de incompetencia.

interpretada. Las ideas culturales son expresadas en la vida de los grupos sociales quienes articulan, expresan y comparten esta serie de ideas y valores, los cuales son temporal y espacialmente específicos”.<sup>46</sup>

La autora también considera importante profundizar sobre la historicidad que supone una región cultural. Coincidimos en este aspecto y señalamos también que la historia reciente de cada pueblo originario merece ser documentada, puesto que los procesos y acontecimientos de la sociedad contemporánea interesan a esta nueva geografía. Cada proceso sea presente o se proyecte en un futuro, genera una geografía diferente y por tanto las cartografías que se pueden generar son igualmente asombrosas y útiles en este esquema de análisis territorial, desde este principio proponemos identificar los lugares originarios que los pueblos precolombinos ocuparon y desde los cuales fueron desterrados, también debemos identificar los procesos y circunstancias históricas y políticas que obligaron los desplazamientos de los pueblos así como la política del reparto agrario que afectó sus bienes, normas que seguimos para conocer la geografía histórica del pueblo Huichol.

A lo largo de la tesis de Cristina Gómez descubrimos que se valió de la literatura antropológica y muy poco de las contribuciones de los geógrafos clásicos de la Geografía Humana y Cultural como Paul Claval, Horacio Capel, Olivier Dollfus o Henri Lefebvre. Las contribuciones de la geografía de los paisajes de Otto Schlüter (1906), del enfoque humanista que utilizan los geógrafos anglosajones como Yi-Fu Tuan y Anne Buttimer, así como el “análisis de los roles” que propone Paul Claval para entender la relación entre instituciones y relaciones sociales en la organización del espacio, estas y otras contribuciones hubieran ampliado los alcances y resultados de la tesis a que nos referimos.

Lo que señala Claval pudo haber sido aplicado a la concepción de desarrollo que Gómez propuso pero que no alcanzo a formular en el marco de la geografía cultural internacional, ya que se basó únicamente en el contexto de la escuela saueriana el cual ya se encuentra rebasado por las teorías de la Nueva Geografía Cultural. Por esta razón su margen analítico se limitó porque los textos sobre las discusiones epistemológicas y nuevas aportaciones del “cultural turn” y “spatial turn” tuvieron lugar en años posteriores a 1997, año del que data la presentación de su tesis.

---

<sup>46</sup> Ésta y otras definiciones del término se encuentran en Norton, 2000, págs. 16-17

## 1.6 Aproximaciones de una agenda temática para la Geografía Cultural mexicana

Según lo antes expuesto, conviene que exponamos una serie de puntos sobre los cuales es importante reflexionar para que en México pueda realizarse investigación de acuerdo a la geografía cultural.

Iniciamos con la controversia sobre la influencia que puedan tener los enfoques de otras disciplinas en las investigaciones geográficas. Este aspecto no es reciente, sino que ha venido desarrollándose ampliamente en la investigación cultural contemporánea. Creemos que debe haber un diálogo constante con la Antropología, la Etnohistoria y Arqueología a las cuales se les debe mucho en cuanto a los estudios culturales en nuestro país. De igual manera sugerimos con la Sociología, la Historia, la Arquitectura Urbanista, la Filosofía, la Estética o la Psicología. Este enfoque nos ayudará a ensanchar los límites de la agenda de la geografía cultural mexicana y a profundizar en la discusión sobre el desarrollo de nuestra disciplina y enfocar nuestra mirada hacia aspectos que anteriormente eran ignorados por la geografía nomotética pero que permanecían latentes en la geografía decimonónica de A. Humboldt y C. Ritter.

David Harvey (1998) en la *Condición de la Posmodernidad* hace una adaptación que denomina "una grilla de prácticas espaciales", inspirada en tres esferas espaciales que Henri Lefebvre (1991) en su obra *The Production of Space* denomina el espacio experimentado, el espacio percibido y el espacio imaginado, los cuales se traducen como las prácticas materiales de un grupo humano, civilización o sociedad y de las representaciones del espacio y los espacios de representación dónde estas actividades son manifiestas. A continuación las presentamos en una breve síntesis.<sup>47</sup>

Las prácticas materiales son las actividades que determinan los flujos, transferencias e interacciones físicas y materiales que ocurren en y cruzan el espacio, son el soporte de la reproducción social. Implican el uso de la tierra y ambientes construidos, redes sociales de comunicación y ayuda mutua. Producen el espacio a través de las infraestructuras físicas de transporte o renovación urbana y la organización territorial de infraestructuras sociales formales e informales.

Las representaciones del espacio involucran las capacidades humanas para percibir el medio ocupado de manera personal o colectiva. Se expresan a través de mapas mentales, jerarquías espaciales (lugar

---

<sup>47</sup> La grilla completa se encuentra en Harvey, 1998, *La condición de la posmodernidad*. Amorrourtu editores, México. págs. 244-245.

central, periferia, puntos nodales) y representaciones simbólicas elaboradas con lenguaje cartográfico, sistemas de trazado de mapas como los Sistemas de Información Geográfica o mecanismos manuales y de representación visual tanto artística y arquitectónica como literatura, pintura, artes plásticas, fotografía, iconografía.

Los espacios de representación son el hogar, la casa, los lugares abiertos, lugares de espectáculo popular y la apropiación de estos mediante el graffiti, la iconografía o la publicidad. Así, el espacio producido resulta en múltiples facetas como los paisajes imaginarios, rituales, mitológicos, poéticos o del deseo e incluso construcciones materiales de espacios simbólicos, de ambientes específicos como cuadros o museos que imaginan nuevos sentidos o nuevas posibilidades de las prácticas espaciales.

Dentro de estas facetas, es importante el uso invariable de las escalas donde la forma de la dominación y control del espacio son visibles en los imperativos de propiedad privada de la tierra, divisiones estatales y administrativas, comunidades y vecindarios exclusivos, zonificación excluyente y otras formas de control social como la policial; los espacios prohibidos, o imperativos territoriales de comunidad, cultura regional o nacionalismo para el segundo; y para el tercero importa las escalas en la medida que se crean espacios temidos, de ritual construidos, barreras simbólicas, monumentalismo, capital simbólico, construcción de una tradición o los espacios de represión.

Para completar el análisis espacial en estos ámbitos, se deben agregar otras cualidades que son fundamentales. Estas son las medidas, los puntos sobre la superficie terrestre, las líneas, las dinámicas espaciales, las dinámicas temporales y la comprensión total de los sistemas geográficos: paisaje, lugar, región y espacio.<sup>48</sup>

Las medidas son importantes en geografía porque conocemos las características cuantitativas y cualitativas de un lugar, así como su ubicación y posición (latitud y longitud). Entre los conceptos de medida están: distancia, densidad, concentración y dispersión. Además de las escalas, mediante las cuales se caracteriza o diferencia el espacio según su jerarquía, heterogeneidad y homogeneidad.

Los puntos sobre la superficie terrestres se determinan por el lugar (punto base, partícula elemental del espacio) y sus atributos de sentido o significado, localización, situación (localización relativa de un objeto geográfico), centro o periferia (puntos gravitacionales, polos) y por los

---

<sup>48</sup> Bavoux Jean Jacques, 1998. *Introducción á l'analyse spatiale*. Collection Synthèse Géographie. Armand Colin, Paris. 96 págs.

modelos de organización espacial (modelo reticular, gravitacional y jerárquico). Incluye las divisiones o líneas establecidas en el "aire" terrestre.

Las líneas se utilizan para señalar límites que separan o individualizan espacios naturales, económicos, étnicos, lingüísticos o culturales. Los frentes o fronteras señalan los límites administrativos y políticos de un espacio y pueden tener el papel de barreras o interfaces; la actividad que se desarrolla en ellas puede desembocar en una región transfronteriza.

La movilidad (capacidad de las personas de desplazarse libremente), movimientos y flujos así como el transporte determinan las dinámicas espaciales. La rugosidad (irregularidades de la superficie espacial), la fricción por distancia y accesibilidad espacial (posibilidad de desplazarse de un lugar a otro) contribuyen al flujo de personas, bienes, información, dinero, fuerza de trabajo.

Las dinámicas temporales son aquellas derivadas de nuestra propia experiencia espacio-temporal de nuestra vida cotidiana. Cada escala temporal construye de manera específica el espacio y explica el ritmo del funcionamiento de cada estructura social o económica (relación tiempo-producción e itinerarios de universitarios, amas de casa al supermercado, entre otros). El tiempo natural equivale al tiempo cósmico, a lo eterno; con él el planeta a través de sus movimientos de rotación y traslación cumple ciclos, igualmente los humanos cumplimos ciclos al nacer y morir y otros que son tiempos para regenerarse periódica como los ciclos agrícolas, las puestas de luna llena que son importantes dentro del modo de vida de sociedades rurales. El tiempo histórico, contrariamente al tiempo natural, abandona la idea de lo eterno y evoca la invención de un tiempo irreversible, lineal y simbólico. A través de la cronología medimos la marcha de la historia y sus manifestaciones (periodos de evolución lenta y rápida) sobre el espacio. El concepto de acontecimiento se liga perfecto al de día (el 5 de mayo ocurrió la batalla de Puebla). El espacio también se convierte en memoria de la sociedad. La permanencia en un espacio puede justifica la carga afectiva y el sentido simbólico de sus habitantes. La permanencia de construcciones espaciales como regiones, paisajes urbanos o rurales son parte del rompecabezas espacio-temporal.

Finalmente, los sistemas geográficos se entienden en el presente de diversas maneras. El paisaje es un referente de identidad socio-espacial colectiva, un criterio de regionalización, la parte visible de la organización del espacio, es la memora de los objetos y la organización de las sociedades inscritas en el espacio. El paisaje se reconstruye

constantemente a través de la percepción y lectura de los individuos mediante imágenes mentales. Es un recurso de información por la cantidad de objetos acumulados y objetos asimilables como valores inducidos.

Las redes, son conexiones de lugares, de empresas o personas relacionadas. Imponen jerarquías y privilegios mediante las infraestructuras de comunicación y transporte. Pueden ser arborescentes, nucleares, o estrelladas según sus conexiones, líneas y nodos

El territorio es uno de los fundamentos de la identidad. Es el espacio apropiado por un grupo, lo transforman, lo administran y lo controlan. Es doblemente apropiado (la casa y la ciudad). Jurídicamente puede ser el Estado o Nación.

La región en el sentido amplio del término, se define como una porción del espacio con características propias determinadas por atributos físicos y humanos. Las regiones clásicas eran caracterizadas por el medio fisiográfico, histórico o por su carácter homogéneo. La región es asimilada como un sistema espacial, es un ensamble organizado de interacciones entre objetos localizados (pueblos, ciudades, empresas, rutas) que están en constante interacción gracias al flujo de personas, energía, capital. El sistema funciona gracias a los actores diversos (individuos, colectividades, Estado), según los agentes espaciales (distancia, gravitación, difusión), económicos (estrategias, mercado) y sociales (valores, representaciones).

El sistema por lo tanto, es definido como un ensamble organizado de elementos en relación unos de otros. Su estructura posee una organización, un elemento integrador identificable (objeto, relación, agente), aportes de energía que es factible de medirse (grado de erosión, productividad, aportes humanos), y un ambiente con el cual intercambia otros elementos (materia, energía, información). La noción de sistema es útil para la comprensión de las localizaciones, éstas son otro fundamento de la diferenciación espacial. El sistema espacial se define entonces como una composición organizada de interacciones entre elementos localizados (un grupo social y su territorio) que evoluciona en un ambiente dado. Es necesario para el análisis del espacio geográfico puesto que analiza simultáneamente un gran número de fenómenos en interacción.

Para generar el conocimiento geográfico en estas magnitudes, debemos primeramente meditar en la reelaboración de la idea de espacio a partir de la cultura, de ello se deriva la concepción del

mundo y el fundamento simbólico de la reconstitución étnica. Segundo, conocer y tratar de comprender la ritualidad y cosmovisión de los grupos originarios, sin ella es imposible entender su cotidianidad, su organización social y por lo tanto su territorialidad.

De esta manera, el espacio geográfico adquiere importancia por su carácter subjetivo puesto que refleja la cultura material y simbólica de los grupos en cuestión. El territorio es resultado de la apropiación y valorización de un espacio de manera simbólica, es objeto de inversiones estético-afectivas y soporte de identidades individuales y colectivas. La manera en que se expresa esta apropiación espacial es la identidad socio-territorial, la representación y el apego afectivo que la geografía cultura denomina como geosímbolo. Las cuevas, los cerros, los ríos, algunas plantas y animales están interiorizados en la cosmovisión y son parte de la concepción del espacio entre los grupos originarios.

Consideramos que en el espacio mexicano coinciden diversos grupos étnicos cuya territorialidad determinada por la ritualidad, las jerarquías sociales del poder y las relaciones materiales establecen un ordenamiento y formas de apropiación que estructuran regiones culturales específicas como es el caso de los Wixaritari o Huicholes.

Este pueblo como otros pueblos originarios en México, establece su territorio como construcción histórica que puede ser reinterpretado como un texto que se descifra según la condición social y cultural de sus ocupantes; el cual se apropia mediante las prácticas materiales que varían según distintos factores: el conocimiento que de él tengan las sociedades, el desarrollo de tecnología propia, la visión común para su desarrollo, la toma de decisiones por las instituciones a distintas escalas y muy importante, los huicholes lo conciben mediante relaciones de parentesco mitológicas, en la "Madre Tierra" reafirman su cultura, su identidad y realizan actividades de intercambio con sus ancestros míticos a quienes materializan en la geografía física.

Realizar un análisis con enfoque cultural nos obliga a revisar algunas de las definiciones más sobresalientes sobre identidad. La identidad según Miguel A. Bartolomé (1997) comprende distintos niveles de análisis porque implica a fenómenos múltiples, ya que no hay un ser sino formas de ser.<sup>49</sup> Fredrik Barth (1976) sugiere que este es un término que alude a las diferencias puesto que nos confrontamos frente al otro para designar nuestra propia identidad<sup>50</sup>. Según William Norton (2000) la identidad es

---

<sup>49</sup> Bartolomé, 1997, p. 42.

<sup>50</sup> Barth, 1976, págs.. 11-15

una interpretación de nosotros mismos y a partir de otros en relación al espacio que ocupamos, pertenecemos o del cual somos originarios.<sup>51</sup>

Para el caso que nos ocupa, consideramos que la identidad étnica:

- a) se refiere a la inclusión de un grupo que practica un sistema cultural específico,
- b) se genera a partir de las representaciones derivadas de una ideología compartida,
- c) tiene componentes afectivos y subjetivos que se manifiestan en la lealtad y la pertenencia
- d) se expresa a través de formas culturales como la indumentaria, la religión y la lengua
- e) tiene un efecto dual entre la inclusión y la exclusión
- f) considera al territorio como una construcción cultural
- g) es una categoría social fluida, contradictoria y negociada
- h) es un signo de compartencia espacio-temporal

Por ello consideramos que en la región cultural se conforma por un conjunto específico de relaciones culturales entre un grupo y lugares particulares donde se comparte el complejo simbólico cultural. Para Anne Gilbert (1988) la región cultural es la apropiación simbólica de una porción del espacio y un elemento constitutivo de la identidad, tiene que ver con la autodeterminación de un grupo y sus diferencias respecto a otros.<sup>52</sup>

El lugar es redefinido toda vez que la actividad cultural que produce un sujeto fabrica un lugar y reordena territorios, el sujeto concibe y construye, la representación y la imagen no puede ser abordada independientemente de los procesos cognitivos que la construyen. Los lugares muestran las capacidades y conocimiento humanos y por lo tanto la cultura. Los lugares sagrados están dispersos a lo largo de un territorio que rebasa las fronteras de una región cultural dada, son centros ceremoniales que reproducen el cosmos a una escala en la que los individuos entran en comunión con las divinidades. Las peregrinaciones, los itinerarios y los desplazamientos migratorios son sucesos que determinan en gran escala la territorialidad de un grupo y el geógrafo cultural debe incluirlos al momento de analizar las regiones culturales<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Norton, 2000, p. 276

<sup>52</sup> Gilbert, 1988, págs. 208-228

<sup>53</sup> Claval, 2000.

## 1.7 Conclusiones

El “giro cultural” implica la inclusión del término “cultura” en el análisis geográfico de la vida humana. El “giro espacial” reafirma la noción de “espacio” en el estudio y representación de las actividades humanas. Por ello la Geografía Cultural desde la década de los setentas y en las distintas escuelas del mundo ha estado sujeta a una serie de discusiones teóricas que han vinculado a otras disciplinas como son la Antropología, la Sociología y la Psicología. A partir de esta confluencia se han reconceptualizado términos desde la postura de otras corrientes del pensamiento como la fenomenología, el humanismo, el marxismo y el posmodernismo.

De tal forma que el espacio geográfico adquiere un carácter subjetivo y se define como un sistema de valores, símbolos y códigos que se derivan de los grupos humanos que lo habitan.

El territorio es entonces la apropiación simbólica y afectiva por un grupo o individuos quienes lo consideran uno de los pilares de su identidad, de ésta surge un patrón de ocupación y aprovechamiento, así como prácticas culturales e instituciones que organizan y controlan el territorio. Por lo que la cultura es un sistema dinámico y en constante evolución, integrado por signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes y valores que se transmiten a través del tiempo y se reflejan tanto en el paisaje como en la región cultural.

El paisaje que antaño se definía como una expresión de la cultura material de los pueblos habitantes del espacio rural, ahora se considera un texto que al leerse descifra la identidad social, la memoria colectiva, los rasgos simbólicos pero también materiales de la cultura de grupos rurales y urbanos.

La región cultural se concreta en términos de las relaciones culturales entre un grupo y lugares específicos, es por lo tanto una forma de apropiación simbólica y material de un espacio determinado, en el que se representa la identidad. La región cultural rebasa la tradicional caracterización de rasgos de la geografía física y hace referencia a adscripciones afectivas, sociales y políticas. Por lo que la identidad desempeña un papel importante en la definición cultural del espacio, ya que algunos rasgos materiales de la cultura como el idioma o la indumentaria determinan esta pertenencia socio-territorial.

Estos términos redefinidos a raíz de la exigencia de los cambios sociales, políticos y culturales de la sociedad actual han provocado que la geografía tradicional de la escuela saueriana fuera sobrepasada por las

nuevas rutas de la geografía cultural, la cual ha sido institucionalizada exitosamente en Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos y Brasil.

El interés académico en México es reciente pero consideramos que este enfoque es factible de emplearse en el estudio de la realidad del México contemporáneo ya que es un universo de conocimiento, de imágenes, de signos de resistencia, de historias colectivas, de distintas maneras de expresión del espacio que crean un Pluriverso, distintas modos de pensar, de crear y transformar al mundo.<sup>54</sup>

México no es un simple mapa, es la construcción de distintas cartografías desde particularidades diferentes que nos corresponde detectar.

---

<sup>54</sup> Definición de César Carrillo Trueba, 2006. Pluriverso. Universidad Nacional Autónoma de México.

## II. CONSTRUCCION Y APROPIACION DEL ESPACIO EN LA SIERRA DEL NAYAR

### 2.1 Lugares originarios, pueblos originarios.

Para comprender la geografía cultural de un pueblo es necesario incursionar en dos aspectos que se apoyan el uno del otro: primero la historia local y regional y segundo la dinámica geográfica que implica no solamente ligar dos disciplinas como son la Historia y la Geografía, sino profundizar en el análisis espacial de la región y las localidades para conocer los procesos que los han conformado a la manera que los conocemos actualmente. Nos auxiliamos de las aportaciones Arqueológicas e indagamos las relativas a la región que nos permitan identificar los lugares o asentamientos de culturas que consideramos pueden tener influencia en el desarrollo de los Wixaritari o huicholes. Este es el punto de partida de esta investigación, por lo que el reconocimiento de la topografía es de gran importancia en el diseño de los mapas que como veremos repercute en el sistema cultural y territorialidad de este pueblo.

Si bien, la región donde se asientan los Wixaritari (plural de Wixarika) es conocida por la antropología como El Gran Nayar y definida en sus términos culturales por la existencia de un complejo cultural común compartido entre los grupos étnicos Coras, Mexicaneros, Tepehuanes, y Huicholes; es de nuestro interés centrar la presente investigación sólo en éste último, ya que los elementos y características de sus usos y costumbres enmarcados en su cosmovisión, generan una territorialidad específica que desde la óptica de la geografía cultural y la cartografía temática es preciso exponer.

Desde nuestro particular punto de vista señalamos que el bagaje cultural o sistema de valores, creencias, rituales o leyes ancestrales y territorialidad de los Wixaritari en la actualidad, son el resultado de varios procesos históricos y espaciales por los que atravesaron los pueblos originarios o pobladores mesoamericanos desde que se asentaron en la macroregión Occidente de México, integrada por los estados actuales de Colima, Jalisco, Nayarit y Sinaloa localizados dentro de la franja fronteriza de Mesoamérica.

Aunque ciertas características o prácticas de lo que Alfredo López Austin (2001) denomina “el núcleo duro de la cosmovisión” prevalecen en estos días<sup>1</sup>. La presencia y difusión cultural de los pueblos en la región se debe precisamente a los intensos intercambios que sostuvieron los pueblos entre sí, ya que estaban ubicados en una franja tan dinámica que coincidía con la porción noroccidental de la frontera mesoamericana, aquí como en todas las fronteras, existió una intensa actividad humana económica y cultural puesto que los pueblos sedentarios establecieron contacto a través del intercambio, la movilidad y la cultura con las tribus nómadas y seminómadas provenientes del Norte. Además cabe señalar que el medio geográfico diverso proporcionaba un abanico de potencialidades para su uso y apropiación.

---

<sup>1</sup> López Austin Alfredo, 2001. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México. Broda Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.) CONACULTA, FCE. México, pp.47-65

Por tal razón partimos de explorar las culturas que tuvieron una presencia importante en la zona más intensa de intercambio cultural entre el área que Solares y Vela (2000) denominan Oasisamérica y Mesoamérica, cuyos vestigios denotan cierta influencia cultural en la cosmovisión huichola. Identificamos a las culturas Capacha, Teuchitlán, Aztatlán y Tarasca (Figura 2).<sup>2</sup> De la cultura Capacha hay asentamientos en Matanchén, Nayarit; San Sebastián Teponahuastlán, San Marcos y Zacoalco en Jalisco (etapa Lítica). Las tradiciones cerámicas desarrolladas incluyen la Capacha (Preclásico Temprano, 2500-1200 a. C.) y la de El Opeño (Preclásico Medio 1200-400 a. C.). Ambas consideradas como el antecedente de la tradición Teuchitlán, caracterizaron la tradición de las Tumbas de Tiro (Preclásico Tardío 400 a. C. - 200 d.C. hasta el Clásico Temprano 200-600 d. C.)

La designación de la cultura Tumbas de Tiro se debe a la construcción de un tiro para acceder a la cueva mortuoria donde se depositaban objetos de ofrenda alrededor del cuerpo. Se encuentran artículos como silbatos, metates, molcajetes, jarros, ollas, collares, pulseras e incluso figuras de perros ixcuitles que se creía acompañaban al difunto en su viaje hacia el otro mundo (Visita personal al Museo Regional de Colima, diciembre 2004). En la cosmogonía wixaritari la presencia del perro se asocia con Watakame, el primer humano mítico y ancestro de los huicholes, es el guía de los muertos por su paso en el mar subterráneo.<sup>3</sup> Los lugares que cuentan con estas evidencias son El Arenal, Huitzilapa y Teuchitlán, localizados al Norte de Jalisco. Otros asentamientos urbanos de esta tradición fueron encontrados en El Ahualulco, Jalisco; Tingambato y Loma Santa María, en Michoacán.

Una vez desaparecida la cultura Teuchitlán, Aztatlán alcanzó amplia difusión. Los asentamientos más importantes de esta tradición son Guasave y Chametla en Sinaloa; Ixtlán del Río, Nayarit; El Chanal y Santa Cruz de Bárcenas, en Jalisco; el rasgo distintivo es la cerámica policroma (Posclásico Temprano (900-1200 d. C.). Posteriormente, la cultura tarasca vendría a ser muy importante en el área (Posclásico Tardío 1200-1521 d. C.). Fuera de su hegemonía territorial en Michoacán, tuvo difusión hasta el actual estado de Jalisco, donde se había fundado Etzatlán, que llegó a tener hasta 15 000 habitantes. Posiblemente esta sea una de las culturas que llegó a influir en los grupos humanos que migraban del norte y se establecían en el occidente. La zona ocupada por ellos es denominada “zona transtarasca” y la componen los valles y las cuencas lacustres de las tierras altas de Jalisco y Nayarit<sup>4</sup>.

Según la escuela maximalista de interpretación historiográfica, existía una entidad política y cultural denominada Chimalhuacán, caracterizada como zona

---

<sup>2</sup> Para una mayor exposición de los rasgos de estas culturas verses Solares y Vela, 2000, “Atlas del México Prehispánico”. En *Revista Arqueología Mexicana* E5. México

<sup>3</sup> Neurath, 2002, pág. 63.

<sup>4</sup> Según Phil Weigand (1993:123) esta denominación es usada por la arqueología para situarse en el clásico tardío.

de alta actividad económica y social.<sup>5</sup> Ésta habría sido una confederación con cuatro unidades semiautónomas: Jalisco, Acolimán, Aztatlán y Tonallán. Dentro de cada una de esas cuatro grandes unidades estaban las pequeñas provincias que los españoles hallaron y nombraron: Etzatlán (Itzatlán, Izatlan), Tlala (Tala, Xocotlán (Jocotlán), Aguacatlán (Ahuacatlán), Xala (Jala); Valle de Banderas, Xalisco, Acaponeta, Tzenticpac (Centispác), Ytzcuintlán (Itzcuintla), Chametla, Culiacán, Petatlán, Tzinaloa (Sinaloa) y Yáquima. El atractivo que ha tenido Chimalhuacán es que da una dimensión prehispánica al concepto de Gran Jalisco, aunque su existencia sea cuestionable debido a la carencia de documentos que respalden su existencia.<sup>6</sup>

Otra cultura que también pudo estar integrada por grupos mesoamericanos, es Chalchihuites (Clásico Temprano 200-600 d. C. hasta el Clásico Tardío 900 d. C.). Sus sitios de Altavista, La Quemada y Las Ventanas en Zacatecas, posiblemente funcionaron como abastecedores de minerales y otros materiales suntuosos como la turquesa. Los grupos humanos asentados en aquellas elevaciones inaccesibles, desarrollaron mecanismos para adaptarse al terreno. Construyeron La Quemada, por ejemplo, sobre una elevación de lados abruptos, que fueron recubiertos con lajas para crear taludes casi verticales, sirviendo de retenes para las terrazas en las que se construyeron edificios cívico-ceremoniales y habitaciones.<sup>7</sup>

Las investigaciones realizadas por diversos especialistas apuntan a señalar las hipótesis de que tanto Teuchitlán como la cultura Chalchihuites, fueron de gran influencia cultural en la región originaria que ocupó el pueblo Wixarika durante la etapa precolombina. Además de estas prácticas funerarias también se transmitieron los ritos de fertilidad tipo mitote y ciertos rasgos del chamanismo. En adición, las excavaciones recientes en el cañón de Bolaños revelan a unas estructuras circulares semejantes a los centros ceremoniales tukipa de los huicholes, que arqueológicamente se relacionan con los guachimontones del altiplano jalisciense. El estilo arquitectónico circular de estas construcciones parece que se difundió por la tradición Teuchitlán desde las barrancas de Bolaños hasta la región los lagos del Occidente de Jalisco, en la región del Volcán de Tequila. Aquí había un conjunto de sociedades totalmente civilizadas, exóticas que alcanzaron su esplendor durante el período Clásico<sup>8</sup>

Otra versión sobre la transmisión cultural dice que los huicholes heredaron algunas prácticas rituales de un grupo aborigen de la sierra llamado jewixi, de quienes incorporaron elementos culturales y raciales y les legaron sus

---

<sup>5</sup> Phil Weigand se refiere a una de las dos escuelas de interpretación de las fuentes etnohistóricas para la zona transtarasca. Una de ellas, la escuela maximalista utiliza un enfoque ilusionista de nacionalismo y romántica. Ya que Chimalhuacán se asocia a elementos nacionalistas y una corriente de orgullo regional que la distingue particularmente del Centro de México. La escuela minimalista considera a cada valle como una unidad autónoma, con niveles organizativos y demográficos bajos, además de relaciones bélicas incesantes y comercio de bajo nivel, lo cual revela una lectura literal de las fuentes etnohistóricas que consideran que no hubo civilización temprana sino hasta el post clásico. *Idem*, págs. 131-132

<sup>6</sup> *Idem*, págs.130-131

<sup>7</sup> *Arqueología Mexicana* E5 pág. 47

<sup>8</sup> Weigand, 1993, pág. 374.

santuarios y los conocimientos de flora y fauna nativas (culto del árbol psicotrópico kieri, utilización del palo bobo conocido como utura o la colecta de tubérculos y leguminosas nativas).<sup>9</sup>

También tuvo que ver la convivencia en la región de los pueblos cazadores recolectores nómadas, ya que los huicholes son un pueblo que aún se considera semi-nómada, puesto que tiene itinerarios constantes de la sierra a la costa por diversos motivos y de desplazamiento o abandono de sus rancherías para trabajar sus coamiles o para buscar un entorno más adecuado que les proporcione alimento y agua. De esta manera los huicholes heredaron conocimiento sobre la domesticación de plantas y animales pero también hábitos religiosos.

Destaca la sugerencia de que a partir de este intercambio cultural la lengua náhuatl se diversificó en familias: pima, yaqui, pueblo, pápago, cora y tepehuano y que actualmente se conoce como yuto-azteca. De estas lenguas, la huichola y la cora conforman un subgrupo del sonorenses de la rama meridional.<sup>10</sup> El huichol se diferencia de la rama propiamente náhuatl que comprende a los aztecas y a los hopis del suroeste de Estados Unidos.<sup>11</sup> Además dentro del huichol existen dos variantes: el hablado en la región occidental o de los *tateikietanaka* (San Andrés Cohamiata) y los del lado oriental, habitantes de *Waut+a*, *Tuapurie* y *Tutsipa*.

También es probable que algunos ascendientes de este pueblo hayan sido grupos teo-chichimecas (indios del norte). En el código Florentino de Fray Bernardino se describe un ritual parecido al que hacían estas tribus relacionando al peyote. Igualmente, es posible que algunos grupos costeros se hayan mezclado con los antiguos *Wixaritari* en épocas diversas. La tradición oral narra como los dioses emergieron del mar en el área que se conoce hoy como San Blas y fueron migrando hacia el desierto en el oriente, Real de Catorce en el actual estado de San Luis Potosí.<sup>12</sup>

Aún fuera de toda hipótesis y de un supuesto imaginario, señalamos que el intercambio cultural que se haya dado entre estas culturas se debe a su ubicación en el cinturón de la frontera norte de Mesoamérica con la macroregión de Oasisamérica, como toda frontera implica una fuerte movilidad territorial, itinerarios, flujos mercantiles y por lo tanto intercambios de tipo cultural. Los rasgos más dominantes y llamativos de una cultura fueron adoptados por las demás y transmitidos entre las generaciones, de manera que se pudo identificar una línea continua entre las culturas del occidente mesoamericano con la cultura de los huicholes. Si bien los intercambios de tipo mercantil fueron de suma importancia en la herencia cultural, las guerras entre los pueblos de la sierra y de las llanuras costeras de facto implicaban cierto dominio cultural y control de acceso hacia los recursos costeros.

---

<sup>9</sup> Negrin, 1985, págs. 13-14

<sup>10</sup> Gutiérrez, 2002, pág. 18

<sup>11</sup> Negrin, 1985, pág. 13

<sup>12</sup> Rajsbaum, 2000, pág. 3

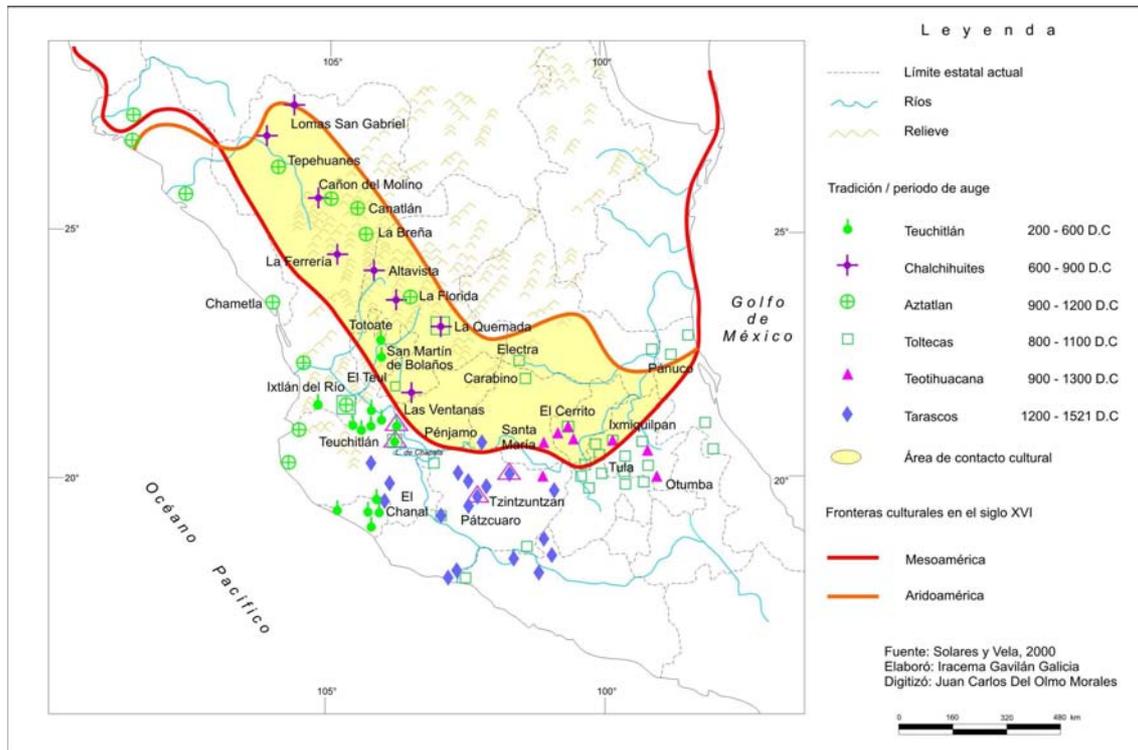


Figura 2. Mapa de arqueología en la región transfronteriza Arido-Mesoamericana

### Lugares originarios de los Wixaritari

Al abordar a los huicholes dentro de su contexto histórico, es pertinente considerar la propia historia de la cartografía que surgió durante la etapa novohispana. Primeramente porque nos interesa conocer cuáles fueron los lugares originarios ocupados por los huicholes y segundo bajo qué contextos fueron representados.

Los primeros indicios de este pueblo, se hayan en los mapas antiguos producidos en el período de 1521 y 1560. Uno de esos trabajos es el *Mapa de las zonas limítrofes entre las Audiencias de México y Nueva Galicia*, fechado en 1550 y con la rúbrica al dorso de Hernán de Martínez de la Mancha. Elaborado con el objeto de poder señalar los linderos que separaban las provincias que llevan su título (Figura 3). Resalta por estar trabajado en una escala regional aunque la escala numérica no se conozca. Los señalamientos que intervienen en la delimitación de estas provincias son los nombramientos de los poblados, los ríos, las villas, las ciudades y los caminos principales. En su contenido resaltan los topónimos y las descripciones visuales de los habitantes de la sierra, entre ellos los xuructequales o xuructequenes (nombres análogos a los endoetnónimos de los huicholes) localizados en las riberas del río Tepeque y vecinos orientales de los coras, los tequales habitantes del sur y los tepehuanes viviendo en el norte, y en la parte más oriental los chichimecas, todos representados como guerreros con sus arcos y flechas, además de la impresión del canibalismo entre sus prácticas.

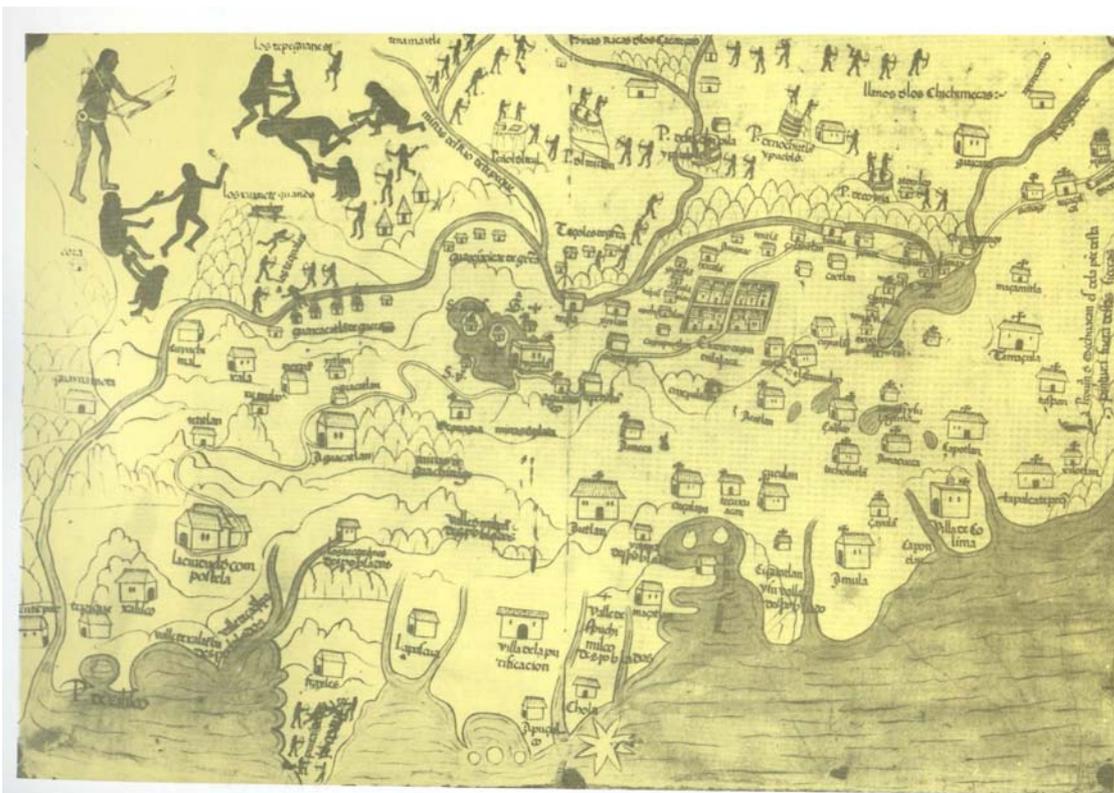


Figura 3. Mapa de las zonas limítrofes entre las Audiencias de México y la Nueva Galicia, 1550. Archivo General de las Indias de Sevilla, España

Los cartógrafos modernos consideran que el *Theatrum Orbis Terrarum Atlas* de Abraham Ortelio, es una de las obras de mayor valor tanto por su contenido como por sus características. El mapa *Hispaniae Novae Sive Magnae, recens et vera descriptio*, 1579; grabado en lámina de cobre e iluminado a la acuarela por Francisco Hogemberg en la escala 1: 2 225 000 e impreso en Amberes por Cristóbal Plantino en 1591, detalla la geografía y división política de las audiencias de la Nueva España y de la Nueva Galicia y ubica las principales ciudades como México, Puebla, Valladolid, Guadalajara y Zacatecas (Figura 4). Su contenido ha sido relacionado con la información de los pueblos de indios recopilada entre 1547 y 1550 para evaluar la catástrofe del cocoliztli y editada en la *Suma de Visitas* de 1551.<sup>13</sup> Además de que los huicholes sean los señalados como *xurutes*, *cuanos*, *tepehuanes* y *guachichiles*.

