



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN GEOGRAFÍA

GEOGRAFÍA CULTURAL DE LA TERRITORIALIDAD *WIXARIKA*: LUGARES
SAGRADOS Y ESPACIO RITUAL

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

PRESENTA:
ENRIQUE DE NOVA VÁZQUEZ

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

COMITÉ TUTOR
Dr. GUILLERMO CASTILLO RAMÍREZ
INSTITUTO DE GEOGRAFÍA, UNAM

DR. LEONARDO ERNESTO MÁRQUEZ MIRELES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, UASLP

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, NOVIEMBRE DE 2023



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.

Quisiera expresar mi más profundo agradecimiento a las personas que contribuyeron de manera significativa al desarrollo y culminación de esta tesis doctoral. En primer lugar, al Dr. Juan Carlos Gómez Rojas, mi tutor principal, agradezco su incansable guía, sabiduría y apoyo constante a lo largo de esta travesía académica. Sus conocimientos y orientación fueron fundamentales para la realización de este trabajo, pero sobre todo su incommensurable amistad, gracias por todo siempre.

Asimismo, quiero extender mi gratitud al Dr. Guillermo Castillo Ramírez del Instituto de Geografía de la UNAM y al Dr. Leonardo Ernesto Márquez Mireles de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, miembros del comité tutorial, por sus valiosas contribuciones, sugerencias y orientación, las cuales enriquecieron y fortalecieron este proyecto de investigación, además, gracias también por su tiempo y disposición en cada reunión semestral.

Agradezco especialmente a los sinodales y lectores de tesis: a la Dra. María Elena Figueroa Díaz y al Dr. Valente Vázquez Solís cuyas observaciones y palabras siempre motivantes fueron un estímulo invaluable al final de este proceso académico. Y de manera especial al Dr. Enrique Propin Frejomil por ser siempre inspirador de confianza en este oscuro camino de la investigación, pero como usted dijo alguna vez, siempre hay una luz en el camino, gracias por sus palabras.

Agradezco al CONAHCYT por la beca otorgada, la cual hizo posible la realización de este doctorado y la culminación de esta investigación. El apoyo económico ha sido fundamental en este logro académico.

Finalmente, mi más sincero reconocimiento al pueblo *wixarika* por su fortaleza ante todas las adversidades e injusticias que representan vivir y recorrer este México y su territorio; admiro y respeto la fuerza de ustedes como pueblo milenario, poseedores del conocimiento prehispánico para continuar con “el costumbre”; por su generosa disposición para compartir sus conocimientos ancestrales y por dejarme vivir su paisaje ritual, gracias por dejarme caminar sobre sus huellas siguiendo el camino sagrado, lo cual fue fundamental para el desarrollo de este trabajo académico y mi crecimiento como ser humano, *pamparios... pan+pariyutsi...*

A mi seres queridos, gracias...



Fuente de las imágenes: trabajo de campo 2022 en Haramara y Xapawiyeme.

Índice General

	Pág.
Índice	1
Índice de figuras y cuadros	4
Introducción	7
Capítulo 1. Espacio geográfico y territorialidades simbólicas	16
1.1. El estudio de la subjetividad como base epistemológica de la Geografía cultural	17
1.2. La fenomenología y el estudio del paisaje	24
1.2.1. El paisaje como objeto de estudio de la Geografía cultural	28
1.3. El espacio mítico	35
1.4. El etnoterritorio	41
1.5. Categorías geográficas del etnoterritorio	46
1.5.1. El Paisaje ritual	46
1.5.2. El Lugar sagrado	53
1.5.3. La Etnorregión	61
Capítulo 2. Enfoque metodológico para el estudio de los etnoterritorios	65
2.1. El etnoterritorio <i>wixarika</i> como caso de estudio	66
2.2. Variables para el estudio del etnoterritorio de los <i>wixaritari</i>	68
2.3. El trabajo de campo en el estudio de los etnoterritorios	71
2.4. Técnicas de investigación utilizadas en campo	75
2.4.1. La etnografía multilocal	76
2.4.2. La observación participante	78
2.4.3. La historia oral	80
2.4.4. La cartografía colaborativa	81