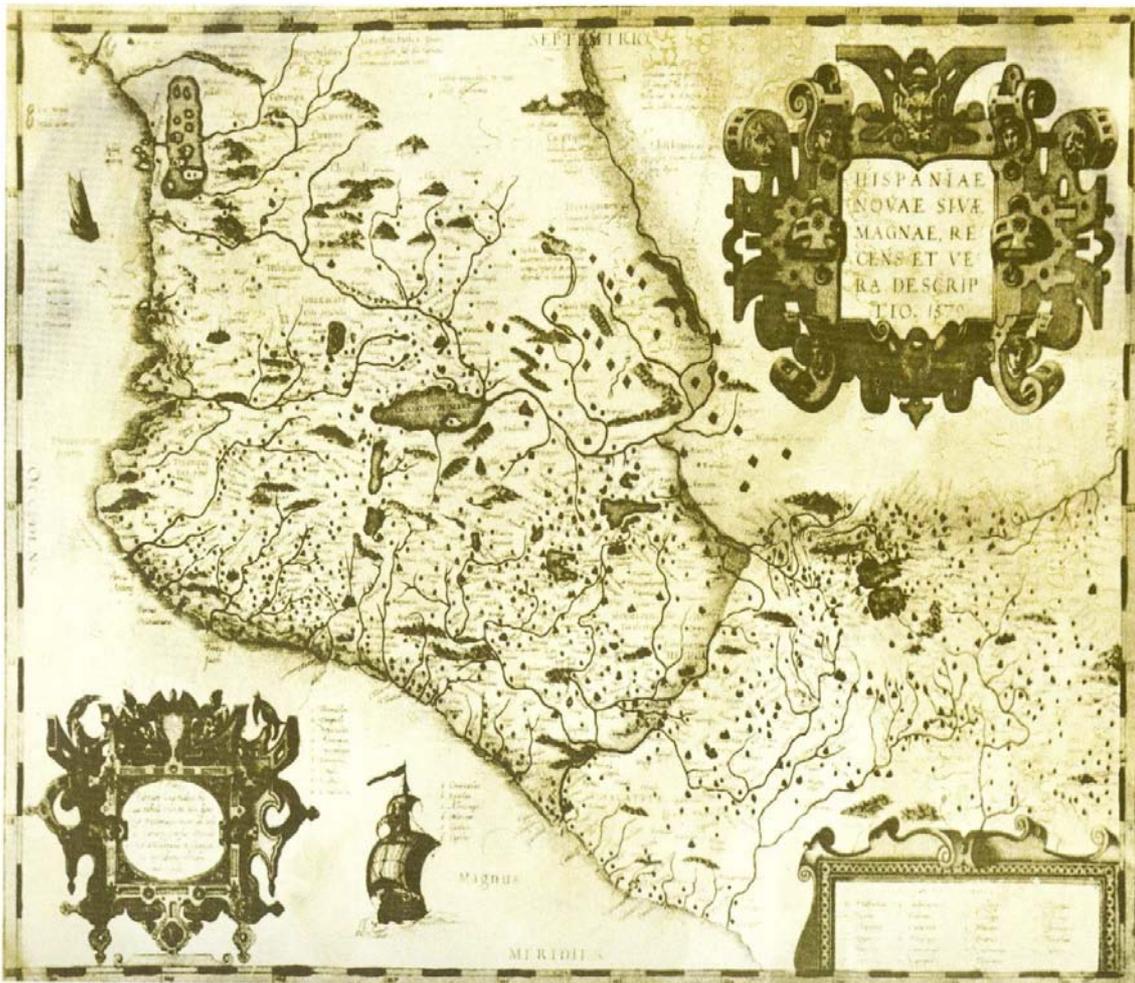


Figura 4. Mapa *Hispaniae Novae Sive Magnae, Recens et Vera Descriptio*, Atlas *Theatrum Orbis Terrarum*, Abraham Ortelius, 1579.

De la obra de Ortelius se hicieron varias copias, una de ellas fue hecha por Guillermo Blaeu bajo el título de *Nova Hispania et Nova Galicia* quien lo incluyó en su *Atlas Mayor* de 1671 (Figura 5). Los detalles que lo caracterizan son su

<sup>13</sup> *Cartografía histórica del encuentro de dos mundos*, 1992, pág. 163

escala referenciada en millas españolas y su grabado en lámina sobre papel con iluminación en acuarela, su contenido en cambio se sujeta al original y por ello los huicholes son identificados con los mismos nombres del *Hispaniae Novae*...

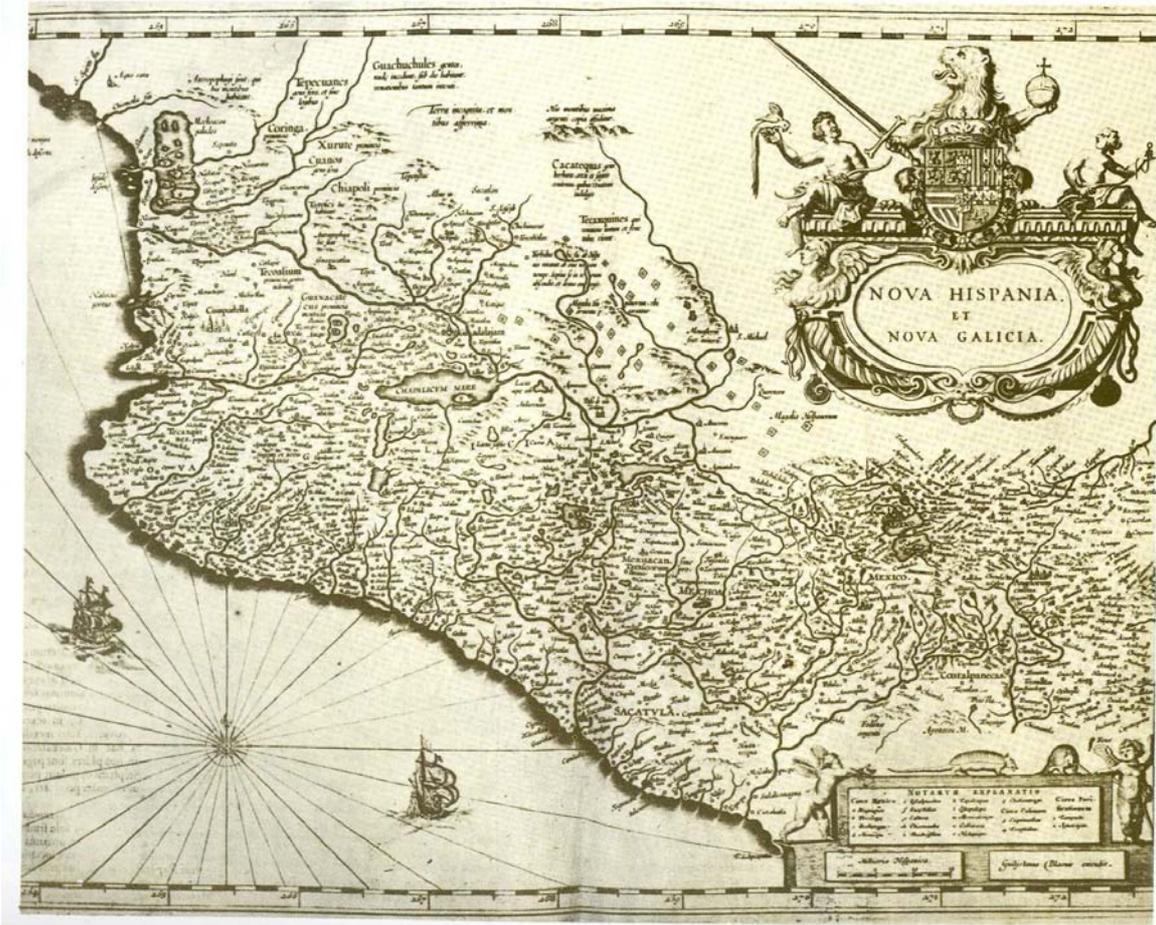


Figura 5. Mapa Nova Hispania et Nova Galicia, Guillermo Blaeu, 1671.

Si bien estos mapas antiguos muestran los apelativos como xurutes, cuanos y tepequanes con que los huicholes fueron relacionados, en las crónicas misioneras se habla de los *vitzuritas*, *bisoritas*, *guisoles* y *guicholes*. Fray Alonso de Ponce (1587) afirma que los uzares tienen su provincia en el oriente, recogen sal y pescado en la costa y que "...cogen poco maíz y aunque son todos idolatras no tienen adoración común, sino cada uno elige el ídolo que quiere y le aplica aquello que más le inclina su naturaleza; comen carne humana, dicen ser hasta mil hombres".<sup>14</sup>

Fray Tello menciona a los *vitzuritas* y Arregui a los *bisoritas*. Al obispo Ruíz Colmenero se le presenta un informe sobre los *guisoles* y *guicholes*.<sup>15</sup> A finales del siglo XVI fray Mariano de Torres habla sobre los *huisares*<sup>16</sup> y en el siglo

<sup>14</sup> Ciudad Real, 1993, 2:110 en Neurath, 2002, pág. 69

<sup>15</sup> Rojas, 1992, pág. 31

<sup>16</sup> Idem pág. 30

XVII fray Antonio Arias y Saavedra los nombra como *hueitzolmes*. Aunque en estas referencias pictográficas no sea posible ubicar a los huicholes con exactitud como se haría en un atlas histórico, se tiene al menos la referencia de su existencia y no de su extinción como muchas otras culturas del occidente.

En *La frontera norte de la Nueva España* de Peter Gerhard (1996) se indica que su territorio original se encontraba en el distrito de Tequespespan, porción centro y sur del actual estado de Nayarit, se distribuían en comunidades separadas y autónomas en Camotlán (barranca de Ameca), Tepequexpan, Acuitlapilio y en tierras altas y rancherías que bordeaban el río Grande; sus habitantes fueron desplazados al momento del contacto. En el distrito de Tequila, región norte y centro del actual estado de Jalisco, ocuparon la región norte del río Grande donde se mezclaron con otros refugiados y posiblemente fueron reemplazados por grupos más sedentarios. En el distrito de Hostotipaquillo, al sur del río Grande de Santiago, actualmente estado de Jalisco; los huicholes se integraban como comunidades más pequeñas y diseminadas. En 1620 Guaximic y Amatlán de Xora, fundaciones coloniales servirían de refugio a estos grupos. En el distrito de Tepic, hoy la parte sudoccidental del estado de Nayarit y la costa de Jalisco, la población mayoritaria se concentraba desde Xalisco hasta Chacala, de ahí fueron obligados a retirarse a la sierra y otros lugares más seguros durante el siglo XVI.

En el distrito de Nayarit, en la parte propiamente denominada de la "sierra", los huicholes convivieron con los tecuales y los coras. A partir de 1673 abandonaron Cuaymaruzi y otros lugares del norte para dirigirse hacia las inmediaciones de Peyotán desplazando a los tepehuanes que ahí vivían. En el distrito de San Cristóbal de la Barranca, en la parte septentrional del actual estado de Jalisco, habitaron posiblemente la ribera derecha del área, en Huentintan, Atemajac y Guautia. Hacia el noroeste del actual estado de Nayarit, en el distrito de Senticpac, habitaron la porción sur y oriente de Omitlán, al norte de Tecpatitlan (Ixquintla).

En el distrito de Bolaños convivían con los hablantes de tepehuan, tepecan y cazcan. En el distrito de Colotlán, los lugares de asentamientos huicholes estuvieron en la enclave de Bolaños, las laderas del río Chapalagana o Atenco donde se fundaron los pueblos con mayor tradición como Tenzompa, Nostic, la Soledad, San Nicolás, Mamatla y Ostoc. Igualmente los huicholes habitaron la parte occidental de la zona chichimeca en lo que hoy es la región centro de Zacatecas. (Figura 6)

Las comunidades que existen en la actualidad como San Sebastián, Santa Catarina y San Andrés fueron emplazamientos colonizadores que se construyeron sobre asentamiento prehispánicos: Teponahuastlan, Coscomatitlan y Cohamiata respectivamente. No se sabe exactamente la fecha en que fueron conquistados, pero se cuenta con la referencia de la fundación del convento de San Sebastián en 1737; años atrás posiblemente Tuapurie y Takeikie estuvieron bajo el dominio temporal de los coras durante el siglo

XVII.<sup>17</sup> Como veremos más adelante, en torno a ellas se han agrupado las comunidades contemporáneas, lo que permite que sean identificables tres grandes núcleos que poseen diferencias culturales y espaciales entre sí.

## **2.2. Reestructuración del espacio en el Occidente Mexicano y en el Gran Nayar**

EL análisis espacial de una región como en el occidente mexicano puede realizarse desde dos perspectivas, una de ellas es considerar sus propiedades factibles de cuantificarse (distancias, densidad demográfica, extensión) y la otra es identificar los procesos que desde el punto de vista antropogénico crean, modifican o reconstruyen lugares, territorios, regiones, paisajes, etc. Bajo estas circunstancias, los efectos que la actividad humana tenga sobre la naturaleza, repercute en los modelos territoriales de cada grupo humano. En el caso de los huicholes, analizamos algunos procesos espaciales que desde nuestro punto de vista, son fundamentales para comprender la historia de su territorialidad. Dichas transformaciones son desarrollados a partir de dos momentos históricos: la vida prehispánica y la etapa de conquista y colonización, éste último enfocado concretamente a la región y lugares ocupados por los huicholes en la Sierra Madre Occidental conocido como El Gran Nayar.

### **Desintegración del orden espacial prehispánico**

Cuando un espacio se ordena bajo principios de intercambio y procesos específicos que regulan su funcionamiento y se encuentra frente a circunstancias que interrumpen tales actividades ocurre un fraccionamiento en la red que lo articulaba. La red que pudo haberse creado a partir de dinámicas culturales, comerciales o políticas sufre entonces un colapso ocasionando la fragmentación del espacio. Tal fue el caso de la región occidental de México, cuya organización estuvo controlada por pueblos agricultores avanzados, que se caracterizaban por tener una fuerte concentración demográfica, propiciada por el ambiente. Su organización política era regida por señores gobernadores y calpixques. En algunas poblaciones se practicaba el riego, por lo que su base económica se fundaba sobre la agricultura de maíz, frijol y algodón, por ejemplo, en el Valle de Banderas<sup>18</sup>. Las actividades económicas eran diversas según el medio geográfico que se ocupaba.

---

<sup>17</sup> Neurath, 2002, págs. 74-75

<sup>18</sup> Anguiano, 1992, pág. 169.

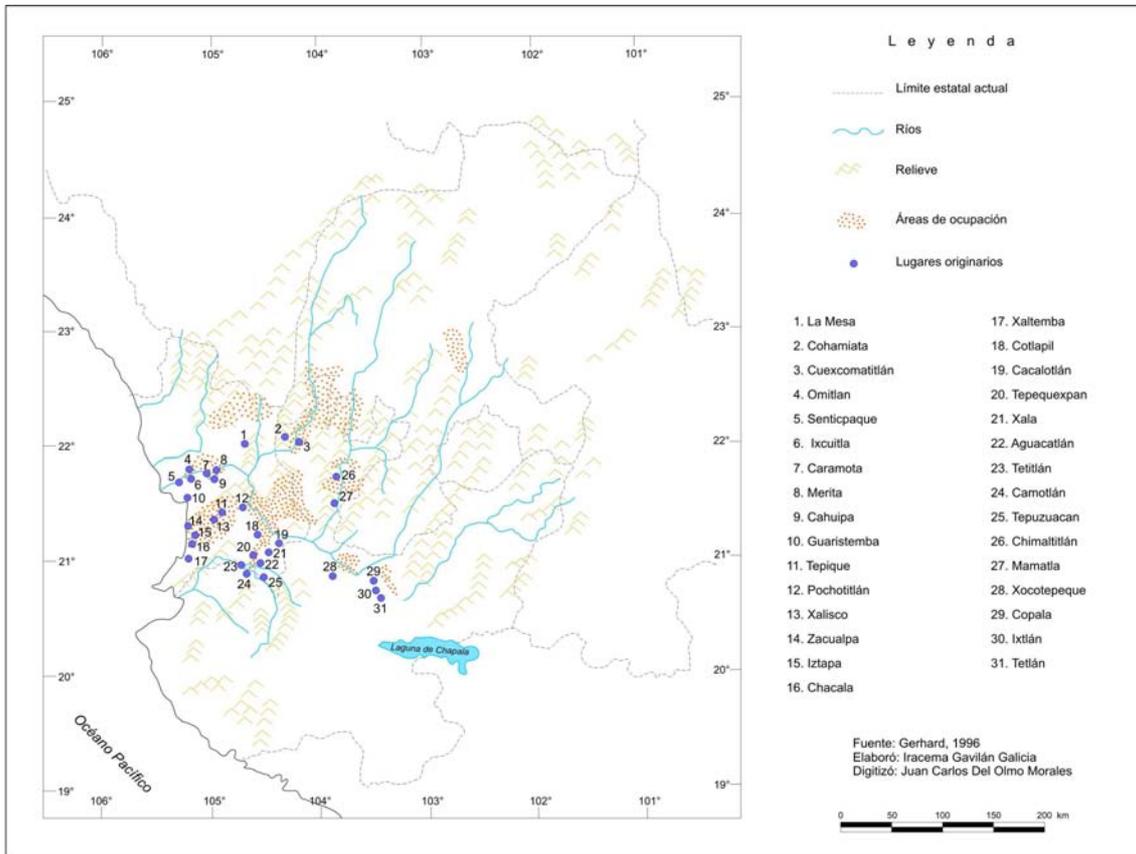


Figura 6. Mapa de lugares originarios y distribución de la población Wixarika en el siglo XVI

Peter Gerhard (1996) en su obra *La frontera norte de la Nueva España*, señala que los grupos étnico-lingüísticos encontrados en el momento del contacto son los siguientes (Figura 7).

*Totorame, temurete o pinome*, se emparenta lingüísticamente con el cora, se extendían hasta Chiametla, Sinaloa. *Tecual o tecualme*, habitaban en el declive de la sierra, en una pequeña porción de la costa y en la altiplanicie; al norte se ubicaban en el río Grande de Santiago y al sur-suroeste del mismo río. *Zayahueco*, vivían en las partes montañosas. *Tecoxquin o tecosquin*, asentados al sur su territorio ocupaba el río Ameca, Hostoticpac y San Sebastián, Jalisco; se cree que era el grupo *nahuatoide* más antiguo, se les conocía como “descabezadores” porque a sus enemigos les cortaban la cabeza. Coano, se distribuyeron desde el sur del río Grande, la Magdalena en Jalisco y Etzatlán. *Cora*, vivían en la sierra, otras se hayaban al piedemonte, en los declives de la sierra y la altiplanicie, además en menor proporción en la llanura costera.

También se conoce la existencia de grupos bilingües, que además de su lengua materna, eran hablantes de *nahua* a quienes los españoles denominaron *nahuatatos* y de quienes se servían como intérpretes, mensajeros y auxiliares en la empresa de la conquista.

En esa época, se identificaba otro grupo con el apelativo general de “chichimecas”, eran los grupos que provenían de la sierra y que eran caracterizados como bárbaros, en cambio a los grupos que habitan la planicie se les identificaba con el nombre de su poblado: los Centicpac, los Xala o los Ahuacatlán.<sup>19</sup>

El espacio mesoamericano estaba organizado bajo una entidad político-territorial que tenía un gobernante señorial hereditario, cabeceras y sujetos denominado *altepetl*<sup>20</sup>. Por lo cual, en Occidente el altepetl también regulaba las actividades económicas, sociales y religiosas del conjunto. Los conquistadores se referían a estas unidades como *provincias o señoríos*, aunque legalmente serían denominados como *pueblos de indios*. En la región, la mayoría de éstos serían dados en encomienda a los españoles partícipes de la conquista, lo que equivalía a recibir tributo y servicio personal de los indios<sup>21</sup>. Había unos cuantos señoríos relativamente grandes y poderosos como los de Astatlán, Senticpaque y Tzapotzingo en la llanura costera y Tonallán y Poncintlán en la Mesa Central (Figura 8). Los principales señoríos indígenas visitados en el curso de la entrada fueron asignados en encomienda hacia 1525.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Rojas, 1993, pág. 22

<sup>20</sup> El término equivalente en Wixarika es Kiekari, cuyos derivativos son Kie: casa y Kari: grupo. Este actualmente es una red compuesta de lugares cuyos nodos son los centros ceremoniales tukipa cuyos cargos se heredan mediante linajes patrilineales, los lazos respecto a las cabeceras, localidades y rancherías es de tipo ancestral y ritual.

<sup>21</sup> Tanck de Estrada, 2005, pág. 21

<sup>22</sup> Gerhard, 1996, pág. 58

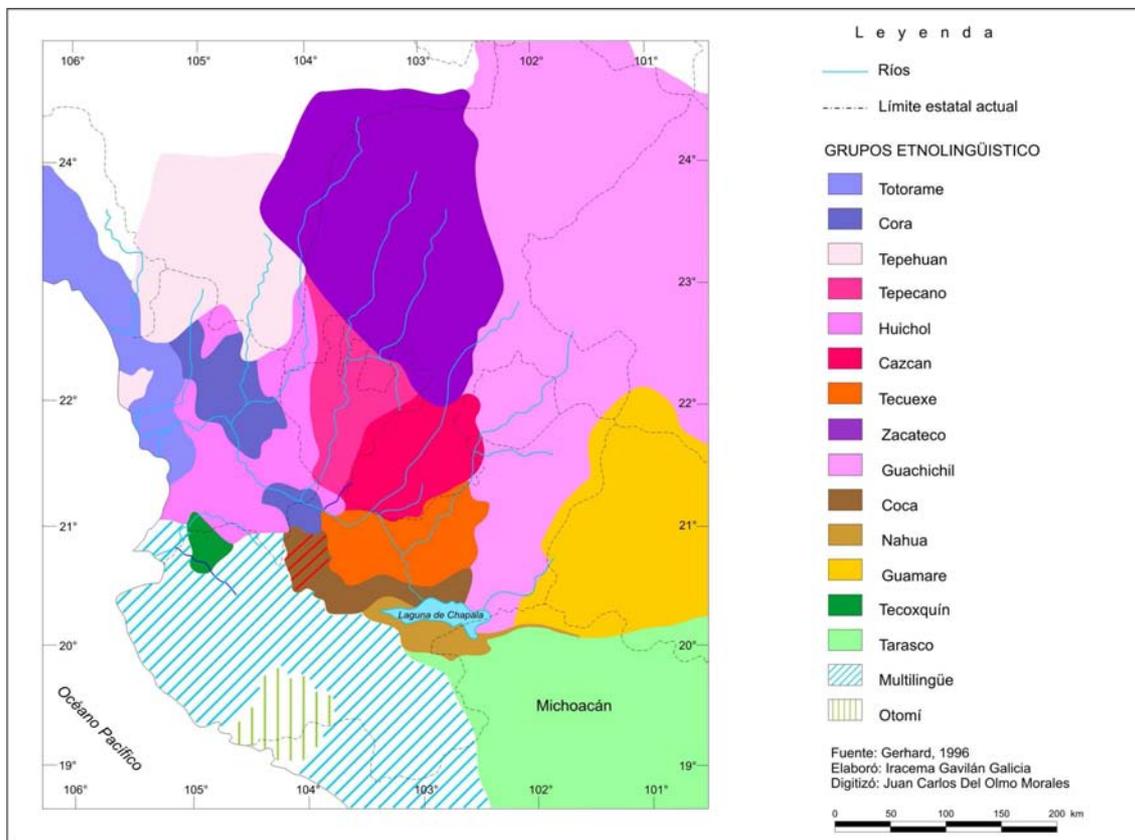


Figura 7. Mapa de grupos etnolingüístico del Occidente, 1530

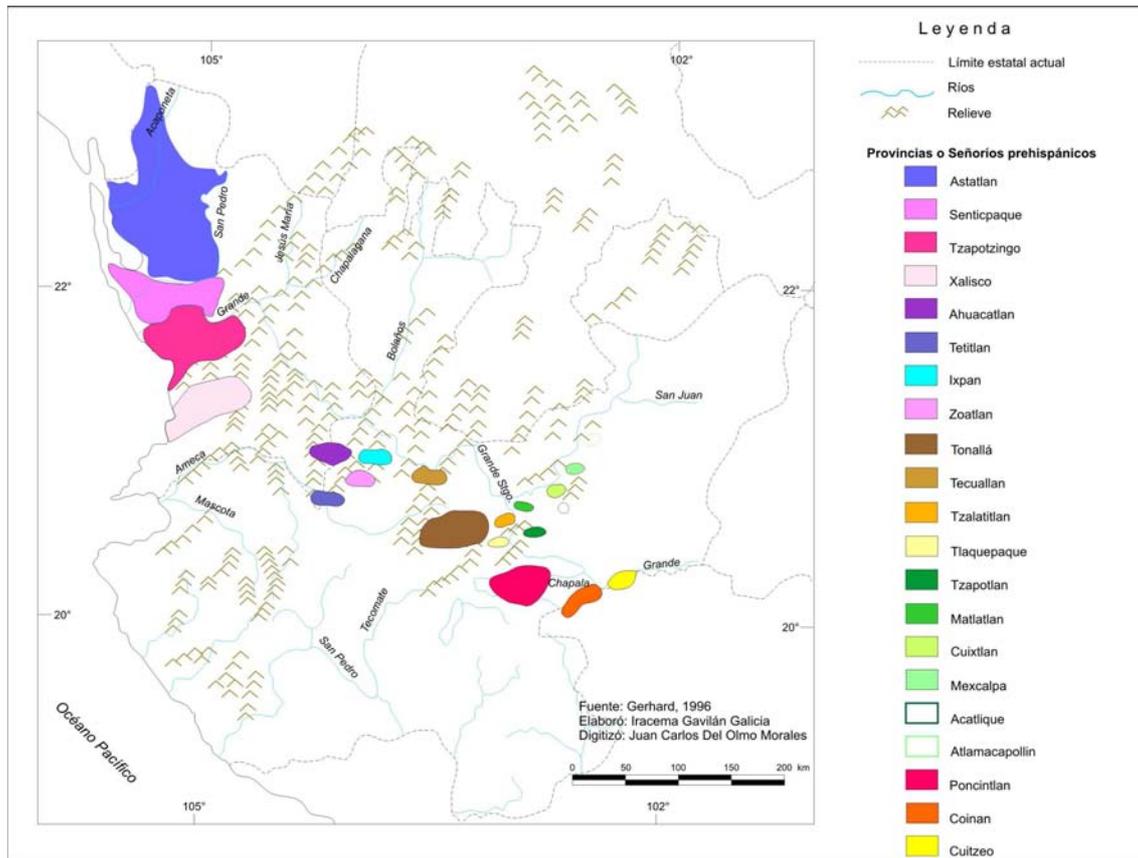


Figura 8. Mapa de los principales Señoríos identificados por los españoles en el siglo XVI

El más extenso era el señorío de Astatlan que dominaba porciones de las tierras bajas y laderas del río San Pedro en la parte noroccidental del actual estado de Nayarit, por lo que tenía población considerable; sus habitantes eran los totorames que tenían sujetos a pueblos de coras, zayahuecos y tepehuanes, habitantes de la sierra y de filiación totorame. Había conflictos entre los montañeses y la gente de las tierras bajas, aunque los primeros tenían permitido bajar para proveerse de sal y pescado.<sup>23</sup>

El señorío de Senticpaque era próspero y densamente poblado con 17,000 cabezas de familia aproximadamente. Ocupaban porciones del noroeste de Nayarit; pueblos como coras y zayahuecos eran sus tributarios y los pueblos totorames sujetos fueron Omitlan, Itzcuintla, Cillan y Atecomatla. En sus dominios ocurrían guerras esporádicas entre los habitantes de las tierras bajas y los de las montañas. El asentamiento dominante era conocido como Senticpaque o Temoaque aunque el centro administrativo-ceremonial de Senticpac en Omitlán tenía más de 40 pueblos dependientes.<sup>24</sup>

En el centro sur de Nayarit existió Tetitlan que probablemente tuvo un señor y nobleza cazcanes y una plebe de huicholes que ocuparon un territorio reducido en un alto valle que desagua en el río Ameca. Mantenían el comercio en el señorío vecino de Ahuacatlan.<sup>25</sup>

Hacia el sureste de Nayarit se hallaba el señorío de Ahuacatlan que tenía dos señores; entre sus pueblos sujetos estaban Tolalinga, Tonanitechi, Xalpan, Guautechico y Mexpan. Otros dos señoríos existieron en la región, el de Zoatlan (Tzuatlan) e Ixpan (Ixpanco) cuyos habitantes, eran agricultores quienes mantenían el patrón de asentamiento disperso y mantenían relaciones comerciales con la gente de la costa. En estos tres señoríos había nahuatatos quienes fungían como gobernantes y otomíes que componían al común del pueblo.<sup>26</sup>

En la región norte-centro de Jalisco habitó el señorío de Tecuallan o Tequila. Estos eran agricultores tecuexes, la mayoría vivía en la Barranca y la meseta superior apenas estaba poblada.<sup>27</sup>

El señorío de Tonallan ocupaba lo que hoy en día son los contornos suburbanos de Guadalajara. Tenía una reina cuyos dominios probablemente se limitaban a la parte oriental de esta área, aunque su influencia pudo haber llegado hasta Tlaxomolco al suroeste y por el noroeste hasta Ocotlan y Tequixitlan. Tonallan era un importante centro religioso y su clase gobernante estaba integrada por hablantes de coca, aunque la mayor parte del pueblo era tecuexe. En la misma región los señoríos de Tlaquepaque y Tzalatitlan convivían con Tonallan. El primero ocupaba la mayor parte del territorio

---

<sup>23</sup> *Idem*, pág. 76

<sup>24</sup> *Idem*, pág. 160

<sup>25</sup> *Idem*, pág. 182

<sup>26</sup> *Idem*, pág. 81

<sup>27</sup> *Idem*, pág. 185

occidental y sus habitantes hablaban el coca. En el segundo, los habitantes eran tecuexes. En los tres señoríos se presentaba el patrón de asentamiento disperso que en los años cuarenta del siglo XVI fuera reemplazado por pueblos compactos al ser trasladado el centro comunitario de Tonalla.<sup>28</sup>

El señorío de Poncintlan dominaba la parte centro oriental de Jalisco, justo a la ribera del lago de Chapala. Algunos de sus pueblos sujetos eran Cactlan, Mexcala y Yeguacan (Ixicán). Sus habitantes eran de lengua coca y se cree que en número oscilaban en unos 25 000 agricultores juntamente con los señoríos menores de Coinan o Cuynao (Tototlan) o Cuitzeo. Conocidas como prósperas comunidades de agricultores y pescadores.

En la altiplanicie jalisciense, se hallaba el señorío de Xalisco que se extendía desde Jalisco hasta Chacala ocupada por hablantes de tecual (huichol), cerca de la región otomí se hablaba una variante del cora como pinote, totorame o temurete. El patrón de asentamiento era bastante disperso aunque había un esquema comercial bien establecido entre las comunidades del litoral (sal, pescado) y las de tierra adentro (maíz, algodón). Había un estado de guerra entre Tepique (nahuatlato) y Xalisco (otomíes), y entre los habitantes de las tierras bajas de Banderas y los tecoxquines de las montañas. En la misma región, hacia Tepic, estuvo la provincia de Tzapotzingo que abarcaba tierras del declive de la altiplanicie y de la altiplanicie nayarita, su población mayoritaria estaba compuesta por totorames y tenía poblaciones sujetas de tecuales y zayahuecas como Tepehuacan, Guaristemba, Nochistlan, Mecatlan, Xalxocotan.<sup>29</sup>

Otros señoríos menores en la región de los Altos de Jalisco estaban Tzapotlan, Matlatlan, Cuixtlan, Acatlique, Mexcalpa y Atlamacapollin, que formaban una campiña próspera de maíz, algodón, fruta y de caza. La lengua predominante era el tecuexe y al sur el coca.<sup>30</sup>

Hasta aquí el territorio occidental de México tenía sus propios patrones de asentamiento y organización política del espacio comprendida en los señoríos que hemos descrito, sin embargo al incursionar los conquistadores españoles como Francisco Cortés en 1524 y Nuño de Guzmán en 1530, se establece un contacto pacífico con el primero pero violento con el segundo.

Durante las expediciones que hizo Francisco Cortés apenas dejaba encomenderos nombrados en los territorios por los que pasó como las Provincias de Tenamaztlán, de Etzatlán, de Aguacatlán, los pueblos Jalisco, Tepique, Quexipan, Tlagonalachitipan y Tecomatlán; además de otras provincias independientes como Tescaqualpan o Teuzaqualpan y diferentes pueblos del Valle de Apuchimilco y la Provincia de Mylpa.<sup>31</sup> En cambio Guzmán sometió

---

<sup>28</sup> Gerhard, 1996, pág. 194

<sup>29</sup> Gerhard no habla de estos señoríos pero nos proporciona la descripción lingüística existente en 1525 y el estado que guardaban estos pueblos entre sí.

<sup>30</sup> *Idem*, pág. 173

<sup>31</sup> *Idem* pág. 55

con tremenda violencia a los señoríos de Xalisco, Centícpac, Aztatlan, Cillan, Omitlán y otros poblados como Ahuacatlán, Tepic, Tetitlán e incluso derrocó a los señores tarascos. Su lugarteniente Pere Almendez Chirinos atravesó porciones territoriales del actual estado de Zacatecas en 1531, pasó por las ruinas de La Quemada y por tierras que serían más tarde de los huicholes: Huazamota, Huaynamota, Xora, Xala y Ahuacatlán, para encontrarse con Guzmán en Tepic y proseguir la conquista por la costa hacia el norte.

El contacto en general sucumbió la lógica geográfica que se venía desarrollando puesto que la irrupción de Guzmán se caracteriza por su alto grado de violencia. En inicio incendiaba los poblados, dando muerte a los nativos e iniciando la esclavitud cuyas víctimas fueron incluso niños y mujeres a quienes trasladaba desde la provincia de Pánuco hasta las Antillas. Juntamente con las epidemias, se condujo hacia la desolación de las tierras y debido a esto muchos poblados y topónimos desaparecen, otros cambian su nombre.

Las incursiones de los colonizadores tuvieron impactos de diferente magnitud sobre el orden prehispánico tanto en la costa como en la sierra. Primeramente, se instauraron las encomiendas como una especie de feudo creado sobre la organización prehispánica de los señoríos, aquí el excedente de mano de obra y producción la recibía algún gobernante local; los encomenderos recibían el tributo en especie o dinero según el número de jefes de familia de la comunidad sometida.<sup>32</sup> No obstante se mantuvieron excepciones en su establecimiento (como en las comunidades de la sierra nayarita compuestas por coras y huicholes), esta práctica perduro hasta el siglo XVIII.<sup>33</sup>

Posteriormente cuando Guzmán es nombrado gobernador de las provincias conquistadas (1532) establece la capital en Santiago de Compostela, Tepic. Antes, había creado la villa San Miguel (1531) y después fundo las villas de Purificación y Guadalajara cuyos emplazamientos eran típicos y comunes al orden urbano centralista novohispano con una iglesia, una plaza y edificios cívicos a partir de los cuales se distribuía la villa. El territorio conquistado que fuera llamado Nueva Galicia se dividió en unidades administrativas menores correspondientes a las encomiendas particulares adscritas a las villas residencias del encomendero (Figura 9). En 1549 se instaura formalmente la audiencia por lo cual la Nueva Galicia se somete a la jurisdicción de la audiencia de Guadalajara (1560); ésta a partir de 1574 estaría administrada políticamente por el virrey, mismo que nombraba al dicho gobernador-presidente o al oficial militar en el caso de Colotlán y de la provincia de Nayarit, gobiernos creados a partir de un presidio (Figura 10).

---

<sup>32</sup> Gerhard, 1996, pág.22

<sup>33</sup> Las encomiendas no se dan entre los huicholes y coras de la sierra, ni entre los tepecanos y otros que desempeñaban servicios militares como flecheros en Colotlán, tampoco los chichimecas, niños, ancianos, trabajadores mineros, nuevos conversos ni caciques, oficiales civiles y eclesiásticos. *Idem*, pág. 61

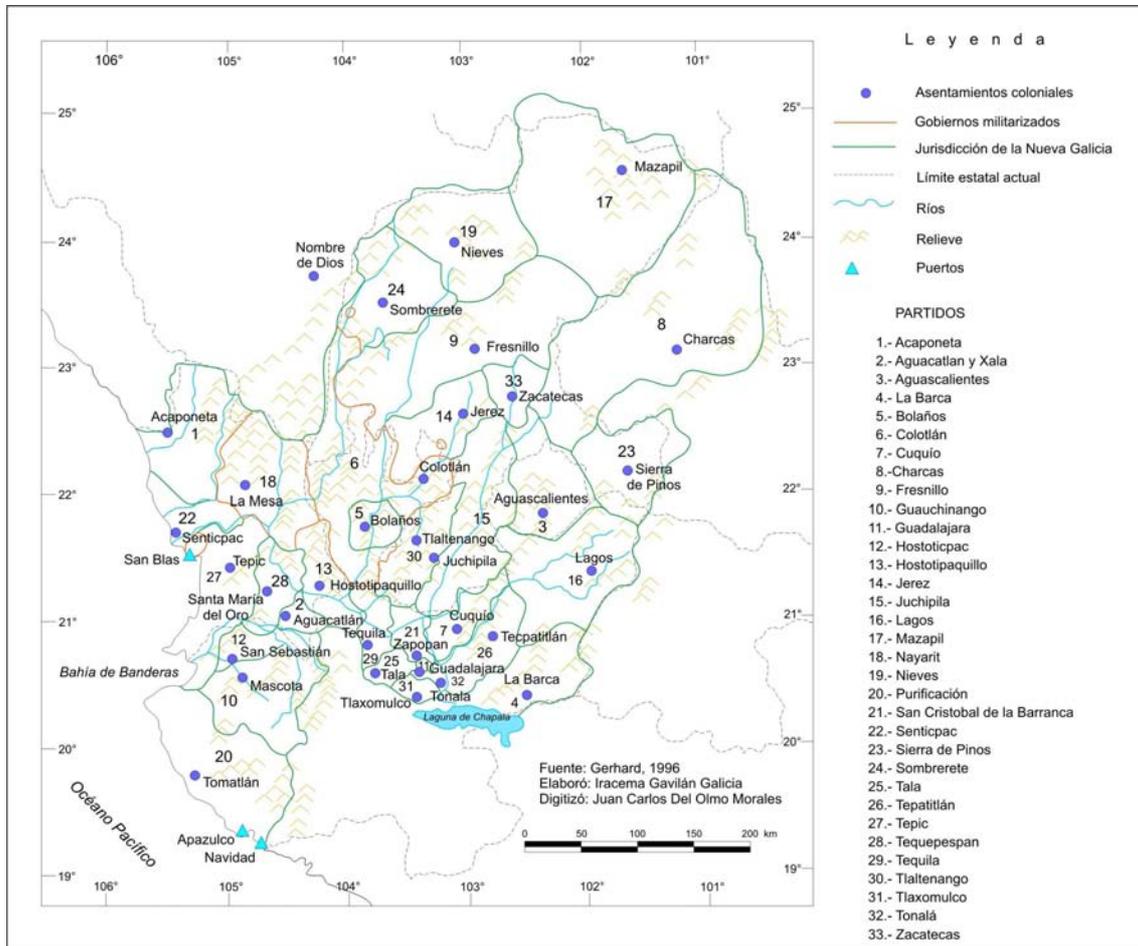


Figura 9. Mapa de la Nueva Galicia en 1786

De tal manera, que se pueden considerar cambios fundamentales a partir de la dominación española en el área propiamente conocida como la Nueva Galicia: la desarticulación de lugares en sus esferas políticas y económicas, la instauración de un nuevo orden político y administrativo, el emplazamiento de villas según la centralidad y la reestructuración constante del territorio según las necesidades políticas de la época y las dimensiones económico-administrativas.

Si bien la ambición de Nuño Beltrán era crear una gran unidad territorial que consideraría a la provincia del Pánuco (hoy la parte norte del estado de Veracruz) y las tierras de occidente por él conquistadas, apenas la Nueva Galicia se pudo expandir en dirección noreste debido a los yacimientos argentíferos encontrados en la región de Fresnillo y Sombrerete, con ello se funda Guadalajara precisamente con el objetivo de administrar estos bienes y de servir como conexión con la nombrada provincia del Pánuco. Por el sur se abriría camino hacia la ciudad de México, y se incorporarían Aguascalientes, Santa María de los Lagos y Ojuelos, además se respetaría la antigua frontera geopolítica del lago de Chapala y su ciénega juntamente con el afluente del río Lerma, fronteras políticas y eclesiásticas entre el territorio propiamente de la Nueva España respecto a las posesiones de la Nueva Galicia.

Ante la obsesión de agrandar las posesiones de la Nueva Galicia hacia el norte y la región del bajío, las expediciones alentadas por el virrey hacia el estado actual de Durango y Sinaloa originaron una nueva administración correspondiente a la Nueva Vizcaya, dando así la impresión de que las fronteras son siempre flexibles, en este caso no estuvieron consolidadas hasta finalizar el siglo XVIII y con múltiples expresiones de resistencia social de por medio.

Internamente también había constantes cambios que respondían a la conveniencia de la actividad económica, ya fuera minería o ganadería. En el caso de los reales mineros y de los pueblos-misión, determinaban si se establecía una alcaldía mayor o un corregimiento que al no ser más prósperos desaparecían y tendían a modificar las estructuras jurisdiccionales internas del territorio neogallego.<sup>34</sup> No obstante lo anterior, la Nueva Galicia estuvo básicamente comunicada por dos polos respecto a la ciudad de México: Guadalajara y Zacatecas, el primero sustentado a partir de una fuerte actividad ganadera y el segundo por la próspera minería.

---

<sup>34</sup> Muriá, 1997, págs. 28-29



Chapala, Zacoalco y Sayula que su hermano Hernando de Saavedra había adquirido en encomienda.

Fue hasta 1530, al paso de Nuño Beltrán de Guzmán que se instauraron las encomiendas y la doctrina católica por parte de los franciscanos en los pueblos originarios; desde Tototlán, Ocotlán y Tonalá rumbo a la Cazcana y de ahí hacia tierras de Jalisco en dirección de la costa hasta Culiacán. Su paso marcó el inicio de una tensión social reflejada en una intensa lucha por la posesión y control del espacio. Tras estas tensiones traducidas en guerras, sucedieron movimientos aleatorios de personas en busca de refugio, algunas veces de la sierra a la costa o viceversa, según el epicentro. Por ello, los antiguos lugares de los pueblos prehispánicos fueron desocupados, desolados y muchos de ellos desaparecieron, otros en cambio, surgieron como pueblos multiétnicos ocupando porciones de la sierra que eran considerados como "*terra indomita*".

Si bien se practicaba la guerra en Mesoamérica, para el caso de la región occidental de México no se conocen los motivos y tampoco se cuentan con códices que permitan conocer el tipo de armas, el tratamiento hacia prisioneros y otros aspectos que sí están documentados para el caso de mixtecos, aztecas y mayas<sup>35</sup>. Lo que se infiere es que los coras fueron un pueblo dominante en la región ya que del lado de Acaponeta mantenían guerra constante con los pueblos de la costa al igual que hacia la provincia conocida como Nayarit también hacían guerra contra los guaynamotas de la sierra y con los totorames de la costa.<sup>36</sup> Los huicholes también son caracterizados como un pueblo bélico, en la región de Aguacatlan mantenían guerra con los cazcanes y en Senticpaque con este señorío.<sup>37</sup>

Las referencias que datan de la etapa colonial como las descripciones de evangelizadores (Tello y Santoscoy) que describían los pueblos al momento del contacto, han proporcionado valiosa información sobre la cuestión bélica. Por una parte, la guerra lleva implícita la idea de dominio y aunque al momento del contacto se pueden referenciar varios casos, otros en cambio nos permiten plantear que el control territorial y político era uno de los motivos de la guerra, ya que el orden político prehispánico basado en los señoríos sugiere dominio debido a la existencia de reinos-señores y pueblos sujetos-tributarios.

En el occidente coincidieron distintos grupos con distintas especialidades para su sobrevivencia: cazadores-recolectores, agricultores, pescadores quienes se asentaban o se desplazaban en distintos medios geográficos, montañas, altiplanicies, costas, valles, laderas, riberas de ríos. Por ende es factible considerar que la guerra tenía también distintas fisonomías, tecnología y tácticas, una de estas es la construcción de fortificaciones, entre las que se menciona Tuitlan (La Quemada) y Huma ubicadas en el área actual del estado de Zacatecas.

---

<sup>35</sup> Véase Revista Arqueología Mexicana, marzo-abril 2007, Vol. XIV, No 84

<sup>36</sup> Gerhard, 1996, págs. 77, 144

<sup>37</sup> *Idem* págs. 81, 160

De esta manera, las guerras en la etapa prehispánica servían para controlar el territorio, dominar a un pueblo y controlar el acceso a rutas comerciales y a otras fuentes de abastecimiento como las costas y puertos. Pero también la guerra se asocia fuertemente a la religión prehispánica, motivo que permite establecer que la guerra era una práctica cultural.<sup>38</sup>

En cambio, las guerras que sucedieron a partir de la llegada de los colonizadores europeos produjeron la muerte de muchos naturales y reflejan las tensiones generadas sobre el espacio entre los grupos de poder, (los intereses particulares en aras de la expansión, la consolidación de las empresas ganaderas y mineras) que el territorio se articula en ciertas direcciones de acuerdo con las decisiones de estas fuerzas.

(Figura 11).

Esta relación desigual, en detrimento de los pueblos originarios, trajo como resultado que abandonaran sus tierras para buscar refugio en la Sierra Madre Occidental y lugares situados más allá del norte que ellos conocían (Figura 13). Muchos pueblos diferenciados lingüísticamente fueron asimilados, otros exterminados y los que lograron sobrevivir precisamente por los enclaves que formaron dentro de la jurisdicción de la Nueva Galicia, pudieron apropiarse de porciones de tierra aunque mucho más reducidas de su territorio original bajo los mismos riesgos de invasión por parte de los “vecinos” y, litigios ancestrales pero con una capacidad enorme de resistencia cultural y social con la cual organizan su espacio.

---

<sup>38</sup> No contamos con información necesaria para profundizar en aspectos culturales de la guerra, en cambio véase Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.) (2003) Flechadores de estrellas, nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes. INAH y Magriñá Ocampo Laura (1999) Los coras entre 1531 y 1722 ¿indios de guerra o indios de paz? (Tesis de licenciatura en etnohistoria) ENAH

Figura 11. Cuadro de tensiones espaciales en la Nueva Galicia, 1541-1950

Año	Nombre de la rebelión	Motivos del levantamiento	Región afectada	Agentes locales/regionales	Pueblos originarios afectados	Impacto en las tierras de huicholes
1541	Rebelión del Mixtón	Trabajo forzado en minas y reparto en encomiendas	Desde Tlaltenango hasta vertiente del Pacífico, pasando por Xalpa y El Teúl.	Tenamaxtle	Cazcanes desplazados hacia la región de Guadalajara. Tecoxquines y huicholes bajaron a planicies costeras.	Desocupación de asentamientos en la sierra
1550 a 1590	Guerra Chichimeca	Trabajo forzado en minas	Área conocida como la Gran Chichimeca		Guachichilesy Zacatecas migraron rumbo norte, el área que abandonaron fue ocupada por agricultores cazcanes, tecuexes y cocas además de tarascos, mexicanos y otomíes que se emplearon en las minas y haciendas. Los tlaxcaltecas fueron traídos para fundar nuevas colonias a la vez que servían de contención.	Fundaciones de Huejuquilla y Tenzompa con participación de Miguel Caldera. Se crea jurisdicción del distrito de Colotlán a partir de un presidio cuyos residentes gozaban de no pagar tributo, portar armas, disposición de tierras a cambio de servicios militares. Fig. 12
1616 a 1618	Rebelión Tepehuana	Abusos de autoridades virreinales e indios principales quienes los explotaban	Quiviquinta, Guadiana, Acaponeta, Huajimic, Fresnillo, poblados pequeños y conventos	El pueblo tepehuán	Tepehuanos desplazados hacia el oriente	Los poblados huicholes de la sierra se identificaron por ser refugios multiétnicos

1810	Guerra por la Independencia	Instrucciones desde Guadalajara para que terratenientes armaran mozos y campesinos	Desde Colima hasta El Gran Nayar		Coras y huicholes del Nayar y tepehuanos y otros aliados del Norte.	Huajimic y Camotlán desaparecen Los frailes que abandonaron la región en 1811 regresan en 1842 a la misión de San Sebastián para destruir la mayoría de los callihueyes y concentrar a los nativos, creando al pueblo de Guadalupe Ocotán en 1848 en tierras de la Comunidad de San Andrés y con personas que habían sido desalojadas de Huajimic
1854 a 1875	Rebelión de Lozada o Guerra de Castas de Occidente	Descontento con la política de desamortización	Desde Sierra de Alica hasta Huejuquilla, Bolaños, Santa María de los Angeles, San Martín, Mamatla, Tenzompa, San Nicolás, Guazamota, La Soledad, San Juan Capistrano, Huastita y muchos pueblos pequeños.	Manuel Lozada	Chichimecas y Huicholes. Los mexicanos y tlaxcaltecas se asentaron en Tequisquiapan, Mezquitic, Charcas, Saltillo, Chalchihuites, San Luis Colotán.	Las porciones serranas estuvieron mayormente controladas y los accesos a extraños más restringidos, por ello se reforzaron las prácticas prehispánicas y se reconstruyeron los centros ceremoniales Tukipa.
1910	Revolución campesina de 1910	Disminuciones de tierras nativas por haciendas, remates, invasión de ganaderos mestizos	Huejuquilla, San Sebastián Teponahuatlán, San Andrés Cohamiata, Mezquitic	Mezquite, huichol originario de San Sebastián.	Huicholes, coras, tepehuanos, mexicanos	Huicholes desalojaron sus poblados debido a la violencia aún después de finalizada la revolución. Se desplazan nuevamente a la costa y otros hacia los cañones en la sierra más inaccesible.

La región cultural huichol, cartografía de una identidad indígena en la sierra del Gran Nayar

1926 a 1938	Guerra Cristera	Descontento prolongado por la invasión de tierras y asesinatos masivos por ganaderos	San Martín de Bolaños, Huajimic, Camotlán, Amatlán de Xora, San Catarina, San Sebastián	Bautista, huichol originario de San Sebastián. Sánchez, mestizo.	Coras y huicholes	Desplazamientos hacia Tuxpan, Santa Catarina, San Andrés, pueblos regionales y ciudades y asentamientos coras en Nayarit. Retorno hasta 1940, reagrupados en las comunidades originarias.
1950	Revolta en San Sebastián	Impedir el establecimiento de una colonia militar, así como unificar los principios y defender el territorio comunal.	San Sebastián y sus localidades.	Pedro de Haro y Guadalupe (originario de Tuxpan), mestizos aculturados. Antonio Arellano, mestizo ganadero originario San Sebastián	La "comunidad" de los huicholes	Bandidaje, venganzas personales, contrainvasiones en las localidades que habían participado en la revolución cristera. Deportación y persecución de huicholes. Los ganaderos se repliegan a la periferia de las comunidades huicholas por la acción de las acciones de agentes y gobierno federal.

Fuentes: Anguiano, 1992; Gerhard, 1996; Powell, 1980; Rojas, 1992, 1993; Weigand, 1992



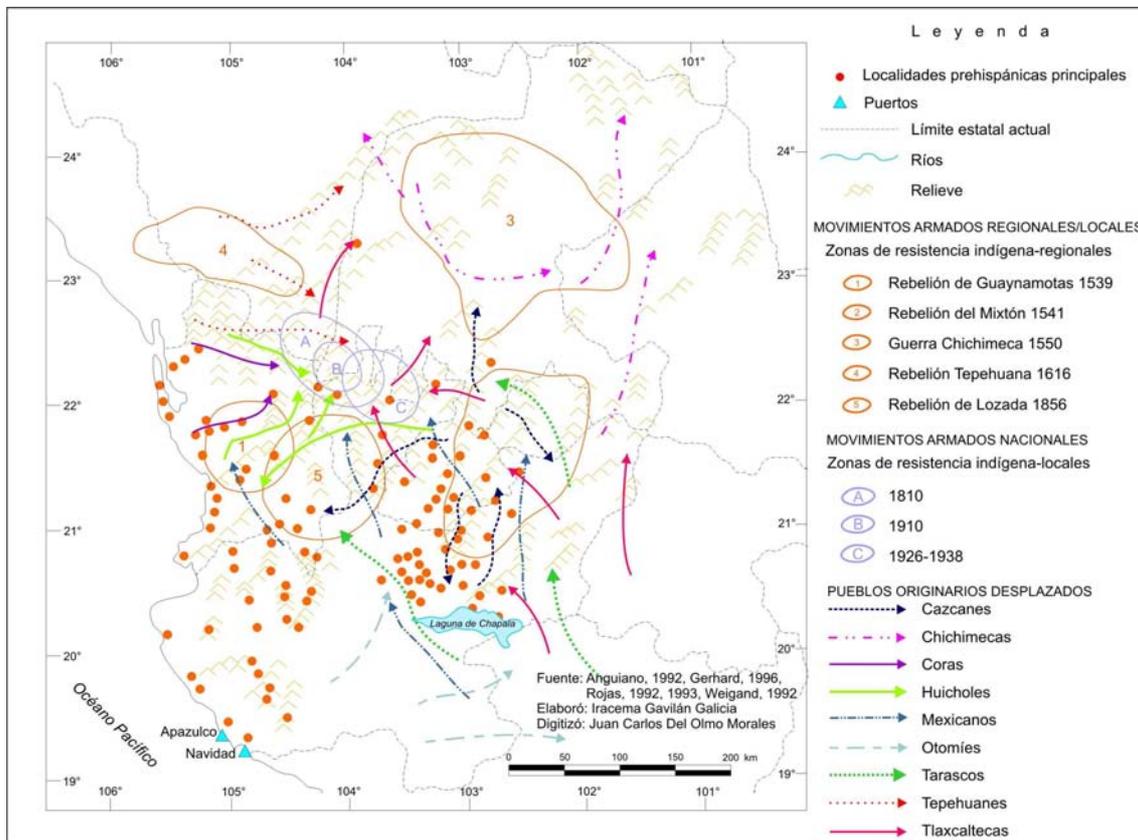


Figura 13. Mapa de los desplazamientos fronterizos de los pueblos originarios, siglo XVI

### **Desarticulación de las redes prehispánicas de intercambio.**

Cuando los europeos logran someter al territorio occidental, no sólo desmantelan la organización sociopolítica del espacio sino que logran desbaratar las redes de canje existentes, con mayor impacto en la costa donde la totalidad de los poblados desaparecen; sin embargo en la sierra perduran por mucho tiempo debido a la resistencia por parte de los grupos que ahí se refugiaron.

Si bien no hay indicios de alguna clase comerciante importante en occidente como en el centro de Mesoamérica, sí se mantenía un intercambio constante<sup>39</sup> De esta manera, las redes comerciales establecidas eran fuertes ya que atravesaban gran parte de los terrenos geográficos de la accidentada Sierra de Nayarit.

El río Grande de Santiago y los cañones de Bolaños y Juchipila, sirvieron como ruta principal desde la cuenca de Tlala/Etztatlán llegando tierra adentro en la frontera norte de Mesoamérica. Otra ruta corría por la región Puebla/Mixteca, atravesaba un corredor muy poblado y se mantenía sola. Los productos comerciables eran plumas, cacao, sal, oro, cobre, estaño, conchas, algodón, crisacola, malaquita, azurita, hematina, cinabrio, pirita, plomo, hierro, especular, ópalo, cuarzo de calidad óptica, obsidiana roja, verde, azul, negra, gris y leonada, calcedonia.

Además los productos de gran parte del noroeste de Mesoamérica, incluyendo el actual suroeste de los Estados Unidos pasaban por la zona transtarasca en camino hacia consumidores de otras partes, especialmente las zonas culhua mexica y Puebla/Mixteca en las áreas más metropolitanas de la civilización.<sup>40</sup> Además de estas rutas, la población se especializaba en ramas económicas como la extracción minera, la elaboración de joyas preciosas y la producción de sal (Figura 14).

Las redes comerciales y regiones creadas a partir de estos intercambios se colapsaron dando como resultado la desarticulación del territorio, si bien las inclemencias belicosas en la sierra persistieron hasta el siglo XIX, hay indicios de que se mantuvieron algunas rutas y caminos por los que se transportaban algunos productos como la sal, plumas y peyote.

---

<sup>39</sup> *Idem*, pág. 58

<sup>40</sup> *Idem*, pág. 124.

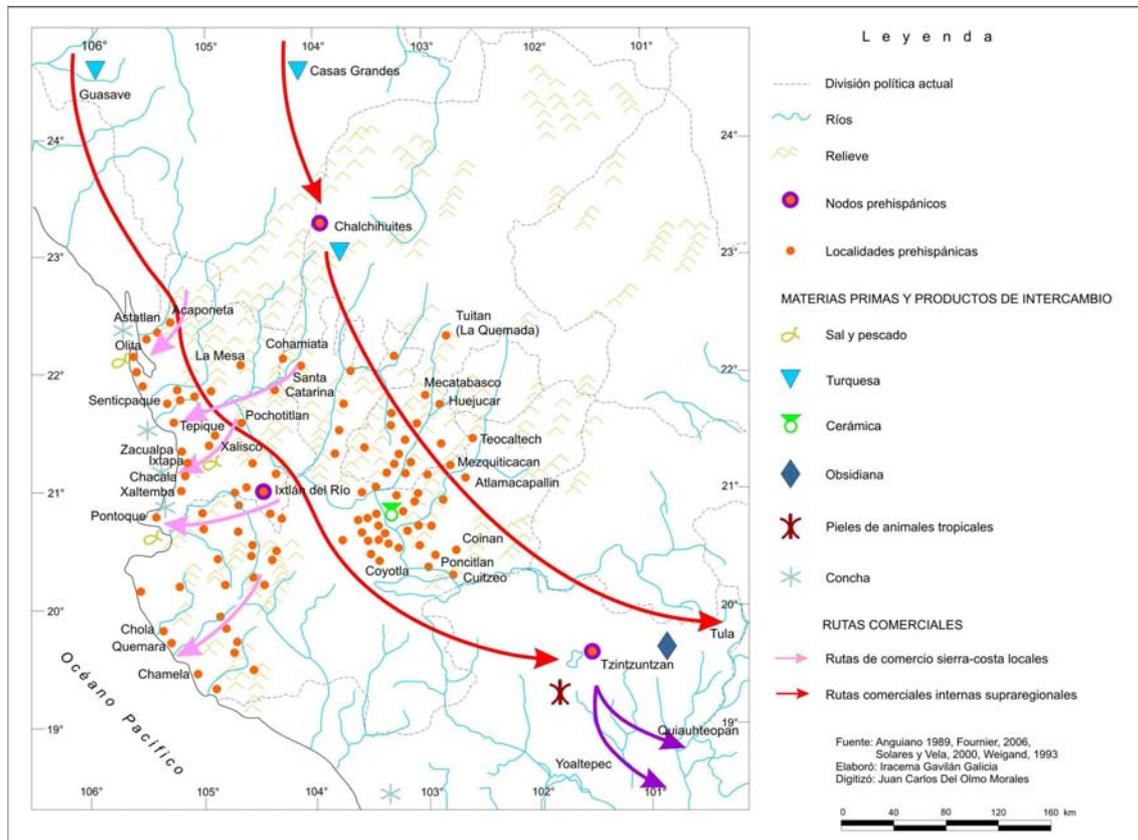


Figura 14. Mapa de redes y rutas prehispánicos de comercio en el occidente novohispano, siglo XVI

## **Reacomodo de la población en la llanura costera y colonización en El Gran Nayar**

Si bien la costa occidental quedó desolada y deshabitada, las cuevas de la sierra sirvieron de habitación para el gran número de nativos que lograron huir. Por ello, había que realizar varias estrategias para atraerlos y asentarlos en localidades fijas. Una de estas operaciones fue la evangelización por parte de los misioneros franciscanos y jesuitas, así como miembros del clero secular.

Al inicio, la organización del clero secular se había mantenido bajo el mando de México hasta 1538, una década después a la diócesis de Michoacán y más tarde, en 1553 a Guadalajara que incluía la jurisdicción de toda la Nueva Galicia, a excepción de la parroquia de Ocotlán y sus vástagos y al real de minas de Comanja, que permanecieron eclesiásticamente sujetos a Michoacán. También le fueron cedidos derechos territoriales en partes de la Nueva Vizcaya (Saltillo), Nuevo León y lo que después sería Coahuila y Texas, así como la jurisdicción espiritual de California que le fue adjudicada en 1731.<sup>41</sup>

De tal suerte que a los franciscanos les correspondió la evangelización de la Nueva Galicia y parte de la Nueva Vizcaya, a los jesuitas sólo las partes serranas y la costa occidental pero en periodos distintos según las circunstancias. Por tal razón fijamos tres etapas de operación: la primera etapa comienza con el arribo de Francisco Cortés y Nuño de Guzmán hasta los años que inicia la guerra chichimeca 1530-1600. La segunda etapa inicia a partir del año 1600 hasta 1722 y comprende el auge evangelizador de los franciscanos de la provincia de Zacatecas. Finalmente, la tercera etapa principia en 1722 cuando los jesuitas entran a la sierra juntamente con los soldados de la corona para reducir a los nayaritas, con lo cual se emprende la conquista espiritual del Gran Nayar; culmina en 1768 cuando son expulsados de la Nueva España y reemplazados por las doctrinas seculares (Figura 15 y Figura 16).

La etapa temprana de evangelización inicia en la década de los treinta del siglo XVI con las actividades de los franciscanos de la provincia de Xalisco quienes trataron de concentrar a los nativos haciéndolos bajar a las llanuras para formar asentamientos compactos, en algunos lugares crearon pueblos misionales bien organizados donde la misión servía muchas veces de eje económico ya que abastecía de mano de obra a los reales mineros más próximos y en otros casos ya existía un presidio en el lugar.

El convento era un núcleo económico que estaba además determinado por la territorialidad de pueblos anexos y visitas. Algunas congregaciones tenían un hospital donde se atendían los padecimientos que habían sido traídos por los europeos y donde se les daba techo, alimentación y vestido a los confinados.

---

<sup>41</sup> Gerhard, 1996, pág. 33

Figura 15. Cuadro de etapas de colonización misionera y órdenes religiosas en el occidente mexicano, 1530-1769

Periodo de colonización	Características de la colonización religiosa	Nombre del convento o misión/fecha de fundación/diócesis
<p>1530-1600 Llegada de Francisco Cortés y Nuño de Guzmán hasta iniciar la Guerra Chichimeca</p>	<p>Los franciscanos de la provincia de Jalisco concentran a los nativos de la sierra en las llanuras costeras a modo de asentamientos compactos o pueblos misionales. El convento era un núcleo económico cuya territorialidad la determinaban pueblos, anexos y visitas. Algunos contaban con presidio y abastecían de mano de obra a los reales de minas. Un grupo formado por fray Antonio de Badajoz, fray Pedro de Monte y fray Andrés de Medina construyen el primer convento en la región de El Gran Nayar, en Huaynamota aprovechando la confluencia de tres naciones, entre ellos los vizuritas (huicholes), además que contaban con un real de minas y presidio.</p>	<p>Tzapotlan 1532 (O-1) Etzatlan 1534 Tzapotitlan 1533 Teúl 1536 (O -2) Jalisco 1540 (O -3) Tonalá 1540 (O -4) Juchipila 1542 (O -5) Autlan 1543 (O -6) Amacueca 1547 Chapalac 1548 Tzacualco 1550 Poncintlan 1551 (O -7) Tlaxomulco 1551 (O -8) Aguacatlan 1551 (O -6) San Antonio de la Cd. De Durango 1558 (9- Δ) Villa del Nombre de Dios 1558 (10- Δ) San Mateo Sombrerete 1567 (11- Δ) Atoyac 1568 Sentispac 1569 (O -12) Salatitlan 1575 (O -13) Techalutla 1576 Purísima Concepción de Zacatecas 1577 (12- Δ) Acaponeta 1580 (O -15) Xala 1582 (O -16) San Francisco Chalchihuites 1583 (13- Δ) San Juan del Mezquital 1584 (18- Δ) San Francisco del Mezquital 1588 (19- Δ) San Miguel Mezquitic 1591 (Δ -20) San Luis Colotlán 1591 (Δ -21) Ayagualulco 1594 Tecalotlan 1599</p>

<p>1601-1721 Auge evangelizador de franciscanos de provincia de Zacatecas</p>	<p>Inician acciones en el norte de la Nueva Galicia hasta Nueva Vizcaya, Nuevo León y límites septentrionales de la Nueva España, con sede en San Luis Potosí. Practican la misma táctica de congregación, aunque los nativos continuaban quemandolos.Paralelamente los jesuitas entran por Jerez, Huejuquilla, Peyotan e incluso hasta la Mesa del Nayar en 1715. Tomás de Solchaga y Antonio Arias llegan a la residencia del Tonati, señor Cora. Fue fray Miguel de Uranzu quien logra entrevistarse e indicar la importancia de sujetarse al Virrey aunque sin evangelizarlo.</p>	<p>Ixcuintla 1603 (○ -1) Huaynamota 1604 (○-2) Santa María de Huazamota 1606 (△ -3) Ayotuxpan 1607 (○ -4) Santiago de Chacala 1608 (○ -5) Huajimic 1610 (○ -6) Santiago Chimaltitlán 1616 (△ -7) San Juan Bautista de Mezquitic 1616 (△ -8) San Diego de Canatlan 1616 (△ -9) San Buenaventura de Atotonilco 1619 (△ -10) Amatlán de Xora 1620 (○ -11) Huajicori 1621 (○ -12) Santo Domingo de Camotlán 1642 (△ -13) La Purificación de Huejuquilla 1649 (△ -14) Tecpatitlan 1683 (○ -15) San Bernardino de Milpillas 1702 (△ -16) San Francisco de Lajas 1703 (△ -17)</p>
<p>1722-1768 Reducción de los nayaritas y evangelización por jesuitas hasta su expulsión de la Nueva España</p>	<p>Inicia la reducción y pacificación del enclave de San José del Nayar con apoyo d los huicholes flecheros que pertenecían a Colotlán. Los jesuitas utilizaron las mismas prácticas de conversión que los franciscanos. Destruyeron los callihueyes y concentraron a las familias a manera sedentaria, con tendencia monogámica y mononuclear. Bautizan inmediatamente y dan en matrimonio católico a los naturales. En 1751 se funda la misión de Dolores, Santa Gertrudis y San Diego misioneros las queman. 1769 San Andrés Cohamiata, Santa Catarina, Tensompa, Guazamota, Rosario (San Juan Corapa) Santa Fe, Naguapan y Tonalisco existían en calidad de aldeas.</p>	<p>La Mesa 1722 (□ -1) Jesús María y José 1722 (□ -2) Santa Teresa Quaimarusi 1722 (□ -13) San Juan Peyotan 1722 (□ -4) San Pedro Ixcatán 1722 (□ -5) Santa Gertrudis 1722 (□ -6) San Sebastián de Tezocuatla 1733 (△ -7) Rosario 1769 (□ -8)</p>

Fuentes: Burrus, 1963; Gerhard, 1996; Magriñá, 1999; Tello, 1945 (Véase Figura 16)

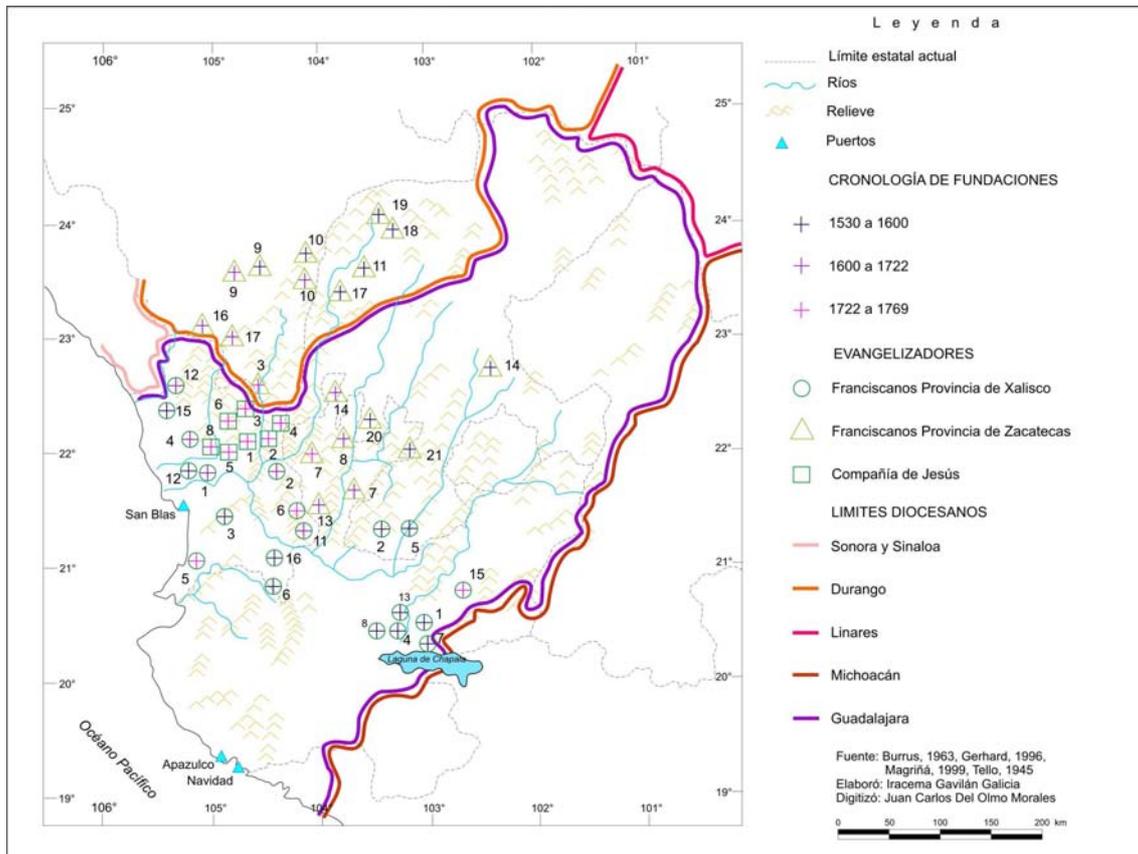


Figura 16. Mapa de las misiones en la Nueva Galicia hasta 1769

La evangelización fue una táctica importante para reacomodar a la población en las llanuras costeras occidentales y para colonizar las porciones de El Gran Nayar de manera formal, sin embargo, los pueblos-misiones no podían completar la función colonizadora sin los reales mineros y presidios que proporcionaban mano de obra, administraban y controlaban la expansión del septentrión.

Los reales mineros por lo regular tenían un centro administrativo y comercial, donde las casas de los vecinos principales se agrupaban alrededor de la iglesia parroquial y de otros edificios públicos. En las cercanías se ubicaban las haciendas de beneficio, las barracas de los esclavos y el barrio de los trabajadores libres; en un real de minas de buen tamaño los indios vivían en barrios separados, según su lengua o lugar de origen.<sup>42</sup>

En cambio, los presidios se establecieron como puntos defensivos desde la guerra chichimeca ya que los nativos rebeldes atacaban a los españoles e impedían el asentamiento permanente de éstos, por lo que se recurre a su fundación para fomentar la ocupación de las tierras circundantes y cercanas a Zacatecas.

Los presidios se establecían en puntos estratégicos a lo largo de los caminos principales y cerca de la costa; los primeros aparecieron en la Nueva España y en la Nueva Galicia en la última mitad del siglo XVI y avanzaron rumbo al norte con la línea del dominio español.<sup>43</sup> Bajo este proceso se fundan Lagos, Aguascalientes, Jerez, Sombrerete, Fresnillo y muchos presidios más. (Figura 17).

Como consecuencia, se fueron colonizando áreas que anteriormente carecían de población, al mismo tiempo los colonizadores extenderían sus dominios hacia el Norte y promoverían también la diversificación del uso del suelo y actividades económicas altamente lucrativas con la explotación de la mano de obra indígena y esclavos negros. El territorio en cuestión, sería ordenado y articulado gracias a una serie de transformaciones que caracterizaron a la economía novo hispana.