Capítulo 3. El espacio simbólico de los <i>wixaritari</i>: paisaje ritual y lugares sagrados	87
3.1. Geografía histórica del etnoterritorio <i>wixarika</i>	89
3.1.1. Análisis histórico del territorio <i>wixarika</i>	96
3.1.2. El Plan Huicot	117
3.2. La organización territorial actual de los <i>wixaritari</i>	120
3.2.1. Localidades con presencia <i>wixarika</i>	121
3.2.2. Comunidades agrarias y resoluciones presidenciales	127
3.2.3. Análisis de la organización territorial <i>wixarika</i>	137
3.3. La apropiación simbólico-cultural del espacio geográfico por parte de los <i>wixaritari</i>	153
3.3.1. La experiencia cultural del espacio: el espacio vivido y el culto a los ancestros	160
3.3.2. El paisaje ritual del etnoterritorio <i>wixarika</i>	164
3.4. El ciclo ritual y las peregrinaciones a los lugares sagrados en el contexto actual	166
3.4.1. De <i>Tateikie</i> a <i>Wirikuta</i>	172
3.4.2. La peregrinación a <i>Haramara</i> y a <i>Xapawiyeme</i>	182
Capítulo 4. El papel de las mujeres, la violencia y el simbolismo en la configuración del <i>kiekari</i>	206
4.1. La mujer en el mundo <i>wixarika</i>	207
4.1.1. La vida cotidiana de la mujeres <i>wixarika</i>	215
4.1.2. La violencia hacia la mujer <i>wixarika</i>	217
4.1.3. La mujer y su expresión en el paisaje	220
4.2. La violencia del narcotráfico en San Andrés Cohamiata	222
4.3. La regionalización del <i>kiekari</i> con base en el conocimiento tradicional del paisaje	234
4.3.1. Unidades de etnopaisaje en el territorio <i>wixarika</i>	241

4.3.2. Reflexiones finales sobre la territorialidad <i>wixarika</i> y propuesta de representación cartográfica	256
Conclusiones	271
Glosario	289
Bibliografía	295
Anexos	315

Índice de Figuras y Cuadros

Figuras

Figura 2.1. Ubicación del territorio <i>wixarika</i>	67
Figura 2.2. Paisaje natural	74
Figura 2.3. Paisaje ritual	74
Figura 2.4. Con la familia <i>wixaritari</i>	78
Figura 2.5. Cartografía colaborativa con <i>wixaritari</i>	82
Figura 3.1. Espacio territorial ocupado por los <i>wixaritari</i>	91
Figura 3.2. Ubicación de los huicholes según Sauer (1998[1932])	92
Figura 3.3. Ubicación de los huicholes según Ralph Beals (2011[1932])	94
Figura 3.4. Ubicación de los huicholes según Peter Gerhard (1996[1982])	95
Figura 3.5. Theatrum Orbis Terrarum	98
Figura 3.6. Sucesos históricos en el territorio <i>wixarika</i>	102
Figura 3.7. Localidades con población hablante de <i>wixarika</i>	122
Figura 3.8. Distribución de los Territorios Indígenas en el occidente de México	125
Figura 3.9. Distribución actual del Territorio huichol	126
Figura 3.10. Resoluciones presidenciales e invasiones territoriales	135
Figura 3.11. Escalas y <i>nanayari</i> en la territorialidad <i>wixarika</i>	142
Figura 3.12. <i>Tukipa Tunuwame</i> con elementos y sus nombres en <i>wixarika</i>	145
Figura 3.13. Proceso de fundación de un <i>Tukipa</i>	146
Figura 3.14. Estructura territorial <i>wixarika</i>	148
Figura 3.15. Distribución de los <i>Tukipa</i> centrales en el ejido San Andrés	150
Figura 3.16. Preparación de ofrendas en <i>Tateikie</i> para la peregrinación a <i>Wirikuta</i>	172
Figura 3.17. Ubicación de <i>Haramara</i>	185

Figura 3.18. Roca <i>Waxi Wimari</i>	186
Figura 3.19. Presentación de la familia a <i>Tatei Haramara</i>	186
Figura 3.20. Paisaje ritual de madrugada	188
Figura 3.21. Cantador recibiendo a los peregrinos	188
Figura 3.22. <i>Tuki</i> o <i>kalihuey</i> de <i>Tatei Haramara</i>	190
Figura 3.23. Vista hacia la cueva <i>Tatewari Muta Xakirixe</i>	190
Figura 3.24. Ubicación de Huaynamota	191
Figura 3.25. Cerro de los sapos	193
Figura 3.26. Gigante dormido	193
Figura 3.27. Rutas de peregrinaje	195
Figura 3.28. Jesús Nazareno Tamatsika	199
Figura 3.29. Cirio con <i>Kiekari</i>	199
Figura 4.1. El territorio como un macrocuerpo	235
Figura 4.2. Orientación en el mundo <i>wixarika</i>	236
Figura 4.3. <i>Haramara</i>	242
Figura 4.4. Perfil de elevación del etnoterritorio y su división en etnopaisajes	243
Figura 4.5. Perfil de relieve de las unidades de etnopaisajes costeros	245
Figura 4.6. Perfil de relieve de las unidades de etnopaisajes de la Sierra	247
Figura 4.7. Perfil de relieve de las unidades de etnopaisajes del altiplano	249
Figura 4.8. <i>Wirikuta</i>	250
Figura 4.9. Perfil de relieve de las unidades de <i>Xapawiyeme</i> a <i>Hauxa Manaka</i>	253
Figura 4.10. Unidades de etnopaisaje	255