---

<sup>42</sup> Gerhard, 1996, pág. 45

<sup>43</sup> *Idem* pág. 29

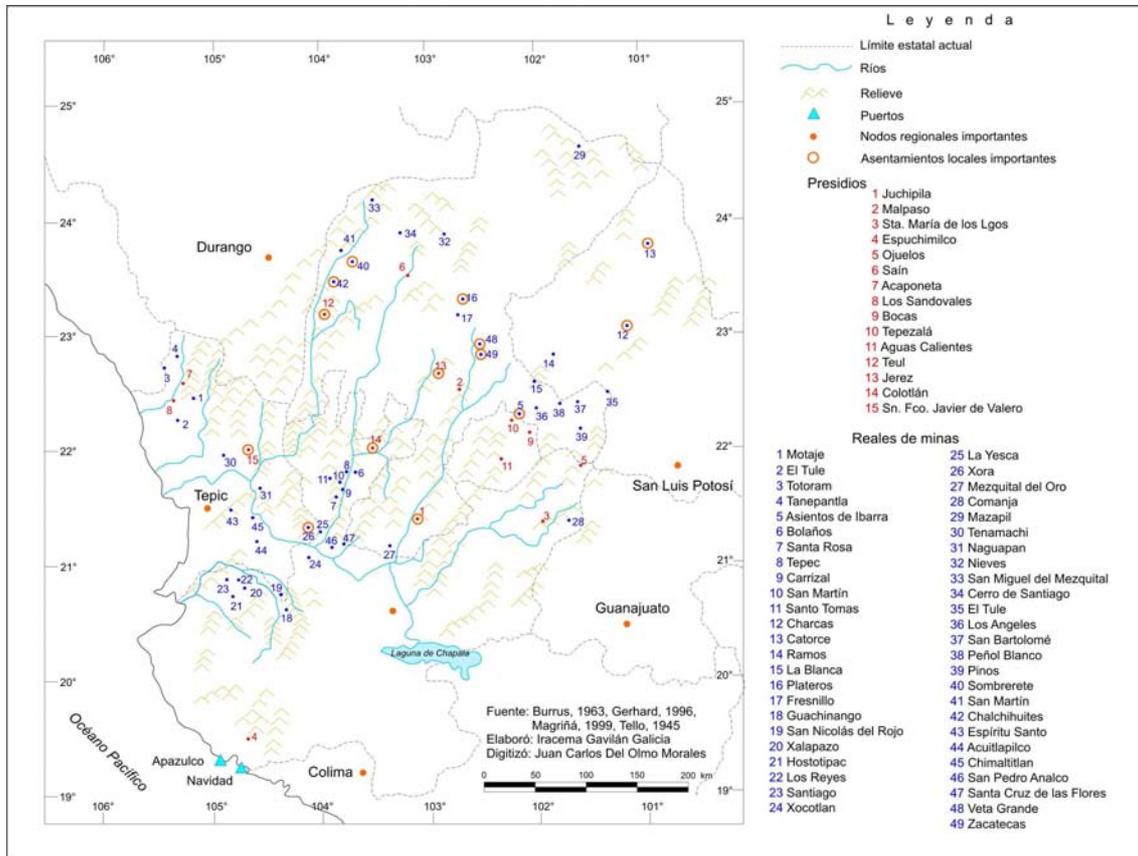


Figura 17. Mapa de la expansión militar y económico hasta el siglo XVII

### **La articulación del territorio en la Nueva Galicia.**

Durante el siglo XVIII culmina el proceso para organizar el territorio del Gran Nayar a través de la concentración de la población en comunidades plenamente controladas; en adelante diversos factores dan lugar a la integración del territorio de la Nueva Galicia con la Nueva España:

- a) El auge minero en Bolaños, Zacatecas, San Luis Potosí y Guanajuato.
- b) La construcción de la red ferroviaria y telegráfica construida en el siglo XIX.
- c) El trazado de nuevas rutas orientadas hacia la ciudad de México, juntamente con el tendido de innumerables rutas secundarias.
- d) La construcción de carreteras hacia los puertos de Manzanillo y San Blas que intensificaron el intercambio marítimo hacia Sudamérica y Asia.
- e) El desarrollo de las actividades agrícolas en el bajío guanajuatense y la parte oriental de Nueva Vizcaya.
- f) El impulso comercial hacia Europa desde el puerto de Veracruz.

Como resultado de esta integración y según los ritmos de la economía novohispana, la cartografía del México colonial vino a ser más dinámica (Figura 18). Y aunque surgieron nuevas regiones en el país como la del Norte y del Bajío, otras quedaron rezagas como ha sido el caso del Sur.

No obstante el espacio material en el Occidente fue rearticulado respecto a centros urbanos principales como Guadalajara, Zacatecas y los centros mineros, todos respecto a la ciudad de México respetando la centralidad y algunas fronteras políticas como la Lerma-Chapala que se mantenía desde los gobiernos prehispánicos, pero sobre éste, otra esfera, la ontológica se organiza y representa al mismo tiempo que articula lugares más allá de los límites estatales de acuerdo a las cosmovisiones de sus ocupantes formando redes con propiedades simbólicas según las percepciones sagradas y rituales de los Wixaritari tal y como lo exponemos en siguiente capítulo.

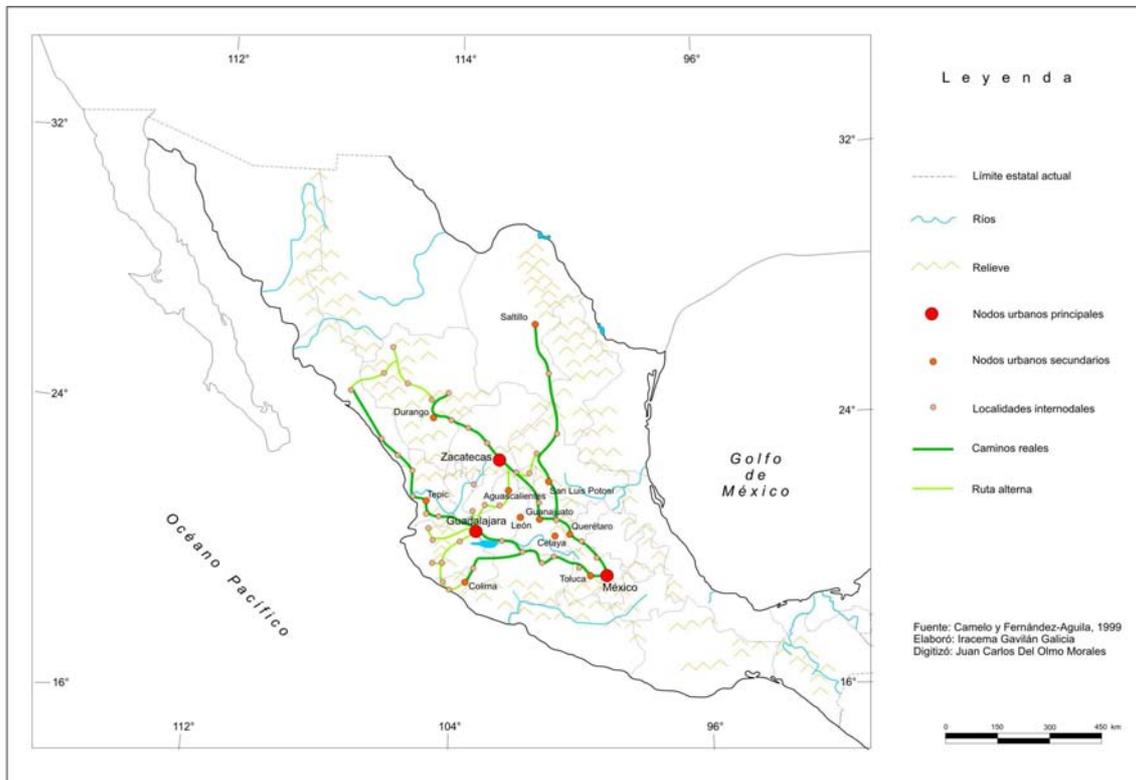


Figura 18. Mapa de redes de transporte y localidades articuladores del territorio en la región occidental, siglo XVIII

### 2.3 Cartografía de la resistencia en territorio huichol

Ya que la geografía se interesa por la manera en cómo el espacio es transformado a partir de la acción humana, ha sido meritorio abordar la historia de la territorialidad de los Wixaritari desde que se tiene información especializada derivada de investigaciones más recientes de tipo arqueológico, etnohistórico y antropológico sobre el Occidente de México.

Hemos identificado las culturas más representativas como la Capacha, Teuchitlán, Aztatlán, y Tarasca, cuyos vestigios se han encontrado distribuidos a lo largo de los estados de Jalisco, Nayarit y Michoacán, así como la cultura Chalchihuites en Zacatecas; las cuales permiten considerar su influencia en la cotidianidad, ritualidad y cosmovisión de los huicholes contemporáneos.

Para los especialistas fue posible reconstruir el mapa de la distribución geográfica de los pueblos en el momento del contacto indoeuropeo, entre ellos los coras o nayeri, huicholes o wixaritari, tepehuanos u o'dam y los mexicaneros o nahuas quienes son actualmente los únicos descendientes de los pueblos originarios que lograron permanecer en El Nayar. De los pueblos originales se sabe que tenían una organización propia y mantenían diversas relaciones entre sí de tipo político, económico y bélico. Ya fueran intercambios con pueblos de costa-costa o de costa-sierra e incluso con pueblos nómadas de Aridoamérica y con los agricultores del Centro y Sur de Mesoamérica.

Había en ese entonces una dinámica espacial determinada por el *kiekari*, además de patrones de asentamiento en algunos casos estrictamente ordenado en torno a un centro ceremonial y en otros, de manera dispersa. Tales esferas de ordenamiento fueron reconocidas por los españoles como provincias o señoríos. Sobre ésta organización espacial, los españoles tuvieron percepciones diferentes, y sus tácticas agresivas de conquista ocasionaron tremendas discontinuidades, aunque aprovecharon la base prehispánica de los señoríos para instaurar las encomiendas y los pueblos de indios.

En adelante, la búsqueda incesante de fuentes de riqueza y tierras por conquistar, aceleraron la expansión del imperio de la Nueva España y aunque Beltrán de Guzmán había considerado un gobierno aparte y mucho más extenso considerando una futura integración entre la Nueva Galicia y la región del Pánuco, el virrey ejercería su poder desde el centro, hacia la audiencia neogallega que parecía tener cierta independencia.

Desde luego esta expansión territorial favoreció una lucha iniciada desde el siglo XV, entre Francisco Cortés y Nuño de Guzmán hacia una tensión en torno al dominio de la geografía prehispánica. Las luchas acontecidas en occidente fueron tan intensas como la Rebelión del Mixtón o la Rebelión Lozadeña que provocaron la movilidad de la población hacia rumbos distintos y lugares desconocidos para los pueblos originarios, muchos hacia las cañadas de la Sierra Madre Occidental que les sirvió de fortificación, donde pudieron reforzar

sus prácticas culturales aunque no así las materiales sobre la reproducción espacial.

Pese a estos desplazamientos forzados subsistieron las redes de comercio en la sierra y contrario a lo que los misioneros consideraban como inaccesible, ese espacio de refugio sirvió como enclave cultural y nunca dejó de estar comunicado hacia el exterior. En aras de este confinamiento los nativos fueron perseguidos para concentrarlos en asentamientos compactos, en una visión que a los conquistadores les parecía más ordenada y más civilizada.<sup>44</sup> Estas congregaciones tenían una funcionalidad determinada por una cabecera y una serie de pueblos sujetos, en torno a una misión, un real de minas y hasta en ocasiones numerosas, a un presidio.

No dejamos de señalar la importancia de estos acontecimientos en las esferas regionales y locales, ya que la corona consentía la generación de riqueza a costa de la explotación de la mano de obra *indígena* y negra. Gracias a esta población la expansión hacia el septentrión se realizó. De esta manera se llenaron huecos en las regiones del norte que antes carecían de asentamientos, además de que se abrieron nuevas rutas de intercambio y de comunicación siempre tendientes hacia el centro, la ciudad de México.

Con ello, la economía novohispana floreció en la base de la agricultura de productos tradicionales como el maíz, chile, frijol y calabaza en menor medida y en mayor medida productos tropicales como el algodón, el tabaco y la caña de azúcar; aunque fuera definitivamente la ganadería la actividad más próspera ya que se practicaba sobre las tierras que tuvieron asentamientos prehispánicos y que al paso de Beltrán se transformaron en llanos desolados.

De esta manera la afectación sobre el orden del espacio prehispánico estuvo determinada primeramente por la expansión del reino de la Nueva España, la instauración de un nuevo orden territorial novohispano y de sus instituciones, y finalmente, la economía desarrollada básicamente en la triada de la minería-agricultura-ganadería que consolidaron un nuevo orden de magnitudes antes desconocidas, que si bien articularon el espacio mediante centros urbanos importantes desde el occidente hacia el norte y el centro de la Nueva España, desmantelaron el sistema espacial que regulaba la comunicación e integración entre los pueblos originarios del mar y la montaña del occidente mexicano.

Se crearon entonces nuevas cartografías acorde a las relaciones de poder de las esferas políticas y económicas sobreponiéndose y reajustándose en cada época, teniendo como resultado un descontento social tanto en los ámbitos regionales como en los locales. La indefinición clara entre los dominios particulares, las invasiones, la falta de acuerdos jurídicos y sobre todo el desinterés de las autoridades acentuaron estas tensiones claramente conocidas a lo largo del territorio de nuestro país.

---

<sup>44</sup> García, 2004, pág. 31

Entre los cambios realizados a la Nueva Galicia y que afectaron las tierras huicholas resalta la creación de las intendencias (1786-1790). Declarada formalmente Intendencia a Guadalajara, ésta tenía en su jurisdicción la parte sur de la Nueva Galicia e incluían los territorios militares a cargos del virrey como San Blas, Nayarit y Colotlán. La parte oriental le pertenecía a la jurisdicción de San Luis Potosí y a la intendencia de Zacatecas, la parte norte de la Nueva Galicia con los enclaves de Tlaltenango y Sierra de Pinos<sup>45</sup> (Figura 19).



Figura 19. Mapa de La Nueva España dividida en Intendencias, 1810. Fuente: Muría, 1997.

Otro cambio notorio fue la adhesión del gobierno de las Fronteras de San Luis Colotlán (1802) al partido de Bolaños<sup>46</sup> ya que vendría a dibujar la tendencia de las divisiones territoriales de las entidades federativas, fraccionamiento opuesto a los intereses de los habitantes de la región que se traduciría en descontento prolongado. Esta situación vendría a acentuarse con la promulgación de las Siete Leyes Constitucionales del gobierno centralista (1836) sobre la división

<sup>45</sup> Gerhard, 1996, págs. 30-31

<sup>46</sup> Muría, 1991, pág. 39

territorial del país y los constantes cambios en las modalidades de Cantones a Departamentos y partidos ya que no se aclararían los límites internos de los pueblos. Sumamos que el gobierno imperial acuerda que el Distrito de Colotlán pasara al Departamento de Zacatecas y el partido de Bolaños a Jalisco (1865), las consecuentes reducciones por la instauración de los distritos militares mermaría de grandes porciones territoriales a Jalisco afectando directamente las tierras de huicholes. En la etapa posrevolucionaria se suprimen los cantones y Departamentos para ser reconocidas las municipales en el Estado de Jalisco como se conocen actualmente, además de que Tepic había sido declarado territorio federal desde 1884<sup>47</sup> (Figura 20).

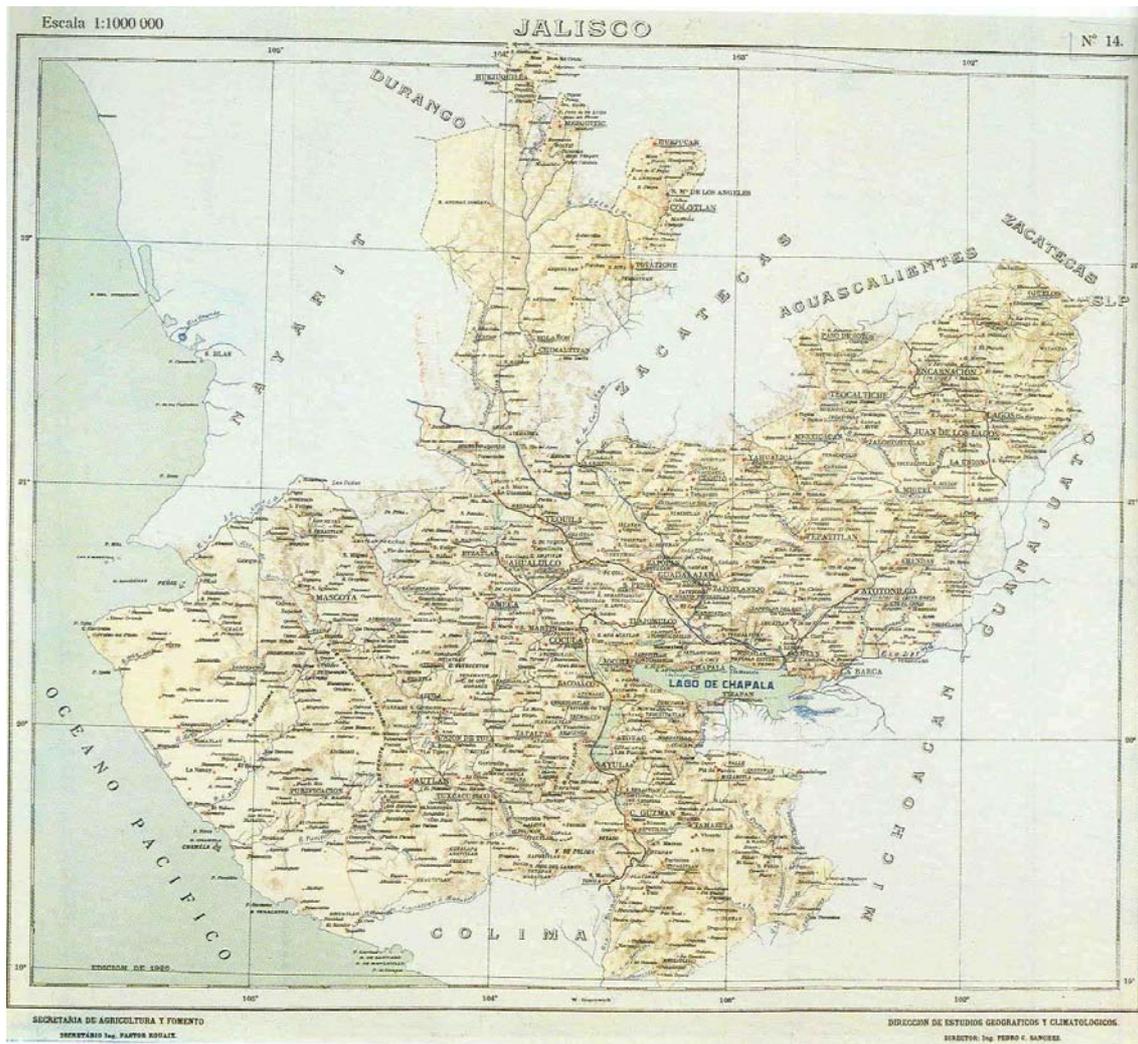


Figura 20. Mapa del Estado de Jalisco en 1920. Fuente: Muriá, 1997.

Respecto a los huicholes, siguieron controlados por el distrito de Colotlán llamado entonces el Octavo Cantón del Estado de Jalisco (mediados siglo XVIII) cuando comienza la desamortización de las tierras. Para Tenzompa, Nostic, La Soledad y San Nicolás comenzó en 1822.

<sup>47</sup> *Idem* págs. 114-119

En cambio en San Sebastián, Santa Catarina y San Andrés comenzó hasta 1891 ya que persistían conflictos internos entre las propias comunidades, lo que alargó el proceso de definición y resolución pero acentuando las diferencias convirtiendo los conflictos agrarios en conflictos históricos. Por eso hasta 1940 se puede decir que se formaliza la posesión de las tierras que por siglos habían defendido los huicholes, sólo que con reducciones enormes.

En suma, los pueblos originarios y en este caso los que habitan el Gran Nayar, han sufrido afectaciones en sus bienes ya que se redujeron sus tierras y se sometieron a invasiones constantes por parte de extraños y mestizos generando litigios que son considerados ancestrales por no hallarse resoluciones federales en su momento. De esta manera, durante el siglo XVII pueblos como La Soledad, Nostic y Tezompa fueron asimilados por los mestizos quienes lograron apropiarse de porciones cada vez mayores de tierras, empujando a los ascendientes de los huicholes hacia un hacinamiento en las porciones serranas en las que se asientan en la actualidad (Figura 22). Ya que en la época prehispánica ocuparon porciones serranas y costeras muchos más amplias, en el presente las comunidades Wixaritari sólo poseen alrededor de 400 000 has, las cuales se distribuyen de la siguiente manera:

Figura 21. Cuadro de Superficie correspondiente al territorio huichol actual

Comunidad	Extensión has	Fecha de solicitud dotación	Fecha de resolución presidencial	Comunidades con las cuales se identificaron conflictos
San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tuxpan de Bolaños	240 44704	13 sept 1948	15 Julio 1953	Barranca del Tule, Mun. Bolaños; Santa Catarina Alqueztan y Rancho Cuestita
Santa Catarina Cuexcomatlán	76 720	30 dic 1942	9 agosto 1960	Nostic, Tenzompa
San Andrés Cohamiata y su anexo Guadalupe Ocotán	74 940 2 625	25 nov 1938	14 sept 1965 enero 2006	San Juan Peyotan, Santa Rosa, San José del Refugio

Fuentes: Registro Agrario Nacional, Expedientes 4/61, 6/61, 8/61, 630/04

Un resultado general de estas tensiones sociales se expresa en la transformación del espacio, ya que estas pueden destruir, crear o reconstruir lugares en momentos específicos de la historia de una región. No sólo las prácticas materiales que soportan al espacio se alteran sino que las producciones simbólicas y sistemas culturales de un pueblo sufren transformaciones, ya que es el espacio, los lugares y el paisaje son los principales contenedores de estas prácticas y por lo tanto una impronta de la cultura material y simbólica de los pueblos originarios.

El espacio al igual que la cultura son sistemas dinámicos, cambiantes que se reajustan a través del tiempo y por ello no dejamos de considerar estos elementos como factores clave en el estudio histórico de la territorialidad de un pueblo, en este caso sobre los huicholes que se expresa en la cartografía de la resistencia cultural y social.

En este sentido cabe señalar que la lucha de los pueblos originarios ha tomado rumbos distintos; por un lado exigen su derecho a la autodeterminación, lo cual tiene grandes implicaciones en cuanto a la administración y control del territorio ancestral que reclaman y a los recursos naturales que en él se encuentran; además se refiere a la autonomía para gobernarse y desarrollar mecanismos que impulsen su cultura, política y economía de manera libre y sin paternalismos.

Si bien los pueblos originarios alrededor del mundo han logrado un avance importante en materia de derecho internacional, la autodeterminación en las escalas nacional, regional y local distan mucho del discurso político que se maneja en la Asamblea General de las Naciones Unidas. Ya que las barreras a las que se enfrentan cotidianamente son de otro tipo: marginación, pobreza extrema, discriminación e intolerancia.

Por ello, es necesario interrogarse sobre la manera en que los grupos étnicos, pueblos originarios o primeras naciones organizan su espacio, lo transforman y crean sus propias herramientas para legitimarse y reproducirse social y culturalmente. Consideramos que ésta es una de las maneras para reconocerlos e incluirlos en el panorama del México pluricultural y pluriétnico. Sólo a través de la comprensión de su historia, de su territorialidad, de su situación actual, del respeto a su cosmovisión y a todo su sistema cultural estaremos aproximándonos a un verdadero reconocimiento de estos pueblos.

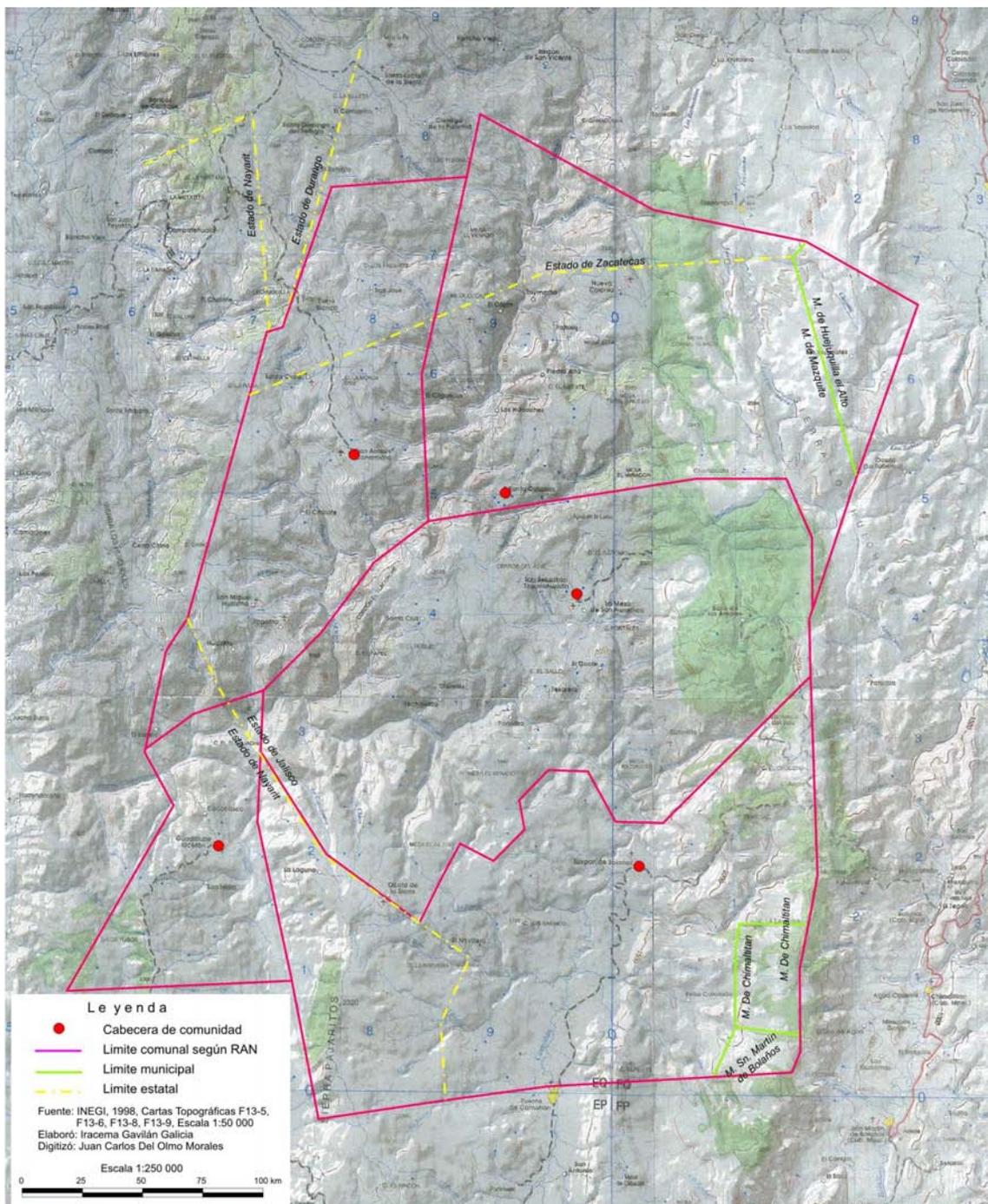


Figura 22. Mapa del territorio Wixarika, límites comunales según Registro Agrario Nacional (RAN)

## 2.4 Conclusiones

Básicamente partimos de examinar las referencias arqueológicas de la región Occidente de México donde habitaron culturas impresionantes como Capacha, Tarasca, Chalchihuites y Teuchitlán, para identificar las influencias culturales y algunos rasgos religiosos que fueron difundidos en el área y adoptados por los huicholes. Al revisar los mapas antiguos identificamos las referencias de los lugares originarios de este pueblo así como las designaciones usadas para identificarlos, las cuales se fueron modificando a lo largo del tiempo, entre ellos witzolmes, vizuritas, cuanos, caramotas, guisoles hasta llegar a huicholes como hoy en día los conocemos, aunque no pudimos determinar el momento histórico de la transformación hacia esta denominación.

Los huicholes estaban distribuidos en las porciones de la sierra nayarita de manera dispersa pero también en llanuras costeras en forma de pueblos compactos y más organizados, donde mantenía cierto intercambio tanto bélico como de materias primas y productos exóticos como plumas, peyote, sal o turquesa. Al igual que los coras, tepehuanes, tepecanes, cazcanes, tecuales, guachichiles, zacatecos y los temerarios chichimecas padecieron el impacto del sometimiento e incursiones de los españoles, principalmente de Nuño Guzmán.

A partir de ese contacto, la historia regional se analiza a partir de procesos geográficos más que de hechos históricos: la desintegración del orden social prehispánico que se refiere al colapso del sistema político y económico de los señoríos y la implantación de un nuevo orden territorial y economía novohispanos. La movilidad forzada de la población se esboza a partir de las tensiones espaciales locales y regionales como El Mixtón (1541), la Guerra Chichimeca (1550-1590) o la Rebelión de Lozada (1854-1875) donde los móviles comúnmente eran los abusos y la defensa de la propiedad comunal. Tales movimientos reconstruyeron los mapas de occidente puesto que la población fue dispersada de sus lugares originarios en todas direcciones, muchos nativos buscaron refugio en las cañadas y cuevas de la Sierra Madre Occidental, otros huyeron hacia las costas para integrarse con otros pueblos.

Posteriormente, iniciada la colonización misionera, se procedió a congregarse a la población dispersa en “pueblos de indios” o “concentraciones”, proceso que se inicia principalmente en la costa. Pero además de los misioneros, la milicia a través de los presidios y los reales de minas fueron las maneras en que se colonizó gran parte de la Nueva Galicia y hasta el septentrión, ya que constituyeron los pilares de una economía novohispana con tendencia a extender los dominios de la Nueva España.

Señalamos que esta concentración y la colonización en la región que era conocida como San José del Nayar, se dio en periodos y formas diversas, siempre desigual debido a la topografía de la Sierra Madre Occidental que por percepción de los europeos, restringió el acceso de los misioneros, y fue precisamente durante los intentos frustrados que los nativos reforzaban sus prácticas rituales, por lo que se mantuvieron como enclaves multiculturales

hasta 1722 que se logra la total pacificación donde compartían el territorio coras y huicholes, negros y otros refugiados. La orografía tuvo el papel como muro de contención y frontera entre los españoles y los nativos, sin duda el desconocimiento del terreno restringía el acceso y la movilidad hacia las partes más elevadas y cañones profundos que se ocuparon como habitaciones por los refugiados.<sup>48</sup>

Cabe señalar la importancia de las colonias tlaxcaltecas en esta operación, que Miguel Caldera emprendió como táctica para mantener la paz y a la vez resguardar los principios comunitarios de los pueblos originarios. Los tlaxcaltecas al igual que los huicholes flecheros al servicio de la milicia, tuvieron ciertos privilegios como el permiso de portar armas, la realización de sus costumbres y el pago exento de tributos<sup>49</sup>.

Para el siglo XVIII, la minería, ganadería y en menor grado la agricultura florecieron en Occidente y habían reconfigurado el territorio en torno a las localidades de primer orden como Guadalajara, Zacatecas, San Luis Potosí, Querétaro y Guanajuato que funcionaban como nodos entre la red de caminos que conducían hacia la capital del Virreinato. Hacia el norte, fue esencial el "Camino de Tierra Adentro" y la funcionalidad de los puertos para el flujo de mercancías y de mano de obra.<sup>50</sup>

Todas estas particularidades y los constantes reajustes a los límites internos de la Nueva Galicia y posteriormente de las entidades federativas, mermaron de porciones al territorio ancestral de los huicholes. La determinación de participar en distintos bandos en las rebeliones locales (principalmente en la revolución de 1910 y las Guerras Cristeras) profundizó las diferencias y divisiones entre el pueblo huichol, ello no favoreció la cohesión para defender las tierras comunales, sino hasta los años cuarenta del siglo XX. Aunado a los litigios por invasiones de las tierras, vienen las demandas por un mejor desarrollo humano y el reconocimiento a la autodeterminación y el respeto por su cosmogonía e instituciones.

Vemos que la apropiación del espacio es un fenómeno colectivo, de historia común, que se realiza con acciones que demuestran cierta resistencia cultural y que se interioriza en los individuos. Las distintas posiciones a través de las cuales opera la resistencia van determinando el apego al territorio a través del tiempo y al mantenimiento de una territorialidad. Si bien no impero la idea de la unicidad de la comunidad en los huicholes, a nivel local se expresaron las intenciones de coincidir en defender los aspectos de la comunalidad, es decir, la parte esencial de la cultura huichola, la cual exponemos en el siguiente capítulo, funciona sobre dos bases fundamentales: una geográfica y otra antropológica.

---

<sup>48</sup> Neurath, 2002, págs. 20-21

<sup>49</sup> Powell, 1980, págs. 194-210

<sup>50</sup> García, 2004, págs. 49-56

### III. LA REGIÓN CULTURAL WIXARIKA

Como hemos visto en el capítulo 1, uno de los enfoques de la Nueva Geografía Cultural, es considerar al espacio en su carácter ontológico, subjetivo y fenomenológico. En este sentido el espacio no sólo se define como un contenedor donde fluyen informaciones y personas, sino como un sistema compuesto por códigos, valores y símbolos propios que los individuos o pueblos utilizamos en nuestra vida cotidiana. Es mediante este sistema que los seres humanos nos organizamos social y espacialmente, por ello consideramos de importancia abordar los códigos y símbolos que nos remiten a la cosmogonía que los Wixaritari utilizan para estos fines.

En el presente capítulo, nos damos a la tarea de identificar los regímenes bajo los cuales se crea la territorialidad dentro del grupo TateiKietari o población originaria de San Andrés Cohamiata en el municipio de Mezquitic, Jalisco. La disposición de unidades territoriales que organizan al espacio conforman una tipología de región cultural que demostraremos con ciertos elementos cualitativos para su analogía. Nos referimos a los nodos que integran la red que soporta la estructura espacial de nuestra región de estudio, éstas son la **cabecera** o núcleo como le llamaremos, el **Kiekari** o localidad y el **Kie** o aldea.

Primeramente nos remitimos a explicar la forma en que los Wixarika conciben su mundo, lo ordenan y lo representan, hablamos de los elementos esenciales como el mito y el ritual que nos permiten comprender su cotidianidad, su organización tradicional o sistema de cargos, su calendario ritual anual y los espacios de representación con los cuales reproducen su universo, éstos son el **macrocosmos** delimitado por los cinco rumbos del universo; el centro ceremonial **Tukipa** y el adoratorio familiar denominado **Xiriki** que conforman lo que consideramos geosímbolos y que ellos llaman **kakauyaris**. Estas escalas de los espacios de representación, son indisociables de las representaciones del espacio y a la vez de las prácticas materiales que crean estas disposiciones. Esta relación tripartita determina el cuerpo de este capítulo, aunque en una última parte nos detenemos a conocer las actividades económicas básicas que dan sentido a la existencia de este pueblo y particularmente a la actividad agrícola sobre la que fundamentan su calendario ritual anual.

En general daremos a conocer la territorialidad, comprendida como el análisis geográfico del sistema de relaciones, información y conocimiento que permiten ordenar, controlar y gestionar un determinado territorio. El sistema en cuestión está impregnado de elementos y prácticas materiales, instituciones, actores y agentes colectivos e individuales, así como elementos simbólicos que se remiten a la apropiación, producción y representación del espacio.

#### 3.1. Las representaciones del espacio Wixarika

Recientemente, los temas referidos al espacio sagrado como lugares rituales, santuarios o geosímbolos, han venido desarrollándose en la investigación geográfica. Los motivos de interés son comprender cuáles son los mecanismos

que los grupos utilizan para conferirle a los diferentes componentes físicos del espacio ciertas cualidades, cómo es que son interiorizados en su manera de percibir el Cosmos y cuáles son las prácticas espaciales que llevan a cabo para apropiarse de él, organizarlo y producirlo en el sentido simbólico.

Mircea Eliade (1998) en su obra *Lo sagrado y lo profano* nos dice que el espacio sagrado es fuerte, significativo y organizado puesto que a partir de esa sacralidad se erige la constitución misma del cosmos como un territorio habitado y organizado y por lo tanto no homogéneo. El mundo que se erige fuera de éste es caótico y carece del tiempo cosmizado. Este tiempo es primordial dentro de la concepción de los pueblos ya que éste rige el tiempo de vida y de luz y el tiempo de caos y oscuridad. En éste tiempo, se funda el mundo y el orden; esta organización del espacio es la que da ejemplo de la manifestación de los dioses en algunos santuarios o lazos comunicantes como las cuevas o los cerros donde se puede tener diálogo con ellos. Estas cualidades que los pueblos tradicionales les confieren explican el comportamiento con respecto al espacio en que se vive.<sup>1</sup>

En mi particular punto de vista, este espacio está constituido por los sistemas de valores, religiones y discursos expresados en ideologías y cosmogonías que los líderes de un grupo social crean para legitimarse y para generar la diferenciación espacial. Es decir, el espacio del que hablamos está estructurado por escalas diversas en las que uno viaja incesantemente a través de lugares particulares que son creados por los individuos a partir de los símbolos, valores y dogmas que les han sido heredados a través de generaciones mediante el mito y ritual. Estos amplían la extensión cuantificable del espacio al derribar las fronteras tradicionales de demarcación política puesto que se sobrepone el carácter cosmológico de éste.

No podemos pasar inadvertidos el papel que juegan el mito y el ritual dentro de una organización tradicional como les llama Eliade o por un *pueblo originario* como en este caso denominamos a los Wixaritari, ya que son descendientes directos de los pobladores originarios pertenecientes a culturas prehispánicas que habitaron el occidente mexicano. Consideramos que estas prácticas son el fundamento esencial donde el sistema cultural Wixarika se reproduce por las características que a continuación señalamos.

El mito más que un discurso y una reproducción simplemente oral de una tradición, es una explicación lógica acerca del origen del mundo, la naturaleza y los propios individuos y cuya práctica establece la constitución de una sociedad. Efectivamente su transferencia es mediante una tradición oral, haciéndolos comunicables y comprensibles pero también permite que sean variables y puedan ser modificados a través del tiempo y en espacios diferentes. De esta manera, el pensamiento mítico traduce el origen del Cosmos en un juego de fuerzas sobrenaturales, por seres superiores al hombre pero

---

<sup>1</sup> Eliade, págs. 22-47

análogos a éste a partir de la nada, del caos o de otro orden. Es decir, se trata de una creación, de un ordenamiento o reordenamiento del universo.<sup>2</sup>

Entre los temas míticos más comunes en la vida cultural mesoamericana destacan los siguientes: origen del mundo, del hombre, de los animales y plantas, diluvio, invención del fuego, la vida y lugar de los muertos, vida de dioses y héroes, fundación de ciudades y origen de pueblos. En todos estos casos, los mitos proporcionan una respuesta satisfactoria y verdadera –para el pueblo que los crea o los adopta- a las cuestiones vitales y profundas del ser humano o a aquello que tanto le preocupa, además de que son considerados como un acto de revelación. Por esto resultan de suma importancia para sus seguidores, ya que por ellos el hombre, junto con todos los componentes del universo, se ubica en el orden cosmológico. Es decir, constituyen un instrumento que ayuda a dar significado a su existencia y a la del mundo.<sup>3</sup>

Para el pueblo Wixarika, los mitos que dotan sentido a su existencia son transmitidos oralmente por los *Kawiterutsiri*, un grupo de ancianos o personas mayores que consideramos son los vasos comunicantes por medio de sus sueños entre el mundo sagrado y el profano. Ellos con su poder son capaces de curar o comunicarse con las deidades, son nombrados *Mara´kate* (plural de *Mara´akame*) por lo cual son jerárquicamente superiores dentro de la sociedad huichola, porque además son los líderes, personas iniciadas que tienen las cualidades para representar a “los hermanos mayores”, deidades o antepasados. A través de los *kawitus* o mitos transfieren el conocimiento ritual, la geografía sagrada, las reglas del orden social y jerárquico que rigen en el cuerpo ritual de la comunidad integrado por los *xukuri´+kame* o jicareros. El mito es entonces un instrumento de control y de poder pero sobre todo de conocimiento.

El rito es la forma práctica del mito, son reproducciones de las ceremonias que requieren darle un orden y sentido al mundo y a la existencia, por ello los rituales se recrean colectivamente a manera de las representaciones donde el tiempo y espacio imaginarios confluyen. En el momento del ritual las deidades se materializan a través de sus participantes y por ende el espacio geográfico toma su carácter sagrado.<sup>4</sup> Al llevarse a cabo los rituales a lo largo de un itinerario, se ve claramente que no hay límites ni fronteras que restrinjan el acceso y movilidad, no hay un territorio en el sentido estricto del término, por lo contrario, se habla de una territorialidad, en este caso sagrada o ritual donde los itinerarios, peregrinaciones, la veneración al paisaje ritual y otras prácticas culturales son las que determinan la extensión de esta superficie subjetiva pero a la vez material donde cada elemento del paisaje es considerada como geosímbolo.

Según Johannes Neurath (2002) los rituales deben ser practicados para proporcionar el sentido de la vida y la continuidad de la existencia ya que son

---

<sup>2</sup> Limón, 1990, pág. 19.

<sup>3</sup> *Idem*, pág. 22

<sup>4</sup> *Idem*, pág. 19-21

parte de un sistema de intercambio entre los humanos y los antepasados. Estas prácticas expresan y reproducen la solidaridad entre todos los miembros de la comunidad, pero estos mismos ritos también vinculan a la comunidad con los ancestros, las fuerzas de la naturaleza y los dioses que moran en los lugares de la geografía ritual. Con todos estos seres también se comparten relaciones recíprocas de cooperación y convivencia.<sup>5</sup>

La cosmovisión entonces abarca un conocimiento profundo sobre las relaciones establecidas con el entorno y las prácticas sociales, en ella van contenidas las explicaciones que los grupos humanos crean sobre el origen del Cosmos y de su existencia. Este conocimiento además incide en el plano mítico del espacio y determina la continuidad de ciertas actividades económicas y del sistema de organización social.

La cosmovisión huichola es compleja si se trata de descifrar aisladamente pero subrayamos que esto es parte de su memoria colectiva, es la herencia cultural más importante con la cual se explican su origen, el del universo, el de los dioses y el de todos los pueblos que habitan en la "Madre Tierra". El panteón Wixarika es amplio, aunque en esencia existe una relación entre el maíz, el venado y el peyote, que se manifiesta en las prácticas rituales y mitológicas de la organización material y del calendario agrícola que llaman "el costumbre". Entre ellos, existen los dioses masculinos asociados a la época de sequía como Tate'wari, el Abuelo Fuego. Las diosas que se asocian a la temporada húmeda son femeninas, entre ellas Tatutsi Nakawé, la madre de los dioses del maíz y de la tierra representados por Otwanaka dueña del maíz y Lolianáka, dueña de la tierra.

Se suman, los antepasados personificados en animales, plantas y elementos físicos del paisaje (venado, ardilla, maíz, peyote, rocas, manantiales, ríos, cuevas, cerros) de menor rango pero que desempeñaron un papel importante en el momento en que el mundo se creó y se puso en orden. Por ello, los wixarika mantienen un diálogo constante con sus antepasados a fin de mantener el equilibrio entre las dos épocas y deben prepararse para llegar a personificar a uno de ellos, principalmente los *Jicareros* quienes obligatoriamente participan en las celebraciones más importantes denominadas Neixa (danza) que ejemplifican la vida doméstica de los dioses, es decir son las actividades con las cuales se adecuaron a la vida terrenal. Esta experiencias además son consideradas como un pacto social, ya que se practica el intercambio entre la comunidad, se reafirman las alianzas y por ende se reproduce "el costumbre" año tras año.

Más allá de las implicaciones sociales y religiosas que se derivan de este sistema cosmológico, los espacios de representación entendidas como las escalas en las que organizan cada arista del espacio, son códigos importantes de comunicación, son símbolos que tienen una carga específica dentro de todo el sistema cultural. No sólo existen las representaciones del espacio material

---

<sup>5</sup> Neurath, 2002, pág. 201

sino también del ontológico, por ejemplo el inframundo, que es también un sistema de lugares, tránsitos y pasajes por los que el alma después de la muerte debe moverse. De este modo, creemos que al aproximarnos a los espacios de representación de los Wixarika estaremos comprendiendo no sólo parte de su vida sino también de su geografía desde la escala nacional hasta la familiar o personal. Omitimos el detalle de los kawitus o mitos de este apartado, ya que no está dentro de nuestros objetivos su narración, tampoco profundizamos en los espacios de representación, ya que Johannes Neurath (2000, 2002), Arturo Gutiérrez (2002) y otros han ahondado en el tema.

Sin embargo, de manera general podemos señalar que dentro de la cosmovisión huichola y la territorialidad generada a partir de los preámbulos anteriores, los huicholes tienen escalas en sus representaciones, éstas van desde las personales, familiares o comunales, todas reproducen los valores sagrados que las deidades tienen en el amplio panteón huichol y que pueden estar a su vez personificados en la geografía física del territorio, por ello son considerados santuarios y conocidos con el concepto de *kakauyaris*.

### La recreación del Cosmos

... el mundo y el mitote se originaron cuando la diosa madre tejió una cruz romboide (Cha'anaka u "ojo de dios") con sus propios cabellos, utilizando como soporte dos flechas entrecruzadas que le proporcionaron sus hijos. Al terminar el objeto lo colocó en el suelo y ordenó a todos los antepasados que bailaron mitote, danzando en sentido levógiro, encima de él. Así, el mundo se extendió. Desde entonces tejer un Cha'anaka y danzar mitote significa recrear el mundo, con su estructura de quince.<sup>6</sup>

El fragmento anterior, recopilado entre los coras, vecinos geográficos de los huicholes, hace referencia a la representación principal sobre el universo que comparten estos pueblos originarios. Este Cosmos en forma de quince es representado por una figura denominada *tsikuri*, que es una cuadratura compuesta por asociaciones de pares de opuestos complementarios, es decir las fuerzas de la luz y la oscuridad, lo masculino y femenino y el día y la noche. (Figura 23) En el *tsikuri* se encuentran las relaciones de poniente/abajo, oriente/arriba, norte/izquierda, sur/derecha que equivalen a los solsticios según el movimiento del astro rey, el Sol.

Esta representación espacial tiene ciertas particularidades, cada vértice es un elemento físico en el paisaje, tiene un color asignado según la deidad que lo habita y por lo tanto representa un rumbo geográfico según su identidad. Son santuarios o *kakauyaris* a los que se remite en las narraciones mitológicas y corresponde a los Wixaritari visitarlos para venerarlos y garantizar los ciclos de la vida. ((Figura 24)

---

<sup>6</sup> Neurath, 2002, pág. 203. Empleamos este fragmento para argumentar cómo se constituye la representación del Cosmos, aunque proviene del pueblo cora se podrán encontrar similitudes sobre esta concepción entre los huicholes.



Figura 23. Fotografía de un tsikuri

Figura 24. Cuadro de ubicación geográfica de Kakauyaris o santuarios geográficos

Punto cardinal	Lugar geográfico	Coordenadas geográficas /altitud	Topónimo Wixarika	Deidad que lo habita	Color que lo representa
Oriente	Cerro Quemado o Reunari, San Luis Potosí	23°40' N 100°54' W 456.47 m.s.n.m.	Wirikuta	<i>Tamatsi'ekateiwari</i> (aire) <i>Utianaka</i> , <i>Niarwame</i> y <i>Yurienaka</i> (agua)	rojo
Norte	Cerro Gordo o Jaitzi Kipurita, Durango	23°12' N 104°57' W 3340 m.s.n.m.	Hauxa Manaka	Nakawé fuego	amarillo
Poniente	Peña Blanca San Blas, Nayarit.	21°31' 44.26" N 105°18' 08.77" W 653 m.s.n.m.	Haramara	Madre del maíz, diosa de los venados	Guinda oscuro
Sur	Isla del Alacrán, Lago de Chapala, Jalisco	20°15' 10" N 103°10' 32" W 1532 m.s.n.m.	Xapawilleme	Diosa de la fecundidad	azúl
Centro	Cuevas en Santa Catarina Cuexcomatitlán, Jalisco	22°09' N 104°08' W 1100 m.s.n.m.	Tea'kata	<i>Tate'wari</i> ( <i>Abuelo Fuego</i> )	blanco

Fuente: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, *et al.*, 2004; Consejo Técnico de la Delegación Jalisco-Colima; Reza, 2006 (comunicación personal)

Se sabe que una gran parte de las civilizaciones mesoamericanas conciben al mundo como una isla flotante, donde la parte acuática simboliza el inframundo cuyo habitante es una serpiente marina o dragón; la parte terrenal es el lugar de habitación humana y de algunas deidades que han decidido cohabitar con ellos y un espacio celestial donde habitan la mayoría de las deidades o antepasados.

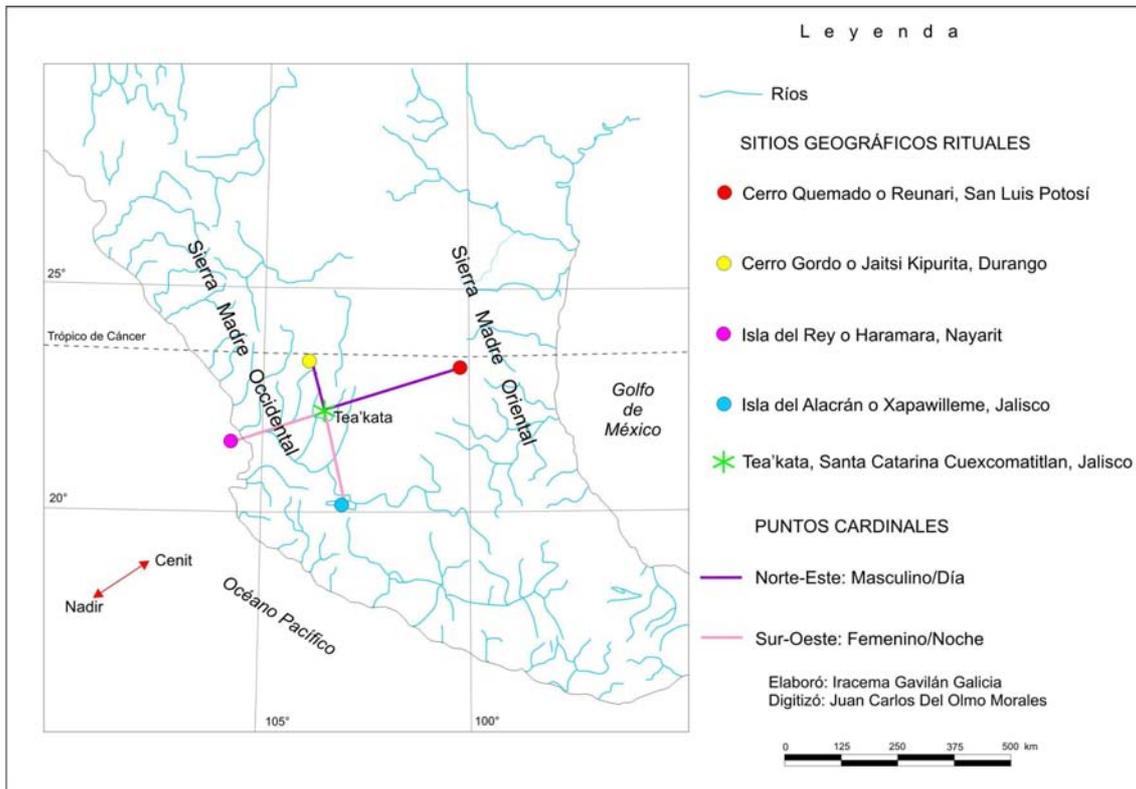


Figura 25. Representación del Cosmos según los Wixaritari

Dentro de la cosmogonía Wixaritari, estas similitudes no escapan al entendimiento sobre el cosmos, el inframundo es un lugar prenatal, lugar de partida donde se inicia la vida, de ahí parte Tawewiekame Nuestro Padre Sol para hacer su recorrido hacia el cielo mientras combate a la serpiente acuática Nakawe para emerger por el cerro Reunari. El mundo medio es la morada de los humanos y el cielo se asocia con el reino de la muerte.

Cada uno de estos niveles tiene a su vez otros cinco niveles, de los cuales se hacen réplicas en los adoratorios y se remite a ellos también en las narraciones y en las escalas temporales de los cargos de los centros ceremoniales.

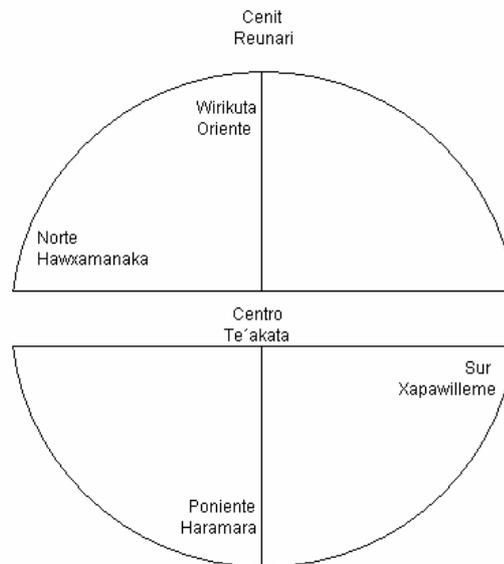


Figura 26. Diagrama de la geografía cosmogónica del universo huichol.  
Fuente: Gutiérrez 2002, pág. 55

Según la explicación que detalla Arturo Gutiérrez, ésta representación hace referencia a la escenificación de los rituales que reproducen el cosmos entre un grupo de seres de arriba y de abajo en medio de un conflicto cósmico. La luz vence a la oscuridad y equivale al amanecer y renovación de la vida.

La temporalidad del ritual está marcada por el trayecto del sol y algunos astros (este-cenit-oeste-nadir-este) (Figura 26). Estos rituales o fiestas llamadas Neixa (danza) son reproducciones espaciales y temporales de la creación del universo y son celebradas en el patio de los centros ceremoniales *Tukipa* o *callihuey* (nahuatl calli-casa, huey-grande: casa grande).

Entre los huicholes, el sacrificio es el símbolo de victoria del Sol sobre las tinieblas, lo que exige cabalmente su cumplimiento mediante acciones arduas de vigilia y abstenciones tanto sexuales como de consumo de sal y de chile. Las danzas se caracterizan por movimientos levógiros que remiten a los muertos, los venados, las nubes, remolinos y estrellas que pueden ser aliados o enemigos del Sol. Durante la época colonial, estas celebraciones eran

realizadas antes y después de realizar combates o previa cacería y los practicaban los grupos que habitaban la Gran Chichimeca y la Sierra Madre Occidental. Debido a que la ingestión de peyote es uno de sus rasgos fundamentales se puede suponer que se trata de un complejo cultural que se desarrolló primero entre los “chichimecas” de los semidesiertos aunque también recientemente se han documentado ceremonias con peyote entre los Raramuri.<sup>7</sup> El antecedente sobre estas relaciones es la práctica ancestral llevadas a cabo por los Nayeri o Coras que reportan los primeros evangelizadores a través de sus crónicas.<sup>8</sup>

De esta manera, la espacialidad y temporalidad del cosmos Wixarika no sólo se reproduce por medio de estas danzas sino en otro tipo de rituales como son la cacería simbólica del venado o recolecta de hikuli en Wirikuta; la puesta en marcha del calendario agrícola y las diversas maneras de organización espacial, como a continuación lo exponemos.

### **3.2. Dominación y control del espacio**

En este segundo apartado analizamos básicamente la forma de tenencia de la tierra de la comunidad de Tatei Kie, San Andrés Cohamiata localizada en el municipio de Mezquitic, estado de Jalisco. En términos geográficos hablamos de la dominación y control del espacio. Esta tiene que ver con las divisiones legales existentes de la tenencia de la tierra que ocupan los diversos núcleos agrarios propiedad de los Wixaritari. Primeramente se trata de una división territorial que corresponde a diferentes municipios de los estados de Nayarit y Jalisco. El área que tratamos en este apartado corresponde a sólo una comunidad: San Andrés Cohamiata o Tatei Kie (La Casa de Nuestra Madre). El presente trabajo está enfocado fundamentalmente a este núcleo agrario porque consideramos que la información sobre esta comunidad nos permite realizar nuestros objetivos, ya que se organizan espacial y culturalmente con rasgos propios que los identifican respecto a los demás núcleos agrarios huicholes, la región que integra San Andrés Cohamiata es identificada por los huicholes de otros núcleos agrarios como de “los huicholes occidentales” por estar ubicados a la margen izquierda del río Chapalagana.

La idea central que sostenemos aquí, es que el complejo territorial del pueblo Wixarika puede ser considerado por sí mismo una región cultural independiente de la existencia de otros grupos étnicos como coras, tepehuanes o mexicaneros en la región histórica y cultural denominada por la antropología como el Gran Nayar. Cabe señalar que dentro de esta gran unidad territorial hay diferencias culturales importantes entre el pueblo Wixarika o huichol y entre uno y otro núcleo agrario, lo que permite tener una percepción sobre el sentido de pertenencia tanto territorial como cultural hacia una comunidad. Además notamos la existencia de escalas espaciales y características que denotan la

---

<sup>7</sup> Neurath, 2003, pág. 85-87

<sup>8</sup> Neurath, 2002, págs.99-119

importancia de todo el entramado espacial y cultural de esta comunidad. Estas escalas son la cabecera, las agencias y las rancherías que poseen características y funcionalidad religioso-política propias que a través de lazos rituales y espaciales conforman pequeñas redes entre sí.

### **El núcleo**

Al analizar los espacios de representación bajo los imperativos de comunidad, nos percatamos de que existe una construcción material del espacio simbólico, es decir que la territorialidad creada a partir de la organización social y religiosa y las interacciones de las prácticas materiales que cruzan el espacio conforman una red con los espacios de representación, representaciones del espacio y con las prácticas materiales.

La lógica espacial del territorio huichol se vincula íntimamente con el sentido de control y dominación del espacio de David Harvey (1998) donde los espacios rituales, sagrados y simbólicos forman una red socio-espacial entre lugares, es decir se enlazan funciones administrativas, económicas, políticas y religiosas de la cabecera con las agencias y los ranchos, conceptos que llamaremos núcleo, Kiekari y Kie respectivamente.

La comunidad conocida como San Andrés Cohamiata tiene una cabecera con el mismo nombre, y está integrada por un sistema de localidades y lugares que tienen una importancia simbólica dentro de un amplio territorio donde ésta tiene jurisdicción. El valor que tienen estas agencias y rancherías en todo el entramado de la territorialidad Wixarika está implícitamente ligado a la carga sagrada y religiosa que la cosmovisión define en términos de una amplia gama de tareas específicas que se desempeñan en cada recinto.

La cabecera está ubicada en el Municipio de Mezquitic, en el Estado de Jalisco. Su nombre en *tewi niukiyari*, “palabras de la gente” (expresión que utilizan para llamar a su propia lengua) es Tatei Kie que quiere decir “la Casa de Nuestra Madre” y su topónimo proviene de una localidad que está asentada muy cercana a ella rumbo noroeste.

La superficie de San Andrés Cohamiata es de 74 940 has, sus coordenadas son 22°10'12.39" latitud Norte, 104°0'18.32" longitud Oeste. Asentada a 1750 m.s.n.m. tiene por límites establecidos con resolución presidencial y acta de ejecución de fecha 14 de septiembre de 1965, los siguientes: al norte, con el ejido San José del Refugio, municipio de Valparaíso; al este con la comunidad Waut+a (San Sebastián y Santa Catarina Cuexcomatitlán) municipio de Mezquitic, Jalisco; al sur con las comunidades Guadalupe Ocotán y Huaynamota municipio de La Yesca, Nayarit; al oeste, con las comunidades Santa Rosa y San Juan Peyotán municipio El Nayar, Nayarit.

La preeminencia de esta localidad sobre las demás no sólo está determinada por ser un corazón cultural, ya que alberga un centro ceremonial Tukipa juntamente con sus xukurikate (jicareros), un teyupani (capilla católica), una Casa Fuerte (oficina de gobierno) sino que es residencia de los poderes locales

y agentes municipales de las localidades que pertenecen política y religiosamente a la cabecera como el Comisariado de Bienes Comunales, el Consejo de Vigilancia y el cuerpo del Gobierno Tradicional. Es decir, se alberga un poderoso conjunto arquitectónico pero también político y social de las instituciones de la sociedad Wixarika.

Además en términos de infraestructura, el núcleo cuenta con un mayor equipamiento educativo: un albergue para niños de educación primaria; una escuela secundaria y un bachillerato que fue creado hace apenas tres años. Se pueden encontrar otras prestaciones como el antiguo servicio postal, las instalaciones telefónicas de larga distancia, la pista aérea, un hospital y el registro civil. De reciente introducción están la instalación del cableado de la energía eléctrica y un gran número de tiendas que están más abastecidas que la propia tienda de la LICONSA.

A diferencia de una agencia o ranchería el núcleo está organizado bajo regimenes diferentes pero complementarios, éstos son: las autoridades tradicionales (cargos del centro ceremonial Tukipa y los cargos del teyupani o capilla católica) la Asamblea General y el Comisariado de Bienes Comunales, éste conjunto conforma la institución comunitaria bajo la cual se regula la vida wixarika en todas sus gamas, cultural, administrativa, política, territorial y social a través del costumbre.

Cabe argumentar la importancia de las instituciones dentro de las denominadas “sociedades tradicionales”. En primera instancia, las instituciones permiten la perpetuidad del sistema cultural pero también su readaptación, ya que si éstas se construyen, mantienen y transforman por la interacción social, también el sistema cultural debe redefinirse en los términos que el desarrollo de una comunidad se desenvuelve. Las instituciones no sólo se ligan al poder, ideologías, política y discursos sino a una serie de valores, rituales, ceremonias que conllevan a la colectividad a un sentido de participación y de pertenencia. Por tal razón, optamos no estudiar el tema de manera arbitraria, sino identificando sus partes para conocer la mecánica de su infraestructura social y política.

Sin estas bases, la “comunidad” o “comunalidad” como sistema, no podría mantenerse ni desarrollar el conjunto de prácticas de subsistencia, proyectos de vida comunes y por lo tanto no habría medio para transferir el conocimiento, la cultura, como medio para apropiarse simbólica y materialmente de un espacio determinado. Ya que la “comunalidad equivale a un sentido colectivo e individual de compartencia, de derecho propio, cultura propia, comunalicracia, naturolatría, la sociedad huichola contemporánea puede definirse en estos términos<sup>9</sup>. Además de considerar el peso que tiene la identidad y su adscripción a un espacio determinado, la cosmovisión específica o naturolatría

---

<sup>9</sup> Véase Luna Jaime, 2003, págs. 40-60. Este autor propone en su texto “Comunalidad y Desarrollo” conceptos como comunalidad, comunalicracia, homolatría y los que se citan arriba para entender las organizaciones sociales de los pueblos originarios de Oaxaca y que pueden denotar una definición “desde adentro” y es factible de aplicarse a otros pueblos originarios de México.

donde la naturaleza es el centro de donde parte el conocimiento, la vida y la herencia común, es relevante notar que los conceptos como *sociedades tradicionales*, *arcaicas* e incluso el de *comunidad*, son rebasados debido a su estaticidad, mecánica y propósitos para explicar la territorialidad de un pueblo originario.

Otra perspectiva a considerar, es que las instituciones comunitarias revelan la resistencia de los pueblos, puesto que participan en movimientos sociales en torno a la defensa de la tierra, del patrimonio cultural o en torno a la autodeterminación, que se gesta a partir de la experiencia histórica y cotidiana de los individuos y colectividades que tienen sobre los lugares.<sup>10</sup>

Ante tales definiciones, únicamente nos queda por señalar que las instituciones permiten regular y dar estabilidad, coherencia y significado al sistema cultural de cada pueblo, que en este caso, nos encontramos ante el asombro de la diversidad y funcionalidad de cada uno de los miembros que integran esta estructura dentro de la sociedad huichola contemporánea.

### **El sistema de cargos tradicionales**

La organización llamada tradicional está respaldada por el Consejo de Ancianos o Kawitekutsixi quienes toman las decisiones fuertes por ser hombres mayores y sabios quienes deben preservar la cultura Wixárika a través de su conocimiento. Mediante las revelaciones a través de sueños nombran a las autoridades tradicionales, mayordomos y candidatos a ocupar los cargos del Comisariado y del consejo de vigilancia (Figura 27).

El Tatuwani permanece en el cargo un año y resuelve asuntos de tipo penal y civil según la impartición de justicia consuetudinaria, igualmente tiene la obligación de suscribir convenios de colaboración con las autoridades municipales, estatales y federales para la aplicación de los usos y costumbres de los TateiKietari. Organiza además las fiestas tradicionales y las peregrinaciones, juntamente con las autoridades civiles y agrarias representan los intereses en el Municipio, las instituciones gubernamentales y las no gubernamentales. El Tatúan tiene una Tenatsi que es una mujer que le asiste en la preparación de alimentos e incienso para la comunidad, además de un mensajero o Tupil (sing.; tupili, pl.)

Debajo del gobernador, se encuentran el comisario honorario o Kumitsariyu, alcalde, juez o Har+kariti, alguacil o Haruwatsini, capitán o Kapitani que son los representantes del tatwani en sus localidades por lo que ejercen las mismas facultades a excepción de organizar las fiestas tradicionales y peregrinaciones.

---

<sup>10</sup> La Asamblea participa en el proceso para crear la Ley de Protección de los sitios sagrados en Jalisco y en la ruta de la peregrinación a Wirikuta, también han creado un sitio Web para mostrarse al mundo [<http://tateikie.com/>], así como también los integrantes de la Asamblea se turnan para asistir al Congreso Nacional Indígena.

Los tupiritsixi son mensajeros y policías, así que cada agencia debe tener uno en cargo ya que deben vigilar las fiestas tradicionales y acatar las detenciones según las autoridades.

Los integrantes de este sistema de cargos portan bastones de mando según el poder que les confiere Tayau, el Padre Sol, por ello se les conoce como **its+kate** “portadores de varas”, oficialmente acuden al Ayuntamiento en Mezquitic para darles legalidad según la personalidad del cargo que ostentan.

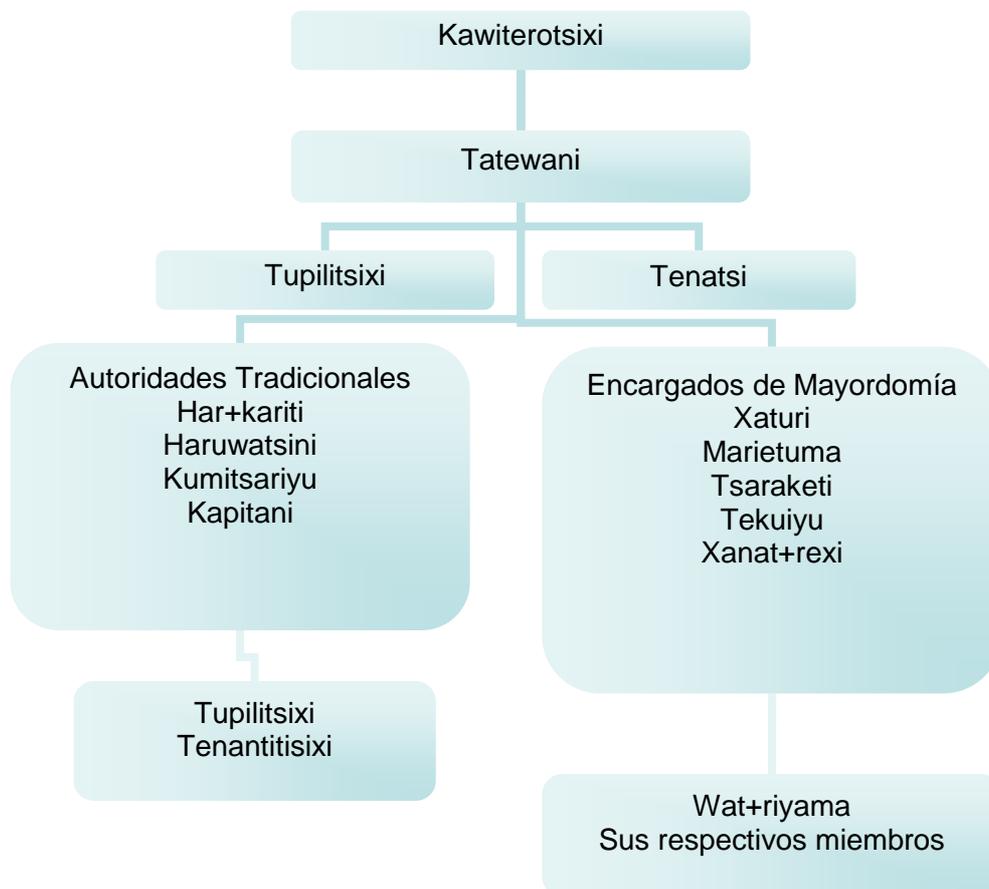


Figura 27. Organigrama de las Autoridades Tradicionales.

Aunque el organigrama del gobierno tradicional parece sencillo a la vista, en la práctica no lo es. Aunado a éste se encuentra el sistema de cargos de la mayordomía, estos miembros deben cuidar, trasladar y acudir a las fiestas tradicionales de los santos patronos según las familias que los veneran (en las rancherías) y son los siguientes:

Estos cargos tienen una duración de un año y no son hereditarios, corresponden a una simbiosis cultural entre las tradiciones católicas y las propias de los huicholes, de esta manera son identificables también en los centros ceremoniales Tukipa.

Figura 28. Cuadro de integrantes de la mayordomía

Nombre en Huichol	Nombre en Castellano
Maraakame	Cantador
Wuinep+wamete	Segunderos del Cantador
Tsikuaki	Payaso
Rawerero	Violinista
Kanarero	Guitarrero
P+riyusti	Segundo mayordomo
Reputari	Tercer mayordomo
Patsiuni	Encargado de la campana
Tenatsi	Encargado del incienso
Haputsituri	Apóstol
Wainaruri	Danzante
'Uriy+tsixi	Judío

Sin embargo, esta simbiosis sólo puede ser observada en el núcleo, precisamente por la existencia de la capilla católica, aquí se realizan por tanto las fiestas relacionadas a la época de secas que inicia con el volteado de la mesa en octubre, continua el cambio de mayordomos, el cambio de varas, la fiesta de las pachitas o sea el carnaval que antecede a la Semana Santa y se culmina nuevamente en junio con el volteado de la mesa que ya marca el inicio de la temporada húmeda.

Los santos patronos de las localidades San Andrés (Tutecuiyu) San Miguel Huastitia (Tatsonatsi), San José (Tzakutze) y Santa Gertrudis se subordinan a los cristos Xaturi y Paritsika albergados en la cabecera, aquí se identifica un primer lazo ritual. El segundo enlace se ubica y mediante esta jerarquía es posible comprender una red espacial tejida entre el núcleo y una escala local como son las rancherías cuyos centros ceremoniales son de tipo parental y se denominan **Xiriki**.

Arturo Gutiérrez señala que uno de los cristos que los huicholes reconocen (Xaturi) les trajo enseñanzas sobre domesticación y cría del ganado así como el manejo del dinero (según las prácticas mestizas).

El Paritsika también es otro tipo de cristo quien permite los lazos parentales de la descendencia que constituye el conjunto de cristos y santitos de la iglesia con las deidades veneradas en el Tukipa, lo que lo convierte en el personaje más poderoso de la comunidad. Asociado con el sacrificio del sol, el Paritsika permite conformar las comunidades Wixaritari nombrándolas con un nombre católico, por ejemplo el propio de la cabecera: San Andrés.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> *Idem*, pág. 94

Gutiérrez argumenta que el pensamiento huichol asimila primeramente la existencia de sus antepasados a través de una pareja primordial, cuyos descendientes se emparentan con los patrones de la iglesia católica logrando de esta forma la creación del sistema espacial compuesto por cada Kiekari o localidades Wixaritari que actualmente se conocen.

Esta pareja se formó en los primeros tiempos, cuando nada existía. En ese momento mítico, esas deidades, consideradas los elementos primordiales no controlados, son Na+r+ (el fuego) y Nakawe (el mar). Los huicholes afirman que el fuego y el mar eran “como lo mismo”, y para diferenciarlos había que cazar al anciano fuego, salir del mar y atrapar el agua en jícaras. Mediante la domesticación de los elementos primarios lograron crear la primera pareja y un orden asociado con los que “nació”: “nuestro abuelo Tatewari” y “Takutsi Watakame”. Este último es controvertido e importante, porque en su forma se concibe lo masculino y lo femenino: Takutsi es la parte positiva de Nakawe, la parte domesticada, creadora y dadora; es, en palabras de los huicholes, “Nuestra Madre Crecimiento”. Watakame es un elemento masculino que, gracias a su perrita negra, logró fundamentar la existencia de los primeros hawiitsixi (plural de los hewiixi), o antepasados huicholes muy torpes pero casi humanos. Así se formó la primera pareja que estructura y ordena el universo. De esta relación nació el ancestro solar, Tawewiekame, quien se matrimonió con una deidad águila denominada Tatei Wiexica Wimari, asociada con la Virgen de Guadalupe y con otra deidad denominada Tatei Kiewimuka, la madre de los venados y vía directa de donde escienden los hombres. La pareja Tawewiekame y Tatei Wiexica Wimari constituye la descendencia principal dentro de la Iglesia, pues el xaturi (cristo) y los santitos son descendientes del águila Virgen de Guadalupe. Esta relación es la que da origen a las localidades.<sup>12</sup>

Como vemos, los lazos entre la cabecera con las localidades son de tipo religioso y social a través de los cristos y el sistema de cargos de los mayordomos del teyupanie (protectores de los santos), quienes a su vez mantienen vínculos con los cargos de los centros ceremoniales Tukipa donde se les puede encontrar.

### **Los cargos del Comisariado de Bienes Comunales**

Además de los cargos anteriores, las decisiones de la comunidad deben ser aprobadas por una de las instancias principales que es la Asamblea General, donde los hombres y mujeres en pleno derecho como comuneros toman acuerdos según sus usos y costumbres. La Asamblea puede modificar el

---

<sup>12</sup> *Idem*, pág. 69

Estatuto Comunal que es un instrumento que norma la vida agraria y social. Aprueba los límites territoriales, áreas de uso común y de reserva territorial. Nombra a los integrantes del Comisariado de Bienes Comunales y del Consejo de Vigilancia, así mismo puede suspender los derechos a comuneros en acuerdo con las Autoridades Tradicionales. Autorizan y revisan los planes, proyectos productivos y de inversión desarrollados en la comunidad.

De esta manera, podemos aplicar el término de “comunalicracia”, para referirnos al poder de decisión que los miembros de la comunidad ejercen individualmente pero con el aval del conjunto poblacional en las juntas de la Asamblea.<sup>13</sup> Aquí las decisiones que se toman son trascendentales y dependen en gran medida de la información que posean los participantes en torno a los diversos asuntos de la agenda, que son las propias de la comunidad. Existe por lo tanto una transferencia continua de información a lo largo de la comunidad y un intercambio de ideas y de discursos generados a partir de este sentido y responsabilidad colectivos.

La estructura del Comisariado de Bienes Comunales está integrada por un Presidente, un Secretario y un Tesorero con sus respectivos suplentes. Los cargos son honorarios y se renuevan cada tres años (Figura 29). Sus tareas específicas son administrar los recursos financieros, materiales, comunitarios así como los asuntos relacionados con las tierras y recursos comunales. Igualmente organizan las actividades que le dan mantenimiento a la tierra comunal (barbecho, construcción de cercas, limpia de terrenos, etc.) y son los encargados de dotar la tierra a un nuevo comunero. Gestionan también la apertura de fuentes de trabajo temporales y permanentes en la región a través de los proyectos productivos que promuevan las instituciones gubernamentales y rinden cuentas a la Asamblea sobre el ejercicio de todos los recursos comunitarios (financieros, humanos, materiales y naturales).

El Consejo de Vigilancia es el organismo que vigila las acciones del Comisariado y se compone de un Presidente, dos secretarios propietarios y los suplentes respectivos.

Por su parte, la Junta de Agentes Municipales trabaja con la convocatoria de las Autoridades Tradicionales y Agrarias para analizar y tomar determinaciones sobre los servicios y trabajos comunitarios.