Cuadros

Cuadro 2.1. Variables para el estudio de los etnoterritorios	70
Cuadro 3.1. Resoluciones presidenciales	131
Cuadro 3.2. Actividades rituales y agrícolas en el año	169

Introducción

A pesar de que el reconocimiento del territorio de los pueblos étnicos de México sea un tema de fundamental importancia para el desarrollo del país, es un tema poco estudiado por la Geografía, lo cual generó un vacío de conocimiento del espacio simbólico, los lugares sagrados, el paisaje ritual y en general de las territorialidades indígenas. En la visión occidental del mundo, el espacio es producido mediante diversos mecanismos, en su mayor parte de carácter económico y utilitarista, contrario a la visión de los pueblos mesoamericanos donde el espacio se construye, además de aspectos económico y utilitario funcionales, de significados inscritos en el paisaje, lo cual crea una controversia entre la producción y la construcción del espacio, ya que en ambos procesos influyen elementos de carácter natural, económico, político o cultural, pero con significados diferentes según la percepción espacial de sus habitantes.

El proceso de la territorialidad corresponde al espacio construido, apropiado, controlado y utilizado para el mantenimiento y continuidad de la vida en sociedad, refiere al apego emocional que se tiene hacia un espacio geográfico definido y delimitado por sus características físicas – extensión territorial-, biológicas –la vegetación- y subjetivas –el valor simbólico-, concepción que si bien se remonta a los inicios de la Geografía moderna y su desarrollo ha sido de manera continua, sus investigaciones se han enfocado en las territorialidades occidentales y urbanas principalmente bajo la óptica de la política o la economía con fines de regionalización para el control del territorio dejando de lado el interés por las territorialidades indígenas, esto ha generado un vacío conceptual y metodológico para su análisis. Por lo que, esta propuesta busca desde una geografía simbólica estudiar los denominados etnoterritorios, utilizando información que permita representar el espacio geográfico según las cosmovisiones, narrativas y procesos rituales de las culturas indígenas. De esta manera, se busca justificar sus derechos territoriales a través de sus

conocimientos y representaciones, lo que servirá como base para la (re)construcción de los etnoterritorios y, en última instancia, para obtener el reconocimiento legal de los territorios étnicos por parte del Estado nacional para su delimitación.

La espacialidad *wixarika* ha sido estudiada principalmente por antropólogos, que si bien han intentado reflejar los aspectos territoriales de mayor importancia en la configuración del territorio de los *wixaritari*, sus estudios se han visto limitados en la representación espacial y el análisis del mismo, razón por la cual, la presente tesis, intentará realizar una aportación para solventar tales cuestionamientos, esta investigación surge con la intención de dilucidar las pautas metodológicas para el estudio y mapeo de los territorios de los pueblos étnicos de México, a partir de un estudio de Geografía cultural acerca de la territorialidad *wixarika*, con la intención de comprender el significado de los lugares denominados sagrados para los *wixaritari* y su significado para la sociedad occidental, además de su importancia en la delimitación del territorio.

La comprensión profunda del significado simbólico del espacio, busca, conjuntamente la representación cartográfica y narrativa de la territorialidad *wixarika* y sentar las bases teórico-metodológicas de la investigación geográfica para el estudio de los territorios de los pueblos indígenas de México, hasta ahora limitada al campo de la Antropología o la Etnología -entre otros estudios sociales- para así realizar una propuesta sólida que coadyuve en el reconocimiento del territorio de los *wixaritari* para la conservación y preservación de su forma de ver el mundo y sus formas de vida.

En términos generales, al tener escasos estudios referentes al conocimiento del significado simbólico de las territorialidades indígenas en Geografía cultural, se carece de una metodología para el estudio de la territorialidad *wixarika*, la cual, se define por la relación que mantienen los

wixaritari con los lugares sagrados, por ser ahí donde contactan con sus deidades, propiciando el desarrollo del sentido de pertenencia y arraigo hacia ellos. No obstante, al ser, la configuración territorial dinámica, algunos lugares sagrados han desaparecido por la modificación o destrucción del paisaje, como el caso de la tercera puerta de la peregrinación a *Wirikuta* ubicada frente a la central de autobuses de Zacatecas (Tapia, 2012); o, uno de los manantiales ubicados en el ascenso al Cerro Quemado en la Sierra de Catorce en San Luis Potosí donde los ejidatarios entubaron el agua para su consumo sin importarles su significado en la cosmovisión *wixarika*.

De tal manera, se ha observado una tendencia preocupante: la progresiva desaparición