---

<sup>13</sup> Luna, 2003, pág. 46

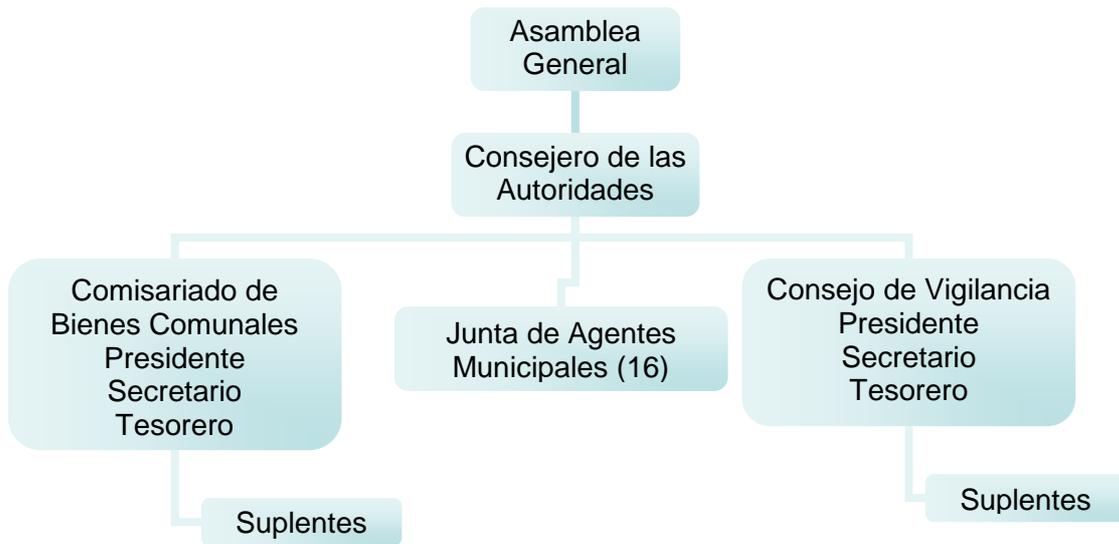


Figura 29. Organigrama del Comisariado de Bienes Comunales

Existen 16 agencias municipales que representan a cada Kiekari (agencia), enlazados con el núcleo y son los siguientes:

Figura 30. Cuadro de agencias municipales o Kiekarite de San Andrés Cohamiata

	Nombre	Topónimo Wixarika
1	San Andrés Cohamiata	Tatei Kie
2	San Miguel Huaixtita	Tateikita
3	Popotita	'I pitsapa
4	Santa Gertrudis	Karawariya
5		Tute-Yekwemama
6	Palma Chica	Manatak+ya
7	Guamuchillo	Muxurimayewe
8	Tempizque	Ter+tsita
9	Chalate	M+waxieta
10	Las Guayabas	Temurikita
11	Carrizal	Hakaretsie
12	San José	Hayukarita
13	La Laguna	Harakuna
14		Cohamiata
15	Las Pitayas	Maramanawe
16	Tierra Blanca del Chalate	Xapat+a

Fuente: Estatutos Comunales Tatei Kie (2005)

Además de que las comunidades de Guadalupe Ocotán en Nayarit, Bancos de San Hipólito y Tierra Blanca en Durango reconocen a San Andrés Cohamiata como su centro ceremonial (Figura 30).

Según el Estatuto Comunal de los Wixaritari un hombre pasa a ser comunero formal en cuanto llega a ser padre o jefe de familia aunque sea menor de edad, éste en adelante tendrá la facultad de asistir a las asambleas, si fuera mujer divorciada o madre soltera tendrá derecho a lo mismo, en caso contrario sólo colaborará con otras mujeres en trabajos de limpia de terrenos y preparación de alimentos para los peones. Sobre la extensión que un comunero puede recibir dentro de los límites del Kiekari, se indican 20m x 20m y fuera de ellos, la extensión es libre.

En caso de que algún huichol emigre hacia otras tierras y no regrese en un lapso de 3 años, se verá castigado y será considerado un desconocido para la comunidad, por lo que tendrá que ser sometido nuevamente a prueba con estancias de 3 años para recuperar sus derechos.

Además de los derechos y obligaciones de un comunero hasta aquí descritas, hay otras que se refieren a la protección de los lugares sagrados así como a la preservación de la medicina tradicional. En el primer caso, se obligan a vigilar, proteger, arreglar y renovar los lugares sagrados sean los santuarios naturales, centros ceremoniales Tukipa y familiares, así como las casas de trabajo y de mayordomos. Los Jicareros de los 10 centros ceremoniales deben llevar sus ofrendas a los cuatro puntos cardinales y a la peregrinación hacia Wirikuta y realizar la cacería según su filiación de nacimiento. Los mayordomos encargados de los santos patronos deben cuidar del Teyupanie o capilla católica y atender a los peregrinos que traen sus ofrendas.

Un apartado sobresaliente de este Estatuto es la manifestación sobre la conservación del equilibrio ecológico, sustentado con la visión y relación que mantienen con la Madre Tierra, en el sentido de considerar a todos los elementos de la geografía física, animales y plantas como parte del universo que habitan los Wixaritari. Su aniquilación, cacería indiscriminada y violación de vedas no sólo se castiga con multas y sanciones penales sino que somete a juicio moral por destruir el habitat y el soporte material de la cultura huichola.

La importancia de este estatuto comunal, es que no sólo es un conjunto de normas que regulan el acceso a la tierra y al uso y usufructo de los recursos del territorio comunal, sino que es un instrumento de legitimación de las autoridades en todos sus ámbitos, sobre todo regula las prácticas sociales, la inserción y por lo tanto la cohesión social de la comunidad al hacer partícipes a sus miembros sobre las obligaciones y derechos colectivos de la tierra pero también de las festividades.

Este documento refleja además la síntesis entre la herencia colonial y las prácticas prehispánicas de control y administración del territorio, el sistema de cargos es una adecuación realizada a partir de la implantación del sistema colonial que de manera paulatina y diferencial ocurrió en las comunidades de la sierra a partir del siglo XVII.

### **Kiekari: organización del espacio local y regional**

Las particularidades que los Wixaritari poseen en torno a la organización religiosa y social derivada de su cosmovisión nos permiten entender la definición y el alcance del término **Kiekari**. El concepto Kiekari es aplicado de manera cosmológica al espacio que puede ser habitado; coincide con la definición de espacio geográfico que concebimos en la gramática de la disciplina geográfica donde los humanos son parte indispensable en la creación de un Kiekari. Sin vida humana el espacio o la tierra no son considerados Kiekari.

Por lo tanto, el pueblo, la comunidad, la localidad son considerados Kiekari puesto que albergan la vida de un grupo humano, una organización social, política y religiosa específica. La trascendencia de este concepto va más allá de un lugar concebido para habitar, es un espacio ontológico donde se reproduce la morada de los antepasados, a gran escala el territorio habitado actualmente por el pueblo Wixarika en la Sierra Madre Occidental y determinado también por los cuatro rumbos del universo juntamente con su *axis mundi* conforman un Kiekari.

En el caso de una escala regional el núcleo y las agencias que se subordinan a él conforman un Gran Kiekari. En una escala local, el Kiekari es una agencia compuesta por un número variado de lugares constituidos a partir de aldeas familiares o Kiete.

El territorio comunal con sus 16 agencias se subdividen en dos áreas perceptibles económica y culturalmente. La primera, la región de San Andrés, se extiende entre el río Atengo o Chapalagana al este, la sierra de Santa Bárbara al oeste, el arroyo Fierros al norte y el arroyo Teqūxhie al sur. La cabecera San Andrés Cohamiata se localiza en la meseta del mismo nombre. Las localidades que conforman esta región son San Andrés, Chalate, La Laguna, Carrizal, Tierra Blanca, Las Guayabas, San José, Cohamiata y Las Pitayas y se conoce como Región Alta.

La segunda, la región de San Miguel se encuentra sobre la vertiente oriental de la sierra de los Huicholes hacia la margen derecha del río Atengo. Las localidades que la conforman son San Miguel Huaixtita, Popotita, Tempisque, Santa Gertrudis, Tute-Yekwemama, Guamuchilillo y Palma Chica, área conocida como Región Baja. (Figura 32)

Las cualidades que le dan sentido a la territorialidad Wixárika son de tipo cultural y económico, así que los valores que acentúan la importancia jerárquica de algunos lugares respecto a otros es la existencia de un centro ceremonial denominado Tukipa, los adoratorios familiares denominados Xiriki, la presencia de músicos autóctonos y la producción ganadera y artesanal. De este modo conocemos las jerarquías de cada lugar dentro de esta enorme red, que es la infraestructura del gran Kiekari.





La concentración de población en estas agencias en mayor o menor medida se atribuye a otro tipo de expectativas como los proyectos de desarrollo comunitario o asociaciones artesanales, así como a la abundancia de recursos naturales útiles para el aprovechamiento humano.

Las agencias que tienen mayor concentración de población son San Andrés Cohamiata: 415 habitantes; El Chalate: 342 habitantes; Popotita: 339 habitantes; Cienega de la Huaistita: 326 habitantes; Carrizal: 314 habitantes; San Miguel Huaistita: 311 habitantes y La Laguna: 303 habitantes.

Los poblados con menos de 250 ocupantes son Tierra Blanca con 226 habitantes; Las Guayabas: 212 habitantes; Tecolotes: 169 habitantes; Tute Yekwamama 151 habitantes; San José 138 habitantes; Guamuchillo 105 habitantes; Los Lobos 105 habitantes; Palma Chica y Tempizque con 101 habitantes.

Menos de 100 personas se hayan en Los Aires con 63 habitantes; Santa Gertrudis 60 habitantes; Las Pitayas 46 habitantes; Los Robles 44 habitantes y El Gachupin con 43 habitantes. Por lo que hay un total de 3 914 personas en el conjunto del Gran Kiekari.<sup>14</sup> (Figura 33)

En el caso de los Centros Ceremoniales Tukipa, su rango se identifica a partir del número de cargos o jicareros que posea (según las estimaciones de los informantes). De mayor rango según su número de cargos se encuentran los centros ceremoniales de San José, La Laguna, Cohamiata, San Andrés y Las Guayabas. Un grupo que puede ser intermedio se integra por San Miguel Huaixtita, Popotita y Santa Gertrudis y finalmente, las localidades de menor rango son Las Pitayas y El Chalate. (Figura 34)

Estos cargos son personificaciones de las deidades o antepasados, sean animales, elementos naturales o bufones forman un cuerpo cosmogónico de 36 entidades con atribuciones y jerarquías específicas. Estos cargos varían en número según la localidad y son personificados por los xukurikate (jicareros) quienes transmiten el sistema mediante la herencia bilateral. Estos personajes deben poseer una xukuri (jícara) y una ++ (flecha), medios con los que se relacionan con un antepasado a través de los rituales de sangre y hikuli durante cinco años. Estos cargos establecidos por los Kuxupurite que conforman a los kawiterutsiri (Consejo de Ancianos) son los que determinan los rangos culturales sobre el espacio, es decir que los lugares se clasifican según las categorías y número de cargos de un Tukipa.

Aunque la cabecera o núcleo cuenta con un Tukipa, hay diferencias importantes que es necesario señalar respecto a los Tukipa de un Kiekari. Los cargos representados no son los mismos que en los Tukipa de las agencias. En el primero se integran los de la tradición católica y los músicos, estos son el Comisario, Kalebe, Urukuakame, Yakowame, Its+wa+ya, Yurienaka, Niwetsika,

---

<sup>14</sup> Universidad de Colima, 2004, s/p.

N´ariwame, Tawesik+a, Maxakwari, Haramara, Ut+anaka, Ja´keri (1 mujer y 1 hombre), Tsauxikika, Tataye, Kuinapowame (2 hombres), Haituakame, Nauxa, Xaberero, Canarero y Paritsika.

Figura 33. Cuadro de agencias de San Andrés Cohamiata y sus respectivos Kiete o rancherías.

Área cultural	Agencia	Kiete que la integran	Rango del centro ceremonial Tukipa
Región Alta	San José	El Tesorero, El Gachupín, Huaisés (El Refugio de Abajo), Lechuguillas, El Sauz, La Bolita Jalisco.	Primero
	La Laguna	La Cueva, Metatita, Rancho del Aire, Los Ciruelos.	Primero
	Tierra Blanca del Chalate Cohamiata	Los Encinos, El Maguey, El Zapote.	Primero
	San Andrés	La Mesa, Tonalisco, Pasta Zootecnia.	Primero
	Las Guayabas	La Mojonera, El Zapato, Topolobampo, La Laguna	Primero
	El Chalate	Codorniz, Los Encinos, Los Montes, Los Pinos, El Huarache.	Tercero
	Las Pitayas	Los Aires, Los Arcos, Corrales de Piedra,	Tercero
	Carrizal	Ara Rapa (El Arado), Acatita, Santa Clara, San Nicolás, Tierra Colorada, Mesa de los Pobres, El Bajío, Campamento, Garza Parada.	
Región Baja	San Miguel Huaixtita	El Roble, La Laguna, Los Quesos, La Ciénega de Huastita, Tecolote, Los Robles.	Segundo
	Popotita	Tierra Colorada, La Nariz, San Luisito, El Limón, Peñasco, San Juan.	Segundo
	Santa Gertrudis	Las Tapias, Los Lobos, Los Pinos	Segundo
	Guamuchilillo	Mojonera de Los Leones, El Metate.	
	Tempizque o Las Latas	135 familias	
	Tute-Yekwemama	Los Hongos, Los Espejos, El Sapo, Huizaches, Agua Caliente, Zalatlillo.	
	Palma Chica	El Espejo, Santa Gertrudis	

También el Tukipa es considerado un gran recinto político y cultural puesto que ahí se reúnen los xukuritake y los kawiterutsiri (jicareros y consejo de ancianos) quienes nombran a las autoridades del sistema de cargos tradicional; los

hikuritamete (peyoteros) que más tarde son peregrinos en la peregrinación hacia San Luis Potosí y que representan al conjunto de los 10 Tukipas.

En el segundo, se realizan las fiestas tipo Neixa (danza) en su patio; los cargos son ostentados por los hikuritamete (peyoteros) quienes organizan y participan en la peregrinación a San Luis Potosí, mediante lo cual y después de cinco años de realizarla habrán alcanzado el grado de mara´akate. La fila de estos peregrinos está compuesta a manera de las jerarquías de los peregrinos originales o antepasados del Tukipa.

Así como el Tukipa está integrado por una organización social específica, arquitectónicamente se organiza a manera que representa el cosmos con sus cinco rumbos geográficos, tanto en su interior como al exterior. Sus estructuras han sido estudiadas por Arturo Gutiérrez (2002).

El pensamiento cosmogónico huichol se erige en concordancia con el origen del cosmos, la casa como tal es equiparable a un templo, por lo que este principio puede ser repetido en la visión Wixarika: al igual que un Kiekari es la morada de los humanos, un Tukipa es la morada de los antepasados, por lo que hay semejanzas en cuanto a su emplazamiento: un patio central cuyo punto al centro alberga una escultura de Tatewari, el dios del Fuego; una cocina y habitaciones rectangulares construidas con adobe o piedra y lodo y pequeños adoratorios Xirikite pero con dirección fija hacia el oriente.

A partir de estos lazos rituales y representaciones del espacio en todo el Gran Kierari, identificamos que la territorialidad se crea a partir de una infraestructura determinada por nodos que podemos llamar geosímbolos y que todos tienen jerarquías que expresan su sitio dentro de cada sub-conjunto o Kiekari. Es decir, no sólo existe un gran corazón cultural, un centro político y administrativo básico, sino varios corazones culturales pero que tienen una escala local, que regula las participaciones sociales, culturales y política de otras unidades menores (Kiete). Aunque el rasgo particular de cada Kiekari sea la ubicación de un centro ceremonial, estos nodos son la representación local del gran corazón cultural de toda la región occidental.

Algunos Kiekarite tienden a fragmentarse al ser inhabitados por largo tiempo, o por conflictos agrarios como Tierra Blanca; en otros casos sus Kiete son abandonados temporalmente por diversos factores: a causa de la migración estacional que practican los huicholes desde tiempos prehispánicos, por cuestiones de accesibilidad hacia los centros ceremoniales, por carencia de recursos útiles para su sustento como el agua y en parte porque los huicholes aún practican esta movilidad que caracteriza a los pueblos seminómadas del norte de México<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Los huicholes descendientes de la lengua yuto-azteca pertenecen a los grupos de cazadores y recolectores que habitaron la región transfronteriza de Mesoamérica y Oasisamérica. Ver cap. 3, fig. 1.

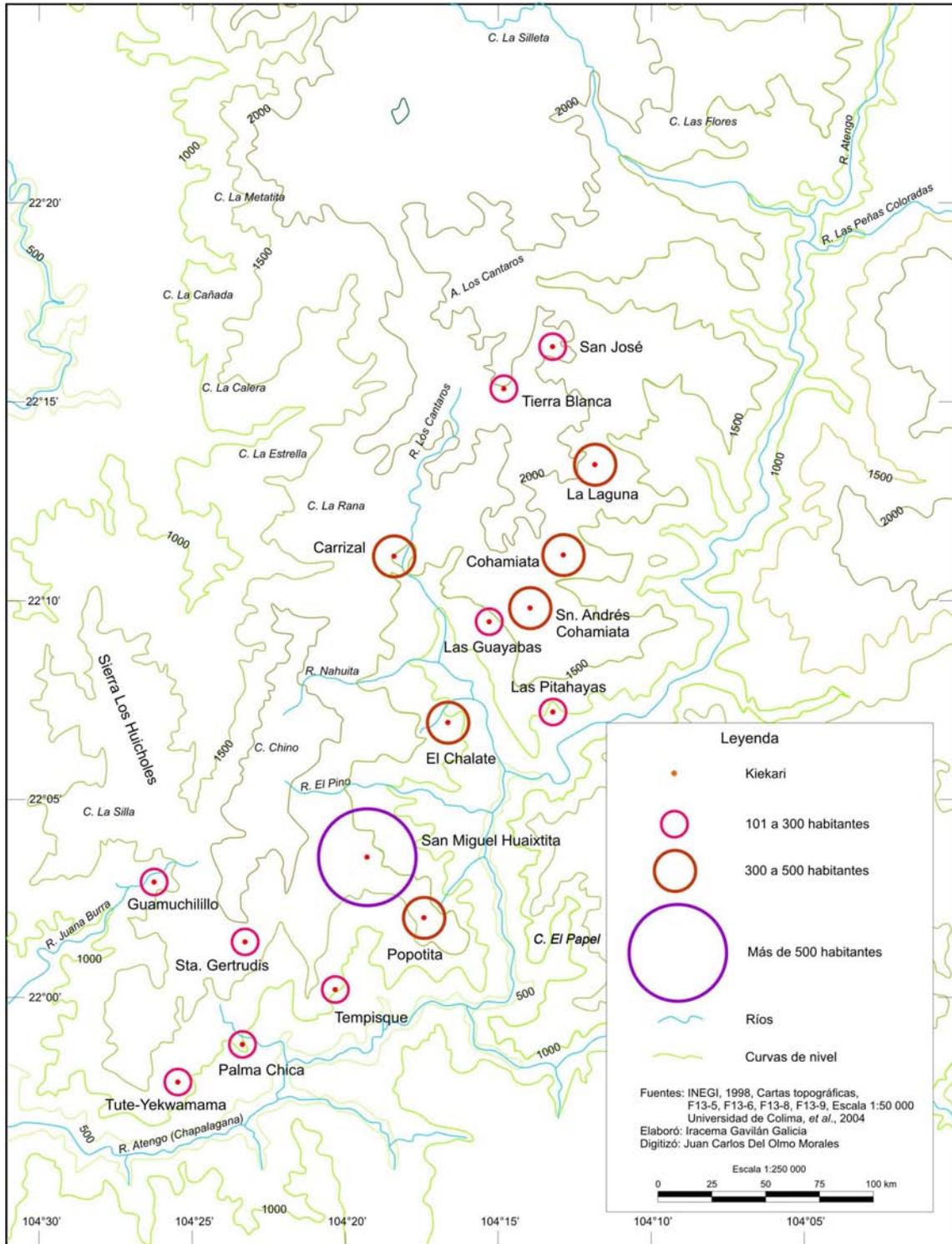


Figura 34. Mapa de concentración de la población en San Andrés Cohamiata

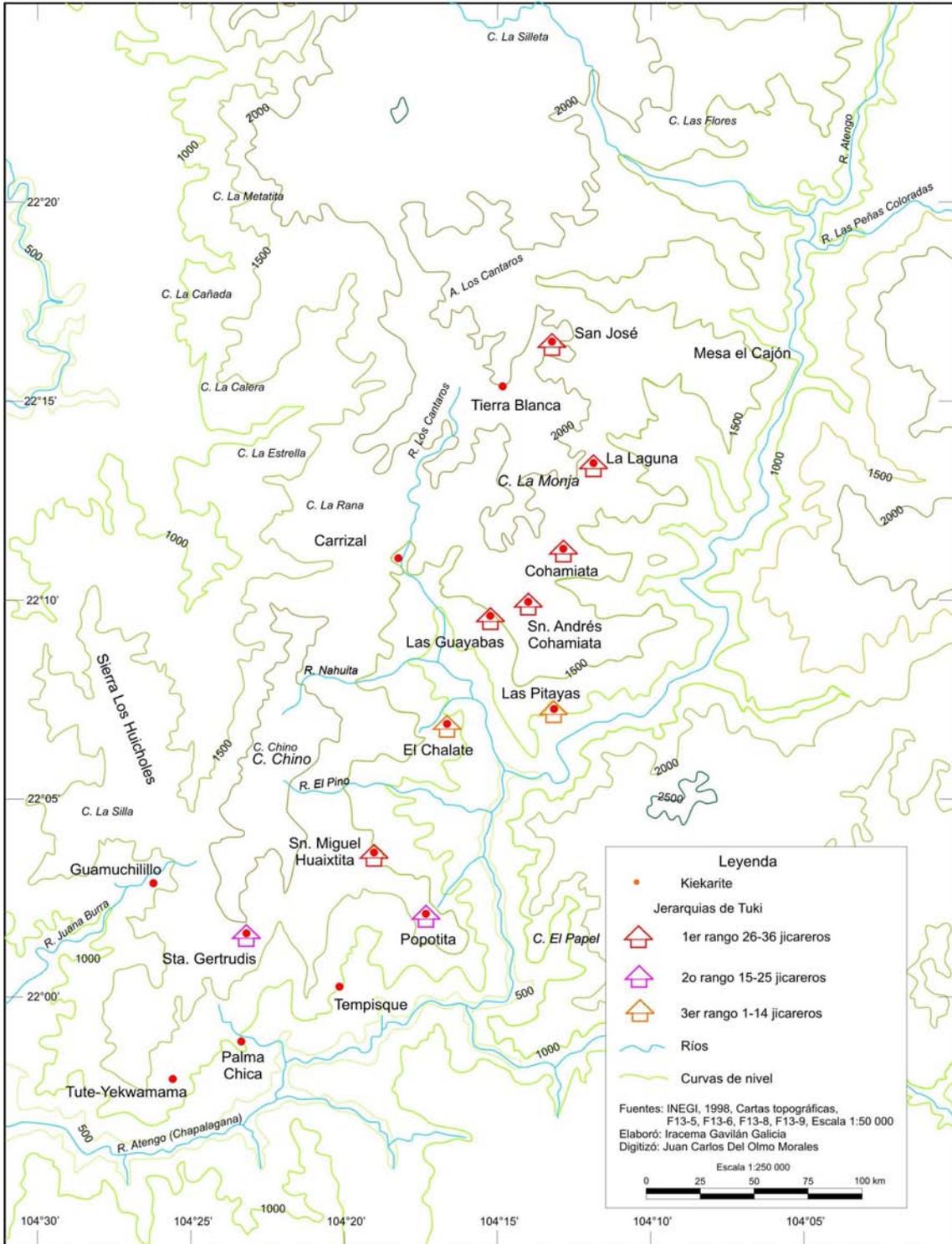


Figura 35. Mapa de los centros ceremoniales según rangos culturales

En cambio, otros Kiekarite son creados estratégicamente para defender el territorio y vigilar las mojoneras que delimitan el territorio comunal, como es el caso de Guamuchillo, Tute-Yekwamama, y Tempisque, los dos últimos localizados en los extremos sur poniente de la región y colindantes con el estado de Nayarit.

### **Kie: organización del espacio parental**

Existe una unidad menor además del núcleo y el Kiekari: el Kie o rancho. Consiste en una serie de habitaciones agrupadas alrededor de un patio con un adoratorio denominado Xiriki. El coamil puede estar cerca o relativamente lejano al emplazamiento. Un Kie siempre mantiene alianzas cooperativas con otros que se distribuyen a lo largo del territorio de la comunidad, pero siempre guardan correspondencia con un Kie principal que en este caso llamamos Kiekari (localidad, comunidad) a través del Tukipa (cuidado de jícaras que lo representan).

Esta localidad fundamentalmente debe su importancia a la residencia de un ukiyari, ukiratsi o Kiekame (anciano jefe de familia). Sus hijos casados hombres, mujeres y yernos son los que heredan las responsabilidades rituales respecto al Tukipa que les corresponde y al mantenimiento del Xiriki, por lo que según las jícaras representadas se mantienen las jerarquías rituales y a su vez espaciales puesto que los miembros del Tukipa representan a un Xiriki y automáticamente al Kie del que provienen. De esta forma, se van integrando conjuntos de Kiete (pl. de Kie) compuestos por parientes patrilaterales subordinados a un mismo Tukipa.

El patrón espacial de asentamiento es de “rancherías dispersas”, típico de los grupos semi-nómadas del Occidente de México que aunque bajo esta modalidad permite el aprovechamiento de diversos entornos y de temporal según la conveniencia de los Wixaritari. (Veáse Figura 32)

Por otra parte, la legitimación de la ocupación territorial histórica de este tipo también es de orden cosmológico, ya que sucede que socialmente las familias que componen cada uno de estos Kiete, son integrantes o parientes de un jefe de familia, del cual se van tejiendo lazos similares a las guías o enredaderas (nanayari) hasta constituir un núcleo que puede darle el estatus de Tukipa.

Antes tendrían que reconocer su subordinación precisamente con la pertenencia a dicho conjunto y con la realización de un ritual que “registra” el nuevo Kie según un “préstamo” para trasladar fuego a la hoguera ceremonial del Xiriki proveniente de la hoguera de Tatewari, el Abuelo Fuego del Tukipa. Este proceso reproductivo de los Kiete además de perpetuar el linaje familiar cimenta el arraigo sobre el espacio gracias a estos conceptos simbólicos de raíz y fuego.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Liffman, 2005, págs.50-55

En un Kie se realizan las actividades básicas de subsistencia puesto que se organizan para cooperar en el trabajo comunitario cotidiano como el desmonte o construcción de cercas, así como el mantenimiento y renovación de un Xiriki. Para la ritualidad, las familias que pertenecen a determinado Xiriki son representadas mediante los niwetsika (atados de mazorcas), es decir a Tatei Niwetsika, la diosa del maíz, las esposas y la familia de un hombre, esto quiere decir que un hombre tiene responsabilidad rituales con el Xiriki de cada una de sus esposas si es el caso y además con el Xiriki que le fue heredado de sus padres. Como vemos, las relaciones sociales son determinadas por la ritualidad que se debe ejercer en cada adoratorio Xiriki parental.

Las características rituales de un Xiriki son el simbolismo respecto a “graneros sagrados”, ya que los antepasados se representan en una envoltura de tela amarrada a una flecha ritual que contiene un cristal de cuarzo denominado +r+kame. Igualmente los mara’akate ancianos considerados antepasados se simbolizan a sí mismos en forma de una pequeña piedra cristalina.<sup>17</sup>

El Xiriki como estructura arquitectónica dentro de un Kie (rancho), va orientado hacia el oriente cuya puerta apunta hacia el poniente y los objetos sagrados se ubican en correspondencia con el amanecer.

En el caso del adoratorio Xiriki prevalece el culto a las diosas Niwetsika y no hay cultos iniciáticos pero pueden realizarse las fiestas de tipo Neixa. Además se encuentran los instrumentos vinculantes hacia el núcleo y hacia el Tukipa. Primeramente, en algunas ocasiones los santos e imágenes del teyupani (que sólo existen en el núcleo) son tomados prestados por los miembros del adoratorio para celebrar alguna fiesta, así tanto los santitos como las diosas del maíz (representadas también en el teyupani) son entidades sagradas en el Xiriki.

Por otro lado, la xukuri (jícara) que portan algunos miembros del Kie representa al Xiriki y el valor que éste tiene en relación con otro, pero además la deidad que personifica tiene un lugar determinado en el Tukipa y en la fila de sus peregrinos, razón por la que este sistema de cargos en el Tukipa se hereda de padres a hijos, pero no es el caso de un Kie, sino que los cargos dependen del alcance de ciertas relaciones de poder o alianzas entre los diferentes ancianos del Tukipa. Este es el proceso mediante el cual se integra la red de parentesco extenso entre el Xiriki con algún Tukipa del Gran Kiekari, de esta manera se crean las relaciones núcleo-Kie y Kiekari-Kie, relaciones que pueden ser contradictorias pero complementarias como el principio de opuestos complementarios que rige la cosmovisión de este pueblo.

En síntesis, el centro ceremonial el kaliwey o Tukipa, el centro ceremonial Tukipa y el Xiriki son otra manera de representación espacial, son referencias de los kakauyaris geográficos y son considerados de la misma manera,

---

<sup>17</sup> *Idem*

recintos sagrados sólo que a escalas según el núcleo, las agencias y las rancherías, imperativos comunales de organización y apropiación del espacio Wixarika.

Pese a estas escalas, es en esta última que los imperativos de la comunidad se llevan a cabo con mayor fidelidad, apegados a los Estatutos Comunales Tatei Kie (2005). Aquí se practica el cooperativismo, es decir la participación en las actividades de poder, trabajo, fiesta y la relación con el territorio, que bien podría denominarse “comunalidad” ya que se tiene la voluntad de ser individual pero perteneciente a una colectividad.

A esta escala también se identifica la construcción social de la propiedad comunal, las familias organizan su espacio parental, lo enriquecen con los saberes, con ideales pero también con trabajo y compartencia, comprendida como una vía de respeto, entrega y concordancia donde hay intercambio de energía, capacidad e información, aquí se crean los ideales para transformar y crear al mundo.<sup>18</sup>

### **3.3. Naturaleza y cultura de un espacio sagrado**

#### **Apropiación y uso del espacio**

Los habitantes de TateiKie identifican dos grandes regiones diferenciadas física y culturalmente, en las cuales el aprovechamiento de los recursos naturales que los distintos entornos les proporcionan, se abren en una gama diversa.

De esta forma, las actividades productivas más importantes de la región alta son la explotación forestal, la agricultura y la ganadería y en menor grado de autoconsumo, la pesca. Por el contrario, en la región baja los recursos naturales escasean debido al relieve agreste, aunque existen bosques de pino y pino-encino y se practica la ganadería extensiva y por ende la agricultura en menores extensiones superficiales, también se aprovecha la corriente del Río Chapalangana o Atengo y sus afluentes.

Aunque se reconoce esta diversificación regional en cuanto a actividades económicas, en general la economía de los Wixaritari está sustentada en tres actividades fundamentales que son la agricultura de autoconsumo, la ganadería extensiva y la elaboración de artesanías. En menor grado y dependiendo de las necesidades particulares, la explotación forestal.

#### **Agricultura**

Los productos agrícolas son maíz, frijol, calabaza y amaranto que se cultivan en dos sistemas de cultivo temporal: barbecho y coamil. El cultivo de barbecho se realiza sobre terrenos planos utilizando arado de madera con reja movido

---

<sup>18</sup> Luna, 2003, págs. 40-60.

por mulas. El sistema de coamil se cultiva sobre laderas peligrosas con pendientes pronunciadas, se utiliza el bastón sembrador o coa utilizando únicamente la energía humana. Es una variante del sistema de roza-tumba-quema desmontando sobre todo los terrenos de encinares. Ambos sistemas dependen de las lluvias que caen de junio a septiembre. Para fertilizar utilizan urea, fósforo y otros. Los cultivos asociados al maíz, frijol y calabaza se dan sobre todo en coamil. En el Gran Kiekari la superficie se destina mayormente a la siembra por coamil, ésta fue de 891 hectáreas y 238 hectáreas para barbecho.<sup>19</sup>

Los huicholes siembran seis variedades de maíz que son: Youavi-azul; Tarrawime-Amarillo, Yutma-café rojizo, Shiwime-blanco manchado o pitiado, Yakuri-amarillo, Mepume-blanco. El frijol también tiene 10 variantes, aunque sólo tres tienen nombre: Kwarramume-como higuera; Wamurishi-parecido al garbancillo; Maxakwitaya-como excremento de venado. La calabaza se siembra entre la milpa con el frijol y hay de dos tipos: de guía (semilla grande) y de mata (pequeña e introducida).

La agricultura es una actividad fundamental para la sobrevivencia de los Wixaritari, pero además es una práctica relacionada con su cosmogonía y el orden social y religioso que se deriva de ésta.

El ciclo agrícola corresponde a actividades específicas de un calendario ritual anual determinado por la época de lluvias y de secas. La primera es un tiempo relacionado con la presencia de deidades femeninas y a la vez vinculadas con el amanecer y la luz, las celebraciones de este tiempo corresponden a los centros ceremoniales Tukipa. La segunda está relacionada con un tiempo de oscuridad, caos y con deidades masculinas y las fiestas se realizan en el núcleo o cabecera y en los diferentes Kietes.

Las actividades primordiales son la limpia del coamil, la siembra y la recolección de los primeros frutos, por lo que las fiestas respectivas de importancia en este calendario son Hikuli Neixa, Namawita Neixa y Tatei Neixa.

Como no está entre nuestros objetivos realizar descripciones de estas celebraciones, únicamente nos enfocamos a mencionar ciertas particularidades. Se realizan con la presencia de los Mara'kames o cantadores quienes narran o cantan tres mitologías diferentes según el centro ceremonial : el primer labrador Watakame con Takutsi Nakawe y el diluvio; sobre la búsqueda de la luz por las deidades y tercero, la existencia de cristo, el manejo del ganado y del dinero y los conflictos entre mestizos ricos y wixaritari pobres.

---

<sup>19</sup> EMIRN, 1994/CIA, 96/97 citado en Barrera, 2004, pág. 243.

Figura 36. Cuadro de tres Kawitus festivos de los centros ceremoniales.

<b>Los kawitus</b>			
	<i>Xiriki</i>	<i>Tukipa</i>	<i>cabecera</i>
Kawitu de	Watakame, Takutsi y el diluvio	La primera peregrinación a Wirikuta	Xaturi (cristo)
Origen de	El maíz, Los seres humanos, El Xiriki	La luna, las estrellas, el fuego, el sol, el peyote, los dioses, el Tukipa	El ganado, las herramientas de metal, el dinero, los santos, el teyupani
Recitado en	El patio del Tukipa	En el interior del Tukipa	Semana santa: Casa Fuerte, Cambio de varas: Xiriki donde "nació" la vara
	Cantado	Cantado	narrado

Fuente: Neurath, 2002, pág. 158

Las prácticas agrícolas por sí mismas son consideradas actividades rituales así como el área que ocupa un coamil es considerada sagrada. En los Kiete o ranchos, los coamiles son áreas que pueden estar cerca o lejos de las habitaciones y en el centro ceremonial Tukipa estas áreas se encuentran circundando los Xirikite que representan los cuatro rumbos del universo cosmogónico.

Según lo anterior, el wixarika no siembra más de lo que necesita para su consumo, considerando que gran parte del producto es utilizado en las fiestas en forma de tamales, tejuino y tortillas. Por lo que únicamente durante los tres primeros meses de cosecha una familia se puede alimentar, después habrá que abastecerse de maseca para superar el déficit alimentario.<sup>20</sup> Debido a estas prácticas de subsistencia no es fácil contabilizar las proporciones de los productos agrícolas que son destinados para la alimentación, el forraje de ganado o la cría de animales domésticos.

<sup>20</sup> Los huicholes son el último eslabón de la cadena de comercialización del maíz en Jalisco. Los principales municipios productores de maíz son Etzatlán, Zapotlán del Rey, Tala e Ixtlahuacán del Río, sus ejidatarios y pequeños propietarios venden sus granos a intermediarios o compradores directos como Minsa, Comagro, Maseca o Cargill. Los puntos de compra se localizan en San Martín de Hidalgo, Crucero de Santa María, Cocula y Ameca. De esta manera, Maseca transforma el grano en harina y abastece a las comunidades rurales de Jalisco vía terrestre. CELSO, 2001, pp. 159-173.

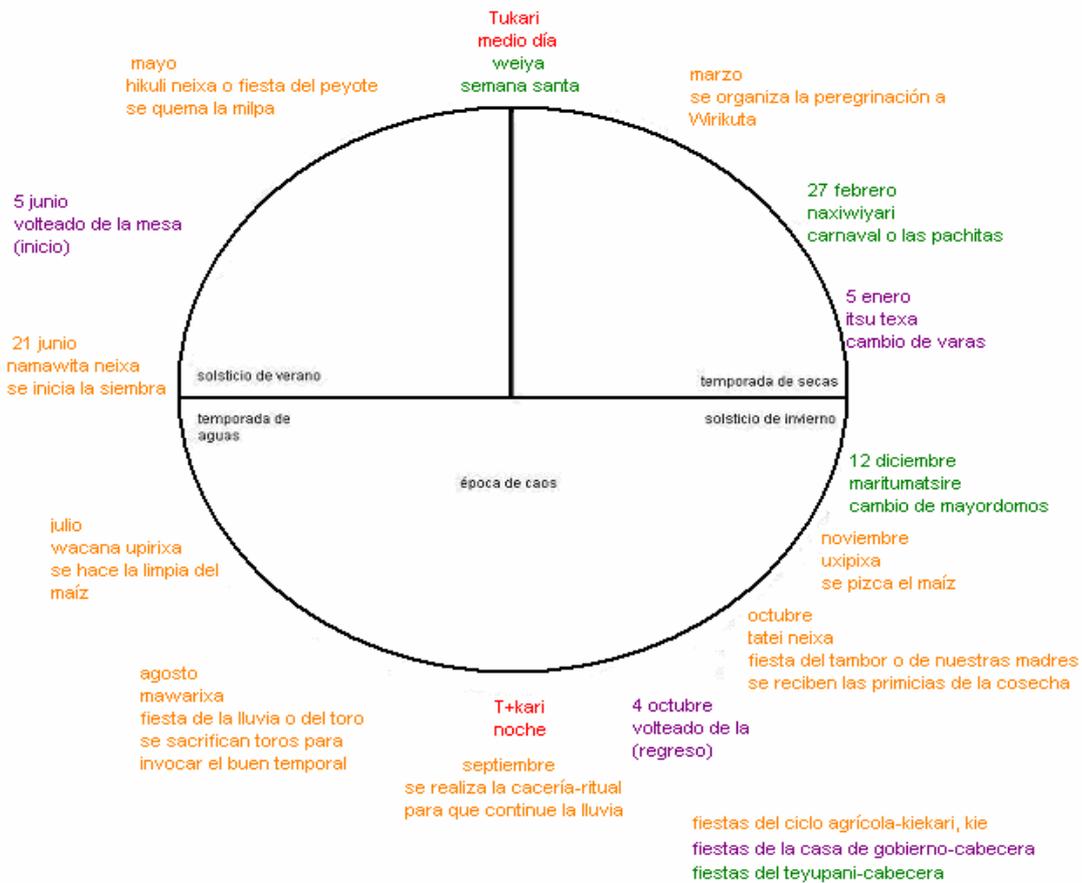


Figura 37. Diagrama del calendario ritual agrícola de San Andrés Cohamiata, Tatei Kie, 2007.

En el Gran Kiekari sólo se aprovechan 784 hectáreas de las 74,940 hectáreas de la superficie total, éstas corresponden a zonas cerriles, cañadas y planicies distribuidas en el territorio que ocupan 21 localidades principales bajo responsabilidad de unos 710 productores agrícolas.<sup>21</sup> El mayor número de productores certificados se encuentra en Tierra Blanca (73), seguido de Popotita (65), El Chalate (63), Tute-Yekwemama (58), La Laguna (56), Las Pitayas (51). Las localidades que cuentan con menos de 20 productores son Guamuchilillo (17), San José (17), Sta. Gertrudis (15) y menos de diez productores El Gachupin (9) Las Guayabas (10).<sup>22</sup> (Figura 38)

El rendimiento aproximado es de 650 Kg. por hectárea, esto quiere decir que hay un rendimiento menor al 50% de la media nacional. También es insuficiente la tecnología y los insumos para una producción próspera pero pensemos que el sistema de producción actual de alguna manera impide el desgaste del suelo y por otro lado, existe otra alternativa de alimentación como la maseca.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> CIA, 1996 citado en Barrera, 2004, pág. 242.

<sup>22</sup> Universidad de Colima, 1995, s/p

<sup>23</sup> La tecnología a la que nos referimos implica insumos como fertilizantes, insecticidas, herbicidas, así como asesoría técnica para su aplicación, obras hidráulicas para captura y riego e infraestructura para el desarrollo de esta actividad.

## La ganadería extensiva

Como no se puede cuantificar la proporción de superficie destinada a esta actividad, por lo menos se puede aseverar que para aquellos Wixaritari que poseen ganado, ésta se convierte en una actividad altamente lucrativa. Otros venden su ganado en ocasiones de dificultades económicas, para solventar un viaje o para reinvertirlo en insumos para la elaboración de artesanías como la chaquiras, hilo y manta para bordar. También un gran número de cabezas de ganado son sacrificadas en los rituales, especialmente durante la Semana Santa, incluso pueden llegar a sacrificarse alrededor de 30 toros en estas festividades.

Para el año de 1996, un censo levantado en el núcleo agrario de San Andrés Cohamiata, produjo la siguiente información:<sup>24</sup>

Figura 39. Cuadro de censo ganadero de Tatei Kie.

Tipo de ganado	Unidades
bovino	3 398
ovicaprinos	2 083
porcinos	1 109
equinos	1 938
aves	4 072
otros	24
<b>Total</b>	<b>10 558</b>

Para este mismo año, el número de productores de ganado era de 658 personas. Esta actividad como no es de carácter industrial carece del apoyo financiero para su mantención por lo que las reses son de baja calidad, además de que sus productos no se utilizan según la diversidad gastronómica de los mestizos como la leche, la mantequilla o el requesón y al consumir su carne tampoco se varía en los cortes y manera de cocinarlo.

Otros problemas que achacan esta actividad son las enfermedades del ganado y la falta de medicamentos para tratarlas, desaprovechamiento real de los forrajes regionales y los conflictos entre grupos diversos por invasión de terrenos, utilización clandestina de agostaderos y el robo de animales.

## La artesanía

A partir del auge que tuvieron algunos huicholes por su aparición en los medios televisivos e impresos, la creatividad de este grupo ha sido fuertemente demandada. Hace todavía 10 años sólo se conocían a unos cuantos “artistas” como Vicente Carrillo o José Benitez, quienes han podido llevar la expresión plástica fuera del país rumbo a Estados Unidos y Europa.

---

<sup>24</sup> EMIRN 1994, CIA, 1995/96 citado en Universidad de Colima, 2004, s/p.

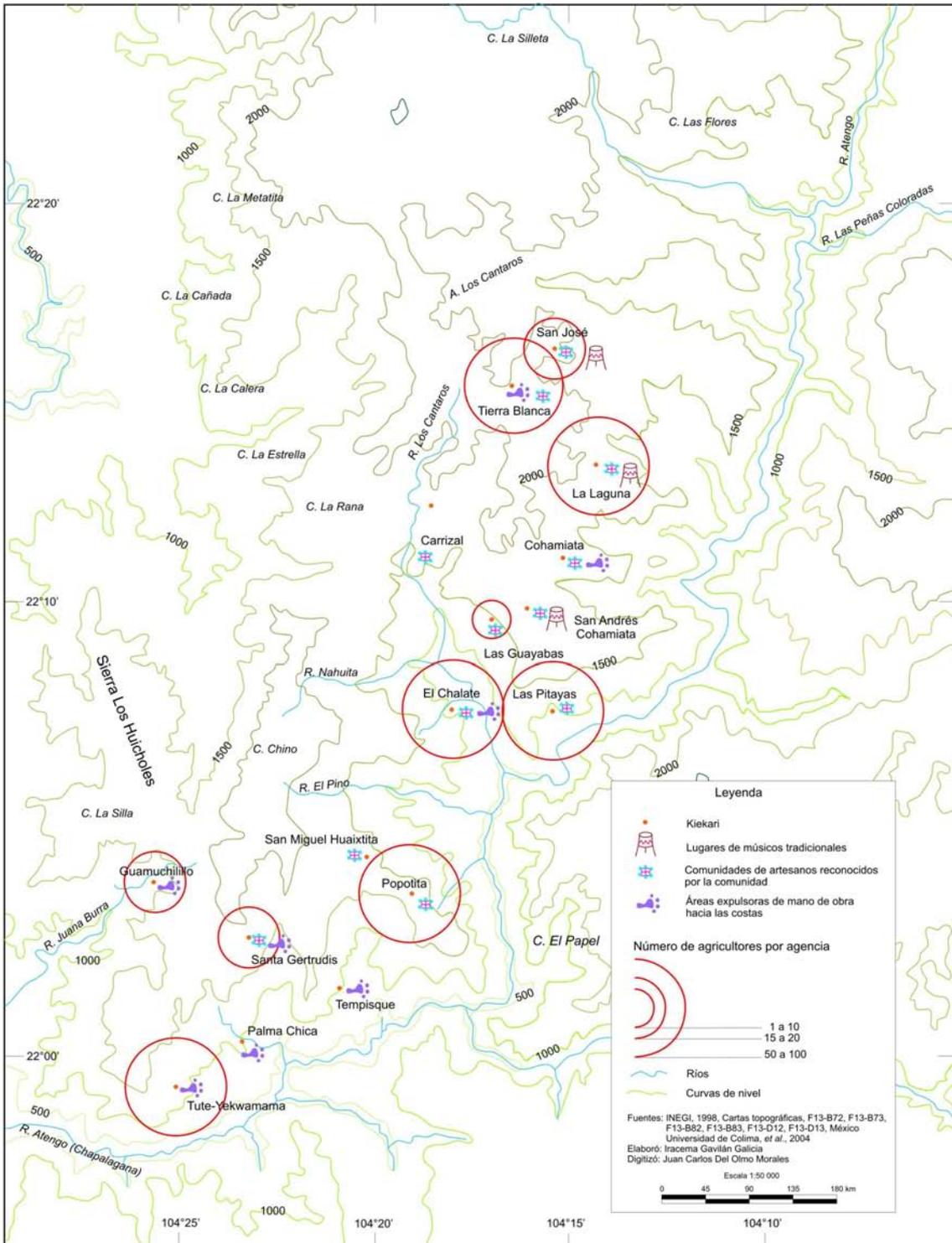


Figura 38. Mapa de las prácticas culturales y materiales del espacio en San Andrés Cohamiata

Hoy día, no se requiere ser famoso ni haber aparecido en la televisión para llevar la artesanía fuera de las comunidades huicholas. Las mujeres y hombres participan activamente en esta actividad gracias a los Fondos Regionales de Solidaridad que otorga la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Este organismo gubernamental proporciona ciertas cantidades a un grupo organizado de huicholes quienes administran y controlan los recursos para comprar el material como la chaquira, hilo e instrumentos de corte y cera. Después este grupo se encarga de elaborar la cantidad de objetos establecidos y así salen a comerciar con ellos fuera del estado de Jalisco, lo que permite recuperar la inversión y crear un fondo que a su vez será duplicado bajo el mismo mecanismo.

Algunos Wixaritari que se dedican a la artesanía prefieren salir sólo por temporadas y a lugares específicos para vender sus materiales, los lugares más concurridos por estos comerciantes son Monterrey, Los Cabos, Puerto Vallarta, Guadalajara, Ixtapa Zihuatanejo, Tepic, Pátzcuaro, Distrito Federal, Real de Catorce, Cancún, Playa del Carmen y otros pocos llegan a estar en Estados Unidos o Europa mediante eventos organizados por la CDI y por organizaciones no gubernamentales y otras instituciones de la Unión Europea. Por el contrario, los artistas más reconocidos se encuentran en las localidades de San José, San Andrés, San Miguel Huaxtita y Popotita. (Veáse Figura 38)

Cabe hacer mención que hay diferencias sustantivas en la producción artesanal de objetos que son considerados rituales (como las jícaras y los morrales) y los que son comerciales. En los primeros influyen mucho los colores, los motivos y la dedicación, es decir importa qué deidad será motivo de ofrenda. En los segundos, la plástica no es menos elaborada pero si carecen de este sentido ritual y simbólico que puede tener un instrumento como “vaso comunicante”.

Una de las materias primas básicas en las artesanías de huicholes es la chaquira o kuka (huichol), con ella se decoran jícaras, alajeros, figuras zoomorfas y cuadros; también se elaboran aretes, dijes, pulseras, collares, broches y monederos. Estas diminutas cuentas sustituyeron a las conchas, caracoles, cristales y piedras preciosas que los artesanos prehispánicos utilizaban para adornar su ropaje. Los huicholes ya la utilizaban para adornar sus cuencos o jícaras, tal como lo observo el explorador noruego Kart Lumholtz en 1904.<sup>25</sup>

Y aunque se desconoce la fecha exacta de su introducción en México, se sabe que los colonos españoles del siglo XVII la recibían por medio de los embarques del galeón de Manila procedente de la India. La chaquira se importaba desde Checoslovaquia, Austria e Italia y su puerto de entrada era Veracruz. Debido al atractivo visual de su presentación diminuta y multicolor, en cuentas o canutillos, era exhibida en las ferias de Acapulco, Tepic, Saltillo y Xalapa. De tal manera, que primeramente la chaquira fue un objeto suntuoso

---

<sup>25</sup> Lumholtz (1986 [1900 y 1904], pp. 225-234) citado en Kindl, 2003, pág. 72

para las elites de aquella época y a través de la servidumbre llegó a la población originaria; por ello la emplearon en el diseño y adorno de instrumentos ornamentales, rituales e indumentaria. Su uso se ha diversificado lo cual permite identificar técnicas precisas de cocido, tejido y pepenado para cada pueblo que la ha adoptado, siendo en los estados del Occidente como Coahuila, Chihuahua, Baja California, Nayarit, Jalisco, Michoacán, Guerrero y Oaxaca, donde su uso tiene mayor relevancia.<sup>26</sup>

Los huicholes, adquieren la *kuka* en los centros urbanos regionales como Mezquitic, Guadalajara o Tepic, pero proviene principalmente de puntos europeos de venta, principalmente de la República Checa y Murano, Italia. Su uso ha trascendido la esfera de la materialidad, ya que se le han atribuido significados especiales como el de la vida y de la purificación al ser comparadas con gotitas de agua.<sup>27</sup>

Otra materia prima elemental, es la cera de campeche, que fue introducida por los misioneros franciscanos a la sierra. También existe la cera de abeja, cuya recolección se realiza de manera artesanal producto de las abejas yanamere, de tamaño pequeño como el de una mosca. La cera o *xirika* (huichol) se emplea para “pegar” las cuentas de chaquira en las jícaras, en las figuras de madera y en los cuadros; también con ella se manufacturan velas.<sup>28</sup> Los huicholes la compran en los centros urbanos regionales al igual que la chaquira, el estambre y las herramientas de corte.

Otros artículos que diseñan los artesanos, son los coloridos bordados que destacan en las faldas, blusas y vestimenta los cuales pueden ser apreciados en muñecas con prendas miniatura. Los morrales tejidos en telar de cintura también son cotizados a precios altos aún más los de hilos de “madeja”, que pueden ser de dos mil pesos. De todos estos artículos, los que tienen mayor demanda son los famosos cuadros de estambre o de chaquira que son una representación artística de la cosmogonía Wixarika. Con ello comprobamos que esta Nación posee cualidades plásticas invaluable y sumamente creativas que se remiten a los iconos y símbolos que explican su existencia y su relación con sus deidades.

Si bien esta actividad es altamente lucrativa cuando se comercia fuera de su lugar de manufactura, forma parte del ciclo ritual al tomarse los ingresos e invertirse en las fiestas del calendario agrícola.

### **Los flujos migratorios y la búsqueda de otras perspectivas económicas**

Se ha documentado a lo largo de la historia de los Wixaritari, que practicaban la migración estacional o temporal en la época prehispánica. Una de las razones era precisamente bajar a las salinas de la costa para atravesar nuevamente gran parte del occidente y noreste de México, llevaban consigo además de la

---

<sup>26</sup> Romero, 1996, s/n

<sup>27</sup> Kindl, 2003, pp. 70-72

<sup>28</sup> *idem*

sal, plumas, piedras preciosas y el preciado peyote muy común entre los grupos seminómadas de la región.

Actualmente, los huicholes siguen practicando esta actividad con la necesidad de obtener ingresos extra para la manutención familiar y a causa de la escasez de lluvias y por lo tanto de alimentos. Bajan a las costas, rumbo a los municipios de Santiago y Ruíz así como Tepic en Nayarit; también se desplazan a la ciudad de Guadalajara y de ahí a los estados de Zacatecas, Sinaloa, Sonora e incluso Nuevo León. Se emplean como jornaleros agrícolas en los campos de tabaco y algodón; en los servicios; en el comercio informal y como mano de obra en las empresas agroexportadoras. El tiempo que permanecen fuera de sus comunidades oscila entre 1 y cuatro meses, algunos huicholes regresan para realizar las fiestas y otros, al encontrar mejores condiciones de vida ya ni siquiera regresan. Las localidades cuya tradición expulsora es conocida son los de la Región Baja, con un mayor flujo Tempizque, Los Lobos, Guamuchillo, Palma Chica, Tute-Yekwemama y algunos de la Región Alta con menor flujo como El Chalate, Tierra Blanca del Chalate y Cohamiata. (Veáse Figura 38)

Si bien no se tiene un conteo sobre la cantidad de personas que salen de los lugares de origen, encontramos que en los lugares de destino y para los años de 1995 y 1996, había migrado el siguiente número de huicholes desde San Andrés: Tepic 110 personas; Guadalajara 4 personas; México 1 persona; Zacatecas 4 personas.<sup>29</sup>

Sin embargo, hay familias completas que migran hacia Tepic o Guadalajara donde se asientan de manera permanente, la consecuencia es que pierden los derechos como comuneros pero sobre todo van perdiendo paulatinamente su identidad cultural y su pertenencia a una comunidad, ya que muchos de ellos ni siquiera regresan en la época festiva.

Muchas de estas familias sin embargo han logrado reproducir el sistema cultural fuera del territorio serrano y se han apropiado de los espacios urbanos formando conglomerados, un ejemplo es la colonia Zitacua en Tepic que cuenta con un centro ceremonial.

Un aspecto similar ocurre con los emigrantes hacia Estados Unidos, donde los Wixaritari originarios del municipio de Huejuquilla (en su mayor parte) han formado una comunidad transnacional en Chicago.<sup>30</sup> Si bien en San Andrés Cohamiata este tipo de migración es nula o no se identifica en número, se sabe que las razones por las cuales los huicholes migran hacia el exterior dependen fuertemente de los conflictos agrarios por despojos y la carencia de tierras, la baja en los precios de los productos comerciales como el café, el tabaco, la naranja o el azúcar que suelen ser productos cultivables en las regiones de

---

<sup>29</sup> EMIRN/94, CIA 95/96 citado en Universidad de Colima, 2004, s/p.

<sup>30</sup> Zamudio, 2001, s/n

labor temporal. Otros polos receptores de migrantes huicholes son Nueva York, Los Angeles y Florida.<sup>31</sup>

### **Los desafíos de la vida moderna**

La cultura es un sistema que se encuentra en constante definición, los pueblos tienden a imponer su cultura o viceversa, son vulnerables ante una cultura dominante. En el caso del pueblo Wixarika, ha habido un replanteamiento en el conjunto de sus instituciones comunitarias durante la última década, cuando en 1995 logran plasmar esta visión en su Estatuto Comunal.

El documento es un instrumento jurídico muy importante que regula y legitima la existencia del sistema de cargos de Tatei Kie, defiende la soberanía y jurisdicción del territorio legal, describe los derechos de los tateiKietanaka (población originaria de San Andrés Cohamiata) y de los tateiKietari (migrantes huicholes que viven y trabajan fuera de su comunidad) sobre el uso y usufructo de los recursos comunitarios. Pero sobre todo refleja las nuevas posturas sobre los derechos humanos, defiende los derechos de las mujeres como la opción a tener el número de hijos deseados, el control de la natalidad y la oportunidad a continuar sus estudios. A los niños también se les consideran sus derechos, a una buena alimentación, a una buena calidad de vida, así como derecho a los servicios médicos y de educación.

Cabe resaltar que uno de los parámetros más controvertidos es la prohibición a la bigamia y poligamia cuando en la tradición prehispánica y según los ancianos permitían estas prácticas como una reproducción de la numerialia mitológica (Tatei Niwetsika y las 5 esposas del hombre). Esto quiere decir que el pensamiento huichol y las prácticas sociales se han estado modificando de acuerdo a los desafíos de la vida moderna que las instituciones comunitarias detectan y negocian. De ello se deriva un cambio notorio en la participación política y activa de los Wixaritari, ahora dialogan con las instituciones y persiguen el bien comunitario, buscan los recursos financieros en las agencias gubernamentales extranjeras y en las organizaciones no gubernamentales evitando el paternalismo del gobierno mexicano.

Los resultados de este activismo son los nuevos enfoques y prácticas de desarrollo comunitario que recién se han introducido en San Andrés. En la cabecera, por ejemplo, se ha creado un proyecto de eculturismo, una actividad que combina la estancia en la sierra con el acceso a las prácticas culturales de la comunidad. Si bien en años anteriores se mantenía un hermetismo y rigurosa vigilancia ante los extranjeros mestizos nacionales e internacionales, hoy se muestran abiertos a la observación y a la convivencia. Los Wixaritari están conscientes que a través de esta apertura logran darse a conocer como pueblo culturalmente diferenciado con sus necesidades e inquietudes anteponiendo el respeto y la no discriminación como pueblos originarios. Precisamente, al mostrarse al exterior se han percatado de la necesidad de mantener su organización tradicional, al respecto nos pudimos dar cuenta que hay una fuerza cultural más acentuada en la Región Alta, particularmente en

---

<sup>31</sup> INI, 1996 citado en Migración

San José, por el contrario, en la Región Baja se tiene otro punto de vista, tal vez con mayores adecuaciones puesto que se han incrementado los profesionistas como sociólogos o psicólogos quienes están buscando un equilibrio entre el pensamiento moderno y las prácticas ancestrales de “*el costumbre*”.

Por otro lado, el pueblo Wixarika se enfrenta a un nuevo desafío a través de la conversión hacia el evangelismo, que algunos grupos han traído y ganado adeptos, lo que ha originado pugnas por el derecho al coamil y un desplazamiento obligado de los convertidos hacia la vida urbana en Nayarit. Los mara'kate dicen que es una segunda conquista, la primera fue el intento de los jesuitas por eliminar la tradición prehispánica.

A pesar de estas discordancias, los Wixáritari están enterados de la legislación internacional que reconoce sus derechos como los descendientes de los pueblos originarios, sus obligaciones como ciudadanos integrantes de una Nación mexicana multi y pluricultural. Con igual trascendencia, este pueblo manifiesta su visión de desarrollo sustentable precisamente a través de la relación que mantiene con la Madre Tierra y con los dioses considerados sus antepasados, por lo que el habitat, su espacio, su Kie estarán resguardados en la armonía que predicán en su cosmogonía.

### **3.4. Conclusiones**

La territorialidad de un pueblo originario puede ser examinada a partir de la cosmogonía que éste practica, la naturolatría o la veneración a la naturaleza. Ésta se comunica a través del mito y el ritual; el primero el discurso, la oralidad, las explicaciones sobre el origen del mundo, de los dioses y de los hombres; el segundo la materialización del mito, la práctica y la recreación de esa oralidad en el territorio a través de danzas, rezos, ofrendas y purificaciones.

La cosmogonía es la vía para entender las representaciones que los huicholes hacen de su espacio geográfico y que tienen dos bases, una geográfica o territorial y otra antropológica o social. La base geográfica se delimita por las escalas macroregional, comunal, local y familiar.

La macroregión o cosmos, está delimitado por 5 rumbos: al oriente el cerro Reunari, San Luis Potosí; al poniente Haramara, en la costa de Nayarit; al norte Jaitsi Kipurita, Durango; al sur Xapawilleme y al centro Tea'kata en Jalisco. La cosmogonía huichola alude a los opuestos complementarios femenino-masculino, día-noche, cenit-nadir, temporada de lluvias-temporada de secas, y se refieren a estas dualidades a lo largo de los rituales del ciclo agrícola complementadas con otros códigos y elementos simbólicos como el venado, el maíz, el peyote, el fuego, la lluvia, la serpiente y otros que conforman el panteón huichol.

A escala comunal existe el centro ceremonial tukipa, conjunto arquitectónico que es una reproducción también del cosmos con orientaciones fijas y simbolismo relacionado a sus dioses. El xiriki que es un adoratorio parental ejemplifica la escala más básica de la ritualidad porque permite la integración de las familias que ocupan esa ranchería. Así pues, hay una asociación notoria entre las escalas de representación y las escalas geográficas, las cuales son: cosmos-macrorregión, tukipa-comunidad, xiriki-ranchería que constituyen los fundamentos de la territorialidad wixarika y nos permiten aseverar que se trata de una territorialidad sagrada o ritual debido al flujo constante de códigos, la existencia de símbolos y mitologías, así como a los itinerarios y desplazamientos culturales que se realizan desde las rancherías hasta los centros ceremoniales tukipa y de éstos hacia los cuatro rumbos del universo.

La segunda base, la antropológica o social, se determina por las instituciones o agentes que componen los sistemas de cargos de bienes comunales, del gobierno tradicional, de la mayordomía y de los cargos en los centros ceremoniales tukipa. Todo el capital social y cultural contenido en este espacio, lo enriquece y lo organiza de manera particular según las determinaciones de la comunalicracia o comunalidad. Es decir la compartencia, el sentido común hacia el territorio, la toma de decisiones en la Asamblea, el respeto a la naturaleza y la transmisión cultural.

Finalmente y como producto de la reproducción social, analizamos las prácticas materiales. Los flujos de personas van acompañados de códigos, símbolos e información que cruzan el espacio desde las rancherías hasta las localidades más notorias con centro ceremonial. Estos tránsitos no necesariamente se limitan al territorio de la comunidad, sino que por ser culturales obedecen más a cuestiones de ritualidad haciendo que las fronteras o límites estatales se desvanezcan y por ello las prácticas culturales se sobrepongan a las jurisdicciones comunales y estatales.

Este es el caso de las comunidades de San Hipólito en Durango, que ritualmente pertenecen a San Andrés Cohamiata, porque su “fuego”, el origen de su comunidad proviene de ahí y la pertenencia socio-territorial entonces se expresa en la participación de los rituales y cargos que se realizan en San Andrés. Otro itinerario cultural que sobrepasa las fronteras estatales, es el que se realiza año tras año desde las cabeceras o centros ceremoniales tukipa (según su organización interna) hacia San Luis Potosí, hacia el desierto, Wirikuta, para recolectar peyote. Esta peregrinación es uno de los ritos iniciáticos más importantes en la jerarquía social y religiosa de los huicholes, puesto que al realizarlo durante 5 años logran el grado de mará'kate, los peregrinos deben prepararse con arduas vigias, abstenciones de sal, chile y relaciones sexuales, sobre todo ayuno, vigilia y ritos de purificación en el trayecto que finaliza con el ascenso al cerro Reunari, donde nace el Sol. Otro itinerario es el que realizan desde las agencias o kiekarite las personas que ostentan algún cargo y cuyos familiares deben acudir a la cabecera municipal para presenciar los rituales de la casa de gobierno y del teyupani.

Retomando el tema de las prácticas materiales, el uso de la tierra tiene que ver con la subsistencia, los productos agrícolas como maíz, frijol y calabaza son la base de la alimentación y gran porcentaje se utiliza en las comidas de las fiestas neixa. La crianza de ganado es una actividad altamente lucrativa cuando se identifican las vías de comercio y se logra saltar a los “coyotes”, aunque también muchas cabezas de ganado llegan a ser sacrificadas en los rituales. La artesanía es otra de las fuentes de ingreso más importantes, esta actividad ha sido desarrollada gracias al asociativismo que los huicholes de San Andrés Cohamiata están realizando. Es interesante porque ahora han creado iniciativas novedosas que están impulsando el desarrollo de su comunidad a través de programas exitosos de ecoturismo, captación de agua, cultivos orgánicos, tianguis tradicional y de sociedades de cooperación con organizaciones no gubernamentales y con organismos internacionales.

Parte de este éxito reside en la formación educativa de este pueblo, su participación en el movimiento zapatista y en las relaciones que han logrado hacia el exterior con organizaciones no gubernamentales e internacionales. Los ancianos mara'kate siguen teniendo gran peso en la organización tradicional y en la postulación de líderes, pero son las generaciones recientes las que se han logrado superar académicamente, quienes replantean a los Ancianos visiones contemporáneas sobre la participación social, la búsqueda de financiamiento para sus proyectos comunitarios a reserva de poder conservar un equilibrio entre “el costumbre” y la vida moderna.

Estas nuevas alineaciones de actores y sujetos han podido identificar las necesidades de la población y comunicarlas a fin de transformar el deterioro social que caracteriza a las poblaciones originarias, dotándolas de un sentido de conciencia colectivo y reanimando la cuestión de los derechos sobre el territorio ancestral así como de autodeterminación y derechos humanos.

La literatura antropológica del siglo XX caracterizaba a los huicholes como tribus arcaicas y atrasadas. Por mucho tiempo prevaleció la idea de que los pueblos cazadores-recolectores y seminómadas y nómadas del Occidente y Norte eran rebeldes, incivilizados y hasta ignorantes. Por el contrario, ahora se sabe que los pueblos semi-nómadas y nómadas practican la movilidad constante en todas las estaciones del año y esto equivale a adquirir conocimiento sobre frutos, semillas, épocas de gestación de animales, polinización y por lo tanto de la temporada de secas y de lluvias para poder acceder a medios geográficos que les proporcionen otros recursos, éste conocimiento acumulado a lo largo de generaciones se refleja en la manera en que este pueblo sabe apropiarse del medio geográfico que ocupan.

La migración estacional también es practicada por los huicholes hoy en día y antaño se enfocaba a la búsqueda de recursos, alimentos y condiciones que la propia naturaleza en una determinada estación no les proporcionaba. Aunque hoy día, esta práctica se refiere a la búsqueda de otro tipo de sustento (monetario) que apenas les ayuda a subsistir.

Los huicholes han resistido a los acontecimientos históricos que hemos descrito en el capítulo 2, fueron desplazados de sus lugares de origen; tal vez los esclavizaron y mataron a causa de los abusos en los reales mineros; estuvieron expuestos a la exterminación debido al arribo de las epidemias europeas; han sufrido la violencia y las invasiones por parte de los ganaderos y han quedado sumergidos en extrema pobreza; a pesar de todas estas vicisitudes históricas, a lo largo de cinco siglos sólo ha perdurado su resistencia cultural. Aprovecharon las oportunidades para refugiarse en las cañadas y reproducir su cosmogonía y prácticas rituales. Su sistema cultural se basa precisamente en la transmisión oral de su cosmogonía y esto tiene repercusiones en el conocimiento de su geografía, ya que a través de la oralidad logran apropiarse de cada uno de los santuarios, ya sea de los cinco puntos cardinales, de los geosímbolos comunales e incluso de los santuarios que se encuentran a lo largo de la ruta hacia San Luis Potosí.

En este caso, resalta indicar que la interiorización y percepción sobre esta geografía ritual tiene lugar en edades tempranas de la infancia. En la fiesta del tambor, los niños de hasta 5 años son llevados en un viaje a través de la narración por todos estos lugares sagrados. Muchos huicholes no tienen el conocimiento preciso de los lugares y localidades de su comunidad, sin embargo han estado en todos los lugares importantes que su ritualidad señala que deben conocer.

Como hemos visto a lo largo de esta investigación, los huicholes occidentales no fueron asimilados debido a la postura neutral que tuvieron ante diversos sucesos bélicos. Por otra parte al haberse refugiado y mantener cierta resistencia cultural, sobresalta el efecto que ha tenido el contacto novohispano, que no ha incidido de manera profunda sobre su sistema cultural, por el contrario ha sido readecuado y enriquecido, lo cual se nota en las fiestas relacionadas a las festividades católicas y que se enlazan principalmente con actos relacionados a las autoridades de mayordomía o municipales.

Estos roles en efecto no se separan de las funciones que desempeñan las otras autoridades de corte tradicional sino que ésta distinción permite la eficacia en la administración y control del espacio así como de la reproducción y transmisión de la cultura e impartición de justicia a distintas escalas. En síntesis, el núcleo, el kiekari y los kiete sólo existen si se reproduce su sistema cultural. Este enorme conjunto espacial tiene como infraestructura instituciones, normas, agentes colectivos e individuales, recintos políticos, cívicos y ceremoniales; idioma propio así como valores, símbolos, rituales solares y conocimientos ancestral acerca de la organización, apropiación y representación de este espacio, que es la región cultural de los huicholes occidentales. Ésta se conecta a través de lugares jerárquicos, determinados por un rango ceremonial, itinerarios culturales y cívicos, además de la transferencia e intercambio de información y bienes materiales, así como de prácticas materiales que alimentan los ciclos ceremoniales y la cotidianidad, indispensables para el sostenimiento del equilibrio en la relación espacio-tiempo de la territorialidad Wixarika.

#### **IV. LÓGICA GEOGRÁFICA Y TERRITORIALIDAD: LA FORMACIÓN DEL MAPA DE LA REGIÓN CULTURAL HUICHOLA CONCLUSIONES**

A modo de concluir exponemos los argumentos que refuerzan la hipótesis planteada para la presente investigación; dichos argumentos nos permitieron identificar los elementos constituyentes de la Región Cultural de los Wixaritari Occidentales, así como sus partes, su dinámica y su caracterización. Lo cual no habría sido posible sin la exploración histórica de la región y las comunidades, primera capa de la narración geográfica, y sin la consideración de los componentes de la cultura material y simbólica de los huicholes, lo cual constituye la segunda capa de la narración geográfica.

Los atributos constituyentes que definen a la región cultural huichol se agrupan a continuación:

##### **4.1 Cultura e identidad**

La identidad de los huicholes occidentales se determina por la cosmogonía, la pertenencia a un colectivo con principios y proyectos de vida comunes, así como el apego a un determinado territorio. La cosmogonía es la serie de elementos simbólicos e ideas que emplean para representar y explicar sus orígenes, el de sus dioses o antepasados, así como del mundo.

A pesar de la identificación de los *tateikienaka* hacia una región particular, la identidad siempre se reafirma primero en términos de la adscripción a un *kiekari* y después a un *kie*, es decir se percibe regionalmente pero se expresa de manera local. Por lo que la autodefinición se genera en distintas escalas dependientes de un lugar y una posición.

La cosmogonía, su vestimenta, la ritualidad y su lengua son elementos materiales de la identidad que los distinguen de los huicholes de otras comunidades como Santa Catarina Cuexcomatitlan y San Sebastián Teponahuaxtlán, quienes los identifican como “huicholes occidentales”.

La cultura, por tanto, es un sistema complejo donde se tejen relaciones sociales, políticas y espaciales simbólicas que reflejan distintos grados de apropiación, dominio y control del espacio.

##### **4.2 Región cultural, aspectos teóricos y prácticos**

La región cultural se define como una forma específica de apropiación territorial, que incluye patrones comunes y excluye rasgos que no coinciden con estos patrones o aspectos culturales, por lo que en la región se representan distintos grados de identidad.

La organización socio-política de los huicholes de San Andrés Cohamiata es una red espacio-simbólica puesto que las agencias municipales o kiekarite nucleares mantienen un núcleo ritual principal que a su vez se comunican con las rancherías o kiekarite secundarios creando redes espaciales con fisonomías diversas. La jerarquía espacial de cada kiekari se determina con base en elementos materiales y simbólicos de la cultura. Por ejemplo, el predominio de artistas plásticos reconocidos, el número de productores ganaderos o agricultores certificados, la presencia de músicos “raweleros” y el rango del centro ceremonial tukipa; todos estos son indicadores de las maneras en cómo se apropia el espacio, se construye y se organiza en un complejo sistema espacial como el de los huicholes. (Figura 39)

La región cultural tiene una infraestructura material y otra simbólica, es una red de relaciones sociales, políticas y culturales (ritualidad, roles, comunalidad) y espaciales (flujos de mercancías, personas e itinerarios culturales) que conectan a los lugares entre sí mismos y entre el núcleo, por lo que se trata de un complejo sistema geográfico que no es factible analizar solamente por elementos de la cultura material o por una agrupación de elementos que la caracterizan.

### **4.3 Modelo de Análisis territorial**

La revisión teórica-conceptual realizada desde la geografía sobre las aportaciones de la antropología para establecer un diálogo hacia la geografía cultural fue nuestro punto de partida que se complementa con un modelo propio de la Geografía Cultural que propone William Norton (2000) y que adaptamos para los propósitos de esta tesis. A través de este modelo se persigue la identificación de corazones o núcleos culturales así como áreas y rumbos de difusión.

El modelo por una parte desafía la postura tradicional de la geografía regional sobre la asociación humana y física y por otra parte, fundamenta a la nueva geografía regional puesto que se enfoca en las regiones constituidas por variaciones espaciales de la cultura y no por componentes de la geografía física.<sup>1</sup> Estas cualidades, observadas, recopiladas y confirmadas en campo son las que nos permiten delimitar la región por aspectos culturales que son notorios entre los pueblos de la región otrora denominada El Nayar ya que al ser grupos culturales distintos separan áreas mediante su ocupación y difusión cultural.

El modelo además de ser una base para delimitar la región, sirve para identificar variaciones, jerarquías, movimientos y estructura interna. Los componentes que permiten esta distinción son los siguientes:

---

Norton, 2000, pág. 113

- a) Un asentamiento primigenio, que se considera el **núcleo** de toda la región, éste es San Andrés Cohamiata, desde el cual han partido “los fuegos patrilineales” hacia las rancherías y que también es la cabecera municipal.
- b) El área hacia donde la cultura se difunde de manera dominante que puede ser considerada el **dominio o heartland**. Identificamos que en ella hay mayor apego a “el costumbre” y por lo tanto también se ubican los centros ceremoniales de primer rango.
- c) La **esfera** es el área en la cual las prácticas de los huicholes occidentales continúan pero también se van atenuando; hacia el nor-poniente se identifican en Bancos de San Hipólito, Durango y hacia el sur-poniente en Huaynamota. Por una parte consideramos que las fronteras administrativas se derrumban ante los itinerarios culturales y apego ritual que existe respecto al núcleo o a otros centros ceremoniales de importancia. Y por otra, esta atenuación o paulatina desaparición de la influencia cultural de los huicholes occidentales, marca la franja de transición o frontera cultural geográfica, ésta es visible a causa de las tensiones sociales y espaciales creadas a partir de los conflictos por linderos y enemistades con mestizos.

El modelo adoptado permite partir de la narración histórica, la lógica geográfica y la documentación hacia la construcción del mapa la Región Cultural Huichol. (Figura 40) El mapa expresa un proceso de traducción de la realidad cultural y geográfica de los huicholes occidentales así como su codificación en una serie de variables visuales. La realidad cultural y geográfica no se analizan separadamente, por el contrario, requieren de diversos ejercicios como la traducción para mostrar elementos y áreas. Por consiguiente, en este mapa se identifican áreas, movimientos, rangos y direcciones hacia donde la cultura se difunde o tiene preeminencia. El lenguaje cartográfico localiza hechos y aspectos culturales que se relacionan con la estructura de la región, por tal razón es importante la identificación de áreas y componentes que generan elementos suficientes para realizar el proceso final: la caracterización de la región cultural.

#### 4.4 Caracterización de la región cultural

Por sus características políticas y administrativas, la región cultural es considerada **mixta**: es funcional y vernácula porque a través de sus proyectos productivos y roles en la cabecera proporciona servicios a sus pobladores, coordina actividades culturales y delega funciones para la administración del territorio; y es vernácula por cuanto sus habitantes tienden a identificarse como Tateikietanaka (originarios de San Andrés) pero expresan su afiliación espacial en torno a su localidad. (Soy Tateikietanaka pero también de San José o El Chalate). La identidad se percibe de manera regional y local.

La territorialidad de los huicholes occidentales se ha analizado a través de dos propuestas: la Geografía Cultural y la construcción de un grupo de mapas, ya que ambos se refieren a las relaciones materiales, políticas y culturales que un

grupo étnico utiliza para apropiarse material y simbólicamente de un espacio determinado. La dimensión simbólica se refiere a las instituciones, sistemas de cargos y funcionalidad determinadas por “el costumbre” y por la cosmogonía huichol (Figura 40). Es decir, la territorialidad materializa la apropiación de un territorio determinado como lo es la región cultural, a través de diversos medios sean simbólicos o materiales.

Los sistemas de cargos o geografía política también determinan los límites de apropiación de una región cultural aunque son los factores culturales como la ritualidad y la lealtad a los linajes que las fronteras físicas se diluyen. Por ejemplo aunque exista un número de agencias municipales que delimitan la región, los límites de la territorialidad se extienden incluso hacia Durango o Nayarit, donde hay comunidades que tienen obligaciones rituales con San Andrés Cohamiata.

Por los atributos culturales de este gran conglomerado analizados hasta el momento, consideramos que la región cultural es del tipo de **homeland local**, ya que mantiene particularidades respecto a las otras comunidades huicholas como San Sebastián Teponahuatlán, Tuxpan de Bolaños o Santa Catarina Cuexcomatlán ya que su población está constituida 100% por hablantes del huichol occidental.

Finalmente, consideramos que la propuesta desarrollada plantea interrogantes acerca de la difusión cultural y otros aspectos en los que no profundizamos (Veáse Anexo 1) sobre la territorialidad y que conciernen a grupos culturalmente diferenciados. En principio fuimos optimistas para aplicar este modelo propio de la Geografía Cultural en el análisis geográfico de la cultura y territorio de los grupos étnicos de México asentados en áreas rurales; sin embargo el modelo que trabajamos puede aplicarse también en ámbitos plurales urbanos. Realizamos el ejercicio cartográfico y analítico sobre la estructura y composición interna de la región cultural huichol cuyos resultados no descartan revisiones futuras.

Figura 39. Cuadro de atributos culturales y económicos de la región cultural de San Andrés Cohamiata, 2007.

	<b>Agencia</b>	<b>Población superior a 300 habts.</b>	<b>Tukipa de primer rango</b>	<b>Artistas plásticos de prestigio</b>	<b>Músicos raweleros</b>	<b>Cantidad de productores ganaderos superior a 50</b>	<b>Expulsores de mano de obra a la costa</b>
<b>Región Alta</b>	San José		X	X	X		
	Tierra Blanca			X		X	X
	La Laguna	X	X	X	X	X	
	Carrizal	X		X			
	Cohamiata	X	X	X			X
	San Andrés Cohamiata	X	X	X	X		
	Las Guayabas			X			
	Las Pitahayas			X		X	
	El Chalate	X		X		X	X
<b>Región Baja</b>	San Miguel Huaxtita	Más de 500 habts.	X	X			
	Popotita	X		X		X	
	Guamuchilillo						X
	Santa Gertrudis			X			X
	Tempisque						X
	Palma Chica						X
	Tute-Yekwamama					X	X



## **Anexo 1. Metodología del trabajo de campo para la elaboración del Mapa la Región Cultural Huichol.**

Para realizar el mapa de la región cultural de los Huicholes occidentales, tomamos de base los textos de Johannes Neurath, de Arturo Gutiérrez, de Olivia Kindl, de Laura Magriñá, así como los Estatutos de Bienes Comunes de Tateikie, del Portal Wixárika [<http://cdi.gob.mx/wixarika/>], del Portal Tateikie [<http://www.tateikie.com>] y de la Universidad de Colima principalmente y la integramos con la información recopilada en campo.

Nuestra experiencia del trabajo de campo se limita a tres viajes que realizamos durante 2004, 2005 y 2006. El primero en la semana santa durante un breve lapso de tres semanas. Hicimos un recorrido para explorar las vías de acceso y medios de transporte, recorrimos parte de la costa vía terrestre (transporte público) desde Tepic hacia Santiago Ixcuintla, Ruíz y Meztitlán. Ubicamos la región tabacalera donde los huicholes bajan a trabajar. Regresando a Tepic partimos en avioneta para Huaynamota, de ahí a Jesús María, Nayarit para finalizar el viaje en San Andrés Cohamiata, Jalisco. Durante esta experiencia pudimos presentar el proyecto a las autoridades tradicionales, y recopilamos con poco éxito información que requeríamos puesto que el pueblo estaba totalmente volcado a la fiesta, nos limitamos a observar e imaginar el significado de la celebración. Sin embargo en Tepic conversamos con el Sr. Alberto Rentería, secretario de la Colonia Zitacua quien nos revelo a grandes rasgos la historia de Zitacua y los migrantes huicholes; en esta pequeña ciudad también conversamos con algunos huicholes, miembros del colectivo artesanal que ofrece su arte en el zócalo. En Santiago Ixcuintla entrevistamos al artista plástico Mariano Valadez quien se refirió a su proyecto personal sobre el Centro Indígena Huichol.

En Huaynamota entrevistamos a la Sra. María Isabel Carrillo de la Cruz, esposa del gobernador tradicional de la misma comunidad; ella nos mostró sus impresiones sobre la confluencia de distintas “visiones” y “modos de ser” en un lugar como lo es Huaynamota, ya que por un costado se asientan los mestizos y por otro coras y huicholes, el paisaje y el emplazamiento constituyen a la vista, el impacto de la vida humana de tres versiones culturales. En el mismo lugar conocimos a Miguel Muñoz gobernador tradicional, Filiberto González, Cruz Silvestre González y José González Cayetano autoridades de Bienes Comunes de Zoquiapan; también tuvimos una conversación con el Presidente Municipal de El Nayar, Lic. Manuel Rivera Taizán, quien expuso su postura ante la riqueza cultural de los municipios vecinos de Jalisco y Nayarit, así como algunas problemáticas sociales y de salud a las que se enfrentan huicholes, coras y tepehuanes. Tuvimos otro punto de vista, sobre la organización cultural y política del espacio, una expresión del control y dominio de la región a través de los municipios.

En Jesús María, el Prof. Pedro Pinto Garay expuso parte de la historia y fiesta de la comunidad y nos sugirió no considerar a los grupos del Nayar como uno solo, ya que al igual que mestizos, coras, huicholes y tepehuanes concurren a

las fiestas de la semana santa, cada grupo étnico mantiene ciertas fronteras culturales.

En la segunda sesión de trabajo de campo en septiembre del siguiente año, partimos del aeropuerto de Ixtlán del Río, el día anterior realizamos un recorrido por el sitio arqueológico del mismo nombre. Posteriormente arribamos en avioneta directamente a San Andrés Cohamiata donde permanecemos por espacio de tres semanas, volvimos a presentar el proyecto a las autoridades comunales y tradicionales puesto que ya habían renovado los cargos; ellos mismos nos indicaron cargos y personas idóneas para proporcionarnos la información. Realizamos entrevistas a partir de la metodología de la historia oral a las siguientes personas: Pascual Aguirre Márquez, Valentín Reza Coronado y Maurilio de la Cruz, estas personas trabajan en un proyecto llamado "Portal Wixarika", a través del cual van a exponer parte de su cosmovisión, deidades, lugares sagrados, fiestas del ciclo agrícola, rituales, organización política y tradicional, así como otros aspectos de su vida.<sup>1</sup>

Con ellos tratamos de identificar en la cartografía del INEGI algunos sitios rituales de la comunidad, aspectos de la vida comunitaria y la organización del territorio y otros temas, entre ellos, el proyecto eculturístico, la organización y aprovechamiento de los Fondos Regionales de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) para la manufactura y comercialización de las artesanías, la creciente participación política y diálogo con los gobiernos estatales de Jalisco, Durango, Nayarit y San Luis Potosí para decretar una ley que proteja los lugares sagrados, además del contenido del sitio web y su impacto. Aquí reconocimos la capacidad y un cambio en la iniciativa para diseñar proyectos propios de desarrollo, lo cual sobrepasa la concepción del Estado paternalista y/o imposición por agentes exógenos y muchas veces ajenos al contexto socio-cultural huichol.

También entrevistamos a algunos artesanos como el reconocido Vicente Carrillo originario de San Andrés, Antonio González originario de San José, María de la Cruz originaria de San Andrés. Al Vicente Carrillo debemos la ocasión de haber presenciado un ritual funerario. Estos artesanos compartieron la experiencia de los viajes y exposiciones que han realizado fuera de sus comunidades, desde Monterrey, Cancún, Pátzcuaro, Tepoztlán hasta Europa.

Entre los profesores entrevistados estaban Ismael Montellano Torres originario de San Andrés y José Aguirre de la Cruz originario de San Sebastián (primaria) así como a Guadalupe, responsable del albergue escolar. También entrevistamos a los comuneros María Luisa Carrillo, Francisca Carrillo, Gonzalo Carrillo, Lucio de la Cruz, Antonio Reza, Gloria y Teresa Ramírez. Los comuneros entrevistados nos hicieron distintos señalamientos sobre los proyectos comunitarios y otros apoyados por la CDI, su perspectiva sobre la vida moderna y la inclusión de los huicholes jóvenes a los proyectos de

---

<sup>1</sup> Entrevistas grabadas en audio y transcritas para archivo personal. Otras entrevistas no grabadas en audio que se encuentran registradas en notas para archivo personal. HO Sep/06-Aguirre P; HO Sep/06-Reza V.

desarrollo como el eculturismo, la captación de agua y los paneles solares para aprovechar la energía solar, pero también sobre el impacto de la migración en la juventud.

A las autoridades Maurilio Ramírez del Consejo de Vigilancia, Juan Carrillo Carrillo Delegado Municipal; Francisco Ortiz agente municipal de Las Guayabas, al marakame Pablo Carrillo Ramírez, a la Tenantsi Francisca Carrillo, a los mayordomos Pedro Rivera y Andrés González originarios de Las Pitahayas y Tierra Blanca respectivamente. Estas autoridades en conjunto nos proporcionaron información actualizada sobre las formas de apropiación y control del territorio, entre ellos el número y nombre de agencias municipales. De igual modo indagamos sobre su noción de espacio, región, comunidad y paisaje. Además nos subrayaron ciertas diferencias tanto culturales como en iniciativas sobre los proyectos desarrollados en Cohamiata y el núcleo regional secundario *San Miguel Huaxtita*, hicieron referencias a dos subregiones, alta y baja. Con ellos tuvimos una sesión donde les mostré la cartografía topográfica de INEGI para localizar lugares y lograr un prediseño del mapa comunal, ya que el plano que ellos tienen es de 1995 y por lo menos después de diez años hay diferencias sustanciales como mayor densidad de población, nuevos centros ceremoniales así como asentamientos y caminos. Durante estas semanas no pudimos realizar fotografías y aunque el Secretario y el Tatan se comportaron herméticos con nosotros contamos con la participación de varias personas entre autoridades y comuneros.

En la última sesión del trabajo de campo realizada en octubre del año 2006, volvimos a entrevistar a Juan Carrillo Carrillo, Rosalío Rivera Sánchez y Valentín Reza, ya que quisimos descartar errores en la información y contenido de los mapas que habíamos prediseñado. En esta ocasión el Comisario de Bienes Comunales Juan Zeferino de la Cruz originario de San Miguel Huaxtita ya nos permitió fotocopiar el Estatuto de Bienes Comunales y nos proporcionó el mapa comunal. De igual manera cubrimos una cuota por los derechos de autor y se nos permitió fotografiar la Fiesta de las Pachitas o Carnaval.

Un dato relevante, es la entrevista realizada al Sr. Samuel Salvador Ortiz Regidor del H. Ayuntamiento de Mezquitic, originario de San Andrés Cohamiata<sup>2</sup>. Quien nos explicó cómo surgió la iniciativa de controlar y administrar el territorio huichol de Cohamiata mediante las nociones de agencia municipal que agrupaba hasta cierta manera una red pre-establecida alrededor de un centro ceremonial Tukipa, cuyo representante, el agente municipal debería ser reconocido por la red, el gobierno tradicional y el gobierno municipal. Ratificamos en número de agencias municipales así como la territorialidad de ellas, es decir, identificamos nombres y número de subconjuntos compuestos por cada kiekari. También cuestionamos acerca de la existencia de las diferencias culturales al interior, de las que previamente se nos había informado, a lo cual nos comentó sobre la región alta y la región baja.

---

<sup>2</sup> Grabación en audio para nuestro archivo personal HO/07-Ortiz S.S.

En las dos últimas sesiones de trabajo de campo permanecimos en la cabecera municipal de San Andrés Cohamiata, Tateikie puesto que es la sede de los poderes tanto tradicionales, agentes municipales y de bienes comunales que consideramos nos proporcionarían la información suficiente para nuestros objetivos de la investigación: como reconocimiento sobre los límites comunales del territorio para georeferenciarlo, los límites del área cultural, sus partes internas como kiekarite y xiriki (agencias, rancherías), las nociones de comunidad, espacio y región, así como aspectos culturales que nos serían útiles en la determinación de un escalonamiento y caracterización de la territorialidad.

Adicionalmente empleamos la cartografía moderna, específicamente las Cartas Topográficas del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática escala 1:50 000 y escala 1:250 000 que sirvieron de base para la digitalización de los mapas temáticos, algunos refieren su contenido a fuentes bibliográficas consultadas como el de la Universidad de Colima *et al.*, (2004) que presenta los resultados del último censo local de San Andrés Cohamiata y sus agencias municipales.

Por otra parte, el mapa de la Región Cultural Huichol fue diseñado con base en una metodología propia de la Geografía Cultural, explicado en el trabajo de William Norton (2000). Utilizamos este método porque la territorialidad de los huicholes occidentales implica un ordenamiento jerárquico del espacio, determinado por los sistemas de cargos pero además por la difusión de la cultura o identidad de este pueblo sobre el territorio que ocupan, por lo cual se pudieron identificar las partes estructurantes de la región, así como su funcionalidad y atributos, información que recopilamos en campo y que se condensa en una matriz muy básica (Figura 39) la cual permite señalar similitudes y reconocer diferencias entre los lugares.

Como lo hemos señalado, se revisaron primeramente diversos textos que se complementaron con la información sistematizada y obtenida del trabajo de campo y empleando un enfoque desde la geografía cultural procedimos a decodificar el contenido de los elementos que configuran la territorialidad, las características sobresalientes de la cultura y cómo es que éstas se relacionan con el orden espacial. Identificamos estructuras, jerarquías que ordenan y controlan el espacio, pero también actividades materiales y culturales que lo producen. Por ello fue necesario traducir el contenido textual, la realidad geográfica y antropológica hacia códigos y lenguaje visual para el diseño de los mapas.

La elaboración de la cartografía es una labor que consiste en descifrar los contenidos de la vida humana para representarlos a través de una gramática geográfica para expresarse en una cartografía. Cualquiera que fuere el contenido de un mapa, éste demanda que se identifiquen procesos, periodos, lugares, orígenes, rumbos y estructuras y al mismo tiempo requiere diseñar

símbolos y estructurar el lenguaje apropiados para el tema que se expone y el objetivo que se persigue con el mapa.

Consideramos que el Mapa de la Región Cultural Huichol refleja una parte de la percepción de sus habitantes, tanto en la escala regional como local. La escala regional abarca un área extensa que se delimita por el contacto de los huicholes con otros grupos, como pueden ser mestizos, coras o pepehuanes, incluso con “huicholes orientales” además en ella se identifica prácticas, paisaje y personas que la caracterizan. La escala local se refiere a unidades políticas-culturales-territoriales más pequeñas como son el kiekari nuclear (agencia) o el kiekari secundario. Estas unidades asociadas entre sí forman redes con características particulares que al analizarlas en una escala mayor, como el de la región, pueden revelar subconjuntos diversos a partir de aspectos sociales, económicos, políticos y culturales.

Esta percepción también hace referencia al conocimiento que los huicholes tienen de su espacio, aunque es muy vasto y su topografía soberbia, los huicholes identifican los lugares de importancia, aquellos que tienen un centro de jerarquía mayor o menor. Además sus rituales los obligan a memorizar y descargar cierta afectividad sobre los lugares, lo que compromete a la geografía con el valor simbólico que los huicholes le confieren.

No profundizamos en la etnogeografía como eran las expectativas iniciales, ya que nos planteamos profundizar sobre la ritualidad, mitología y espacio sagrado en la realización de esta tesis, sin embargo no fuimos invitados a presenciar los rituales comunitarios del xiriki, otros de los tukipa y mucho menos a la peregrinación de Wirikuta, lo cual hubiera enriquecido sobre manera la cuestión simbólica del espacio. Este y otros temas de la territorialidad como las relaciones interétnicas, la tensión o comportamiento en las fronteras culturas, el impacto de la “segunda conquista” sobre la identidad, la cultura y el territorio (los huicholes se refieren al proceso reciente de evangelización) quedan abiertos para futuros proyectos. No obstante manifestamos la satisfacción de haber hermanado con este maravilloso pueblo y de haber conocido su territorio.

## BIBLIOGRAFÍA

ALBET I MAS Abel, 2006. "De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión" en Las otras geografías. Joan Nogué y Joan Romero (coords.) Tirant lo blanch, Valencia.

ANGUIANO Marina y FURST T. Peter, 1978. La endoculturación entre los huicholes. Celia Paschero (Traduc.) Instituto Nacional Indigenista. México.

ANGUIANO Marina, 1992. Nayarit, costa y altiplanicie en el momento del contacto. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

BAVOUX Jean-Jacques *et al*, 1998. Introduction á l'analyse spatiale. Colección Synthèse, serie Geographie. Armand Colin, Paris.

BARRERA Rodríguez Raúl, 2007. *Arqueología en El Cajón, Nayarit* en Arqueología Mexicana Vol. XIV, núm. 84. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BARRERA Rodríguez Rosier Omar, 2004. Medios natural y ambiental del territorio huichol (norte de Jalisco, México). Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México.

BENITEZ Fernando, 1976. Los indios de México. Tomo II: Los Huicholes. Era. México

BERDOULAY Vincent, 2002. "Sujeto y acción en la geografía cultural: el cambio sin concluir" en *Boletín de la Asociación Geográfica Española* No. 34 pp. 51-61 [en línea]. < <http://www.ieg.csic.es/age/boletin.htm#34> > [consulta 12 enero 2004].

BRODA Johanna, BAEZ-JORGE F. (Coords), 2001. Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. Serie Historia y Antropología. Fondo de Cultura Económica/Conaculta, México.

BUGARÍN José Antonio, 1993. Visita a las Misiones del Nayarit. Jean Meyer (ed.). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI.

BURRUS Ernest J., 1963. Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús (1751-1757) Porrúa. México.

BURRUS Ernest J. y Félix Subillaga, 1986. El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuitas (1600-1769). Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

CALVO Thomas, 1990. Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII. Universidad de Guadalajara/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México

CAMBREZY Luc, 1997. "*Visión del espacio y representación cartográfica*" en Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación. Odile Hoffmann, Salmeron Fernando (coords.) CIESAS, México. Pp. 59-76

CARRILLO Trueba César, 2006. Pluriverso, un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo. Col. La Pluralidad Cultural en México, No. 11. Programa México Nación Multicultural, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CLAVAL Paul, 1974. Evolución de la geografía humana. Oikos-Tau. Barcelona.

\_\_\_\_\_ 1979. La Nueva Geografía. Col. ¿qué sé? Nueva Serie Oikos-Tau. Barcelona.

\_\_\_\_\_ 1999. La Geografía Cultural. Eudeba, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ 1999. "*Los fundamentos actuales de la geografía cultural*" en Documents d'Análisi Geogràfica No. 34, Dossier Noves geografies culturals, Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. pp. 25-40

\_\_\_\_\_ 2002. "*El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio*" en Boletín de la Asociación Geográfica Española No. 34, pp. 21-39 versión electrónica en <<http://www.ieg.csic.es/age/boletin.htm#34>> [consulta 12 enero 2004].

CLUA Anna y Perla Zusman, 2002. "*Más que palabras: otros mundos. Por una geografía cultural crítica*" en Boletín de la Asociación Geográfica Española No. 34, pp. 105-117 versión electrónica en <<http://www.ieg.csic.es/age/boletin.htm#34>> [consulta 12 enero 2004].

COLLIGNON Béatrice, 1999. "*La geografía cultural en Francia: un estado de la cuestión*" en Documents d'Análisi Geogràfica No. 34 Dossier Noves

geografías culturales, Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. pp. 103-117

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes *et al.*, 2006. Entre ríos y montañas sagradas: Arqueología en El Cajón, Nayarit, México.

Consejo Técnico de la Delegación Jalisco-Colima, Instituto Nacional Indigenista, 2002. Documento de trabajo interno "Lugares sagrados del pueblo Wixarika" Guadalajara pp 7 versión electrónica en <<http://www.cdi.gob.mx/wixarika/>> [consulta 11 noviembre 2006].

CORREA Roberto Lobato, 1998. "La dimensión cultural del espacio: algunos temas" en Cuaderno de Geografía Brasileña, comp. Graciela Uribe Ortega Centro de Investigación Científica "Jorge L. Tamayo" México. pp. 105-114.

CORTES Marquez, Nubia (2005). Geografía de la percepción, historia y perspectivas. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Colegio de Geografía (Tesis de Licenciatura en Geografía). México.

DIGUET León, 1992. *Fotografías del Nayar y de California*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos/Instituto nacional indigenista, México.

\_\_\_\_\_ 1992. Por tierras occidentales entre sierras y barrancas. Jesús Jauregui y Jean Meyer (eds.); [trads. Aurelia Alvarez Urbajtel, Ana Laura Aguiar Retes] Centro de estudios mexicanos y centroamericanos/Instituto nacional indigenista. México.

ELIADE Mircea, 1998. Lo sagrado y lo profano 1907-1986. Traducido por Luis Gil Fernández. Paidós. Barcelona.

ESCALANTE Betancourt Yuri, 1997. "Panorama de la normativa interna e instancias jurídicas entre coras, huicholes y tepehuanes" en Tradiciones jurídicas en comunidades indígenas de México. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México pp. 129-137

FOURNIER Patricia, 2006. "Arqueología de los caminos prehispánicos y coloniales" en Revista Arqueología Mexicana, Vol. XIV No. 81 México pp. 26-31

GARCÍA Ana Esther, 2003. La conservación del desierto de Wirikuta, territorio del Pueblo Wixarika [en línea]. <<http://www.ecoporta.net/content/view/full/>> México, D.F. [consulta 12 agosto 2004].

GARCÍA Chiang, Armando (1993). *La iglesia católica como factor de la organización popular*. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Colegio de Geografía (Tesis de Licenciatura en Geografía). México.

GARCÍA Guizar Abel, 1988. *Y codiciaran las tierras comunales: una experiencia huichola*. Universidad de Zacatecas.

GARCÍA Martínez Bernardo, 1996. "Tiempo y espacio en México, las últimas décadas del siglo XX" en México a fines de siglo. Tomo I. Fondo de Cultura Económica pp. 152-177.

\_\_\_\_\_ 2006. "La conformación del espacio novohispano" en Revista Arqueología Mexicana, Vol. XIV No. 81 México pp. 60-65

GILBERT Anne, 1988. "La Nueva Geografía Regional en los países de habla inglesa y francesa" en Progress in Human Geography, Vol. 12 No. 2. [Trad. José Gasca Zamora]. México pp. 208-228

GIMÉNEZ Gilberto, 2000. "Territorio, cultura e identidades, la región socio-cultural" en *Globalización y regiones en México*, Rocío Rosales Ortega (coord.) FCPyS UNAM. México pp. 19-52

GERHARD Peter, 1996. *La frontera norte de la Nueva España*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. [Trad. Patricia Escandón Bolaños] México.

GLACKEN J. Clarence, 1996. *Huellas en la Playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el paisaje occidental desde la antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Ediciones del Serbal. Barcelona.

GOMEZ Escobar María del Consuelo, 2004. *Métodos y Técnicas de la Cartografía Temática*. Col. Temas Selectos de Geografía de México. Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GOMEZ González, Ada 2006. *La definición de paisaje vista desde la arquitectura y la geografía cultural*. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Arquitectura (Tesis de Licenciatura en Arquitectura). México.

GRUZINSKI Serge, 1991. "Memorias por encargo" en La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI a XVIII. Fondo de Cultura Económica, México. Pp. 77-103.

GUTIÉRREZ Arturo, 2002. La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes. Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad de Guadalajara. México.

GUZMÁN Rodríguez, Alejandro 2006. *Construcción y uso del espacio cultural: la fiesta patronal en dos comunidades otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo: Dexthi y La Palma San Juanico*. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Colegio de Geografía (Tesis de Licenciatura en Geografía). México.

HARVEY David, 1998. "La experiencia del espacio y el tiempo" en La condición de la posmodernidad. Amorrortu editores. Buenos Aires. Pp 225-250.

HEYDEN Doris, 1998. México, orígenes de un símbolo. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

HOLZER Werther, 1998. "Una discusión fenomenológica sobre los conceptos de paisaje y lugar, territorio y ambiente" en Cuaderno de Geografía Brasileña, comp. Graciela Uribe Ortega Centro de Investigación Científica "Jorge L. Tamayo". México. pp. 95-104.

Instituto Nacional Indigenista, 1971. Acción indigenista en la zona cora huichol. Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena. 155 págs.

Instituto Nacional Indigenista, 2002. Monografías de los pueblos indios. [en línea]. <<http://www.ini.gob.mx>> México, D.F. [consulta 12 enero 2003].

INEGI, 1980. Carta topográfica. F13B72 San Juan Peyotan. Escala 1:50,000 México

\_\_\_\_\_ 1998. Carta topográfica. F13-5 Escuinapa (Nayarit, Durango, Sinaloa, Zacatecas, Jalisco, escala 1:250,000 México

\_\_\_\_\_ 1998. Carta topográfica F13-6 Zacatecas (San Luis Potosí, Jalisco, Aguascalientes), escala 1:250,000 México

\_\_\_\_\_ 1998. Carta topográfica. F13-8 Tepic (Nayarit, Jalisco, escala 1:250,000 México

\_\_\_\_\_ 1998. Carta topográfica F13-9 Aguascalientes (Jalisco, Zacatecas, Aguascalientes, Nayarit), escala 1:250, 000 México

\_\_\_\_\_ 2002. Carta topográfica F13B73 Santa Lucía de la Sierra, escala 1:50,000 México

\_\_\_\_\_ 2002. Carta topográfica F13B82 Mesa del Nayar, escala 1:50,000 México

\_\_\_\_\_ 2002. Carta topográfica F13B83 San Sebastián Teponahuastlan, escala 1:50,000 México

\_\_\_\_\_ 2002. Carta topográfica F13D13 Tuxpan de Bolaños, escala 1:50,000 México

\_\_\_\_\_ Instituto Geográfico Nacional, 2002. Cartografía histórica del encuentro de dos mundos. México-España.

\_\_\_\_\_ 2003. Carta topográfica F13D12 Huaynamota, escala 1:50,000 México

ITURRIOZ Leza, José Luis *et al.*, 1995. *Reflexiones sobre la identidad étnica*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México.

JACKSON Peter, 1999. "¿Nuevas geografías culturales?" en Documents d'Análisi Geogràfica No. 34 Dossier Noves geografies culturals, Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. pp. 41-51

KINDL Olivia, 2003. *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México

KLIMEK Pavia, Ricardo Andrés, 2001. *Percepción espacial de los habitantes de Santiago Ixtlahuaca, Hidalgo*. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Colegio de Geografía (Tesis de Licenciatura en Geografía). México.

KRAMSCH Olivier, 1999. "El horizonte de la nueva geografía cultural" en Documents d'Análisi Geogràfica No. 34 Dossier Noves geografies culturals, Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. pp. 53-68

LEFEBVRE Henri, 1991. *The production of space*. Blakwell, Oxford (MA).

LEIMGRUBER Walter, 2002. "Actores, valores y cultura, reflexiones acerca del papel de la Cultura en Geografía" en Boletín de la Asociación

Geográfica Española. [en línea]. No. 34, pp. 91-103 <<http://www.ieg.csic.es/age/boletin.htm#34>> [consulta 12 enero 2004].

LIFFMAN Paul, 2005. "Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol en Relaciones Vol. XXVI No. 101 Invierno 2005. El Colegio de Michoacán, A.C. pp 51-79

LIMÓN Olvera Silvia, 1990. Las cuevas y el mito de origen. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

LOPEZ Barcenas Francisco. Conflictos territoriales en la Mixteca. Boletín IFP, [en línea]. Año 2 No. 6, 2004. pág. 24. <[www.programabecas.org/numero/VI-13.pdf](http://www.programabecas.org/numero/VI-13.pdf)> [consulta 26 febrero 2005].

LOPEZ González Pedro, 1984. La población de Tepic bajo la organización regional. Universidad Autónoma de Nayarit, Tepic. 80 págs.

LUMHOLTZ Carl, 1970. El México desconocido. Tomo II, Traducido por Balbino Dávalos. Reimpresión de Editora Nacional. 475 págs.

MAGRINÁ Ocampo Laura María, 1999. Los coras entre 1531 y 1722 ¿indios de guerra o indios de paz? Tesis de licenciatura en etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

MARTÍNEZ Quezada Álvaro, 2002. "Cultura, territorio e identidades sociales en la Frailesca, Chiapas" en *Revista Memoria* [en línea]. No. 157. <<http://www.memoria.com.mx/157/>> [consulta 27 noviembre 2004].

LEAL CARRETO Silvia, 1992. Xurawe o la ruta de los muertos: mito huichol en tres actos. Universidad de Guadalajara. Jalisco, México.

LIFFMAN Paul *et al.*, 1997. "Práctica ceremonial, tenencia de la tierra y lucha territorial de los huicholes" en Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México pp. 155-174

LOCKHART James, 1999 Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII. Fondo de Cultura Económica, México.

LUMHOLTZ Carl, 1970. El México desconocido. Cinco Años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental. Tomo II. México.

\_\_\_\_\_ 1986. El arte simbólico y decorativo de los huicholes. Instituto Nacional Indigenista. México.

LUNA García Antonio, 1999. "Qué hay de nuevo en la geografía cultural" en Documents d'Análisi Geogràfica No. 34 Dossier Noves geografies culturals, Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. pp. 69-80

MATA TORRES Ramón, 1982. Eukia, un viaje por comunidades huicholas. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jal.

MONNET Jérôme, 1998. "La symbolique des liex: pour une géographie des relations entre space, pouvoir et identité" en Cybergeog [en línea]. No. 56. <<http://www.cybergeog.presse.fr/geocult/texte/monet.htm>> [consulta 10 febrero 2004]

NAVARRO Heddy. Portal de las culturas originarias de Chile [en línea] Ser indígena: "Pueblos, Mapuche" <<http://www.serindigena.cl/>> [Consulta: 26 febrero 2005].

NEGRIN Juan, 1983. Acercamiento histórico y subjetivo al huichol. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jal.

NEURATH Johannes, 1999. "Xiriki-tukipa-cabecera: El triángulo estructural de la organización social en una comunidad wixarika" en Cuicuilco Volumen 6 Número 17 Septiembre-diciembre 1999. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. Pp 223-246

\_\_\_\_\_ 2001. "Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari" en Cosmovisión, Ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. Johanna Broda, Félix Báez-Jorge (coords.) CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, México.

\_\_\_\_\_ 2002. Las fiestas de la casa grande. CONACULTA/INAH/ Universidad de Guadalajara, México.

\_\_\_\_\_ 2003. "Cosmovisión y sexualidad en la fiesta Namawita Neixa de Keuruwitia" en Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.) Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, México. Pp. 207-220

\_\_\_\_\_ 2003. Huicholes, pueblos indígenas del México contemporáneo. Serie monografías de los pueblos indígenas. [en línea] Comisión

Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México. 34 págs. <<http://www.cdi.gob.mx>> [consulta 20 septiembre 2005].

NORTON William, 2000. *Cultural Geography: Themes, concepts, analyses*. Oxford University Press, Toronto.

OSLENDER Ulrich, 2002. “Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia” en *Scripta Nova*, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales, Vol. VI, núm. 115. Universidad de Barcelona. Barcelona <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>> [consulta 22 febrero 2007]

ORTEGA S. J. José de, 1996. “Maravillosa reducción y conquista de la provincia de San Joseph del Gran Nayar, Nuevo Reino de Toledo” en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*. Libro 1. Francisco Javier Fluviá (ed.) Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista. México.

ORTIZ Samuel Salvador, 1997. “Derecho indígena Wixarika” en *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México pp. 139-154

PACHECHO Salvador Gabriel y José Luis Iturrioz Leza, 2003. *José Benitez y el arte huichol. La semilla del mundo*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

PHILO Chris, 1999. “Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al “giro cultural” y a la geografía social” en *Documents d’Análisi Geogràfica* No. 34 Dossier Noves geografies culturals, Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. pp. 81-99

POWELL Phillip Wayne, 1980. *Capitán Mestizo, Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*. Fondo de Cultura Económica, México.

Pueblos indígenas. [en línea] *Una Mirada al movimiento indígena en América*. Disponible a través de: Terra Networks, S.A. El Salvador. <[http://www.terra.com.sv/proyectos/indigenas/contexto\\_nicaragua.html](http://www.terra.com.sv/proyectos/indigenas/contexto_nicaragua.html)> [consulta 26 febrero 2005].

Registro Agrario Nacional. San Sebastián Teponahuaxtlan y anexo Tuxpan de Bolaños, Municipio Mezquitic, Jalisco Expediente 8/61 Dotación oficial. México

\_\_\_\_\_ Santa Catarina Cuexcomatitlan, Municipio Mezquitic, Jalisco Expediente 6/61 Dotación oficial. México

\_\_\_\_\_ Guadalupe Ocotan antes Huajimic, Municipio La Yesca, Nayarit Expediente 1/00 Dotación oficial. México

\_\_\_\_\_ San Andrés Cohamiata, Municipio Mezquitic, Jalisco Expediente 4/61 Reconocimiento y Titulación. México

REYES García Cayetano, 1976. *El Altépetl, origen y desarrollo*. El Colegio de Michoacán. México.

ROJAS Beatriz, 1992. *Los huicholes, documentos históricos*. CIESAS/INI. México.

\_\_\_\_\_ 1993. *Los huicholes en la historia*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista. México.

SACK Robert D., 1991. "El Significado de la Territorialidad" en *Región e Historia en México (1700-1850)* Pedro Pérez Herrero (comp.) Instituto Mora/UNAM, México, pp. 194-204

SILVA Guendulain, Antonio 2004. *El espacio y la cultura en los tiraderos de basura de Santa Cruz Meyehualco y Santa Fe en la Ciudad de México. Una relación interdisciplinaria entre geografía, historia y antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Colegio de Geografía (Tesis de Maestría en Geografía). México.

SOLARES Carrazo, María del Carmen y Enrique Vela Ramírez, 2000. "Atlas del México Prehispánico" en *Revista Arqueología Mexicana* E5, México, pp. 80

Survival en castellano. [en línea]. Guaraní-Kaiowá de Brasil. Las tierras o la muerte. Madrid, España.

<<http://www.survival.es/castellano/p01/fc03p01/fc09p01/guarani.htm>>

[consulta 26 febrero 2005].

TANCK Estrada, Dorothy, 2005. *Atlas Ilustrado de los Pueblos de Indios: Nueva España 1800*. El Colegio de México, México

TELLO Antonio Fray, 1596-1652. *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco Libro Segundo*. Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara, México

\_\_\_\_\_ 1964. Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco. Libro Cuarto, Editorial Font, Guadalajara, México

TOSCANA Aparicio, Alejandra (2006). *Los paisajes del desastre*. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Colegio de Geografía (Tesis de Doctorado en Geografía). México.

UNIVERSIDAD DE COLIMA *et al.*, 2004. Etnografía del Pueblo Huichol. Rasgos biofísicos, socioculturales y de sistemas productivos para el reordenamiento territorial de la nación Wixarika. Versión en CD-ROM. México.

VELASCO Toro José, 1997. "Territorio e identidad chinanteca en Uxpanapa, Veracruz" en Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación. Odile Hoffmann, Salmeron Fernando (coords.) CIESAS, México. Pp. 133-151

WAGNER Philip L. 2002. "Cultura y Geografía: un ensayo reflexivo" en Boletín de la Asociación Geográfica Española. [en línea]. No. 34 pp. 41-50 <<http://www.ieg.csic.es/age/boletin.htm#34>> [consulta 12 enero 2004].

WEIGAND Phil C. 1992. "El papel de los indios huicholes en las revoluciones del Occidente de México" en *Ensayos sobre el Gran Nayar, entre coras, huicholes y tepehuanos*. INI/CEMCA/COLMICH, México. Pp 121-130.

\_\_\_\_\_ 1993. Evolución de una civilización prehispánica, arqueología de Jalisco, Nayarit y Zacatecas. Colegio de Michoacán. México.

Wikipedia, Encyclopedia en español [en línea]. Disponible a través de: GNU Free Documentation License. <<http://es.wikipedia.org/wiki/Cosmogon%C3%ADa>> [consulta 27 febrero 2005].

ZOLLA Carlos, Emiliano Zolla Márquez, 2004. Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas. Col. La Pluralidad Cultural en México, No. 1. Programa Universitario México Nación Multicultural, Universidad Nacional Autónoma de México, México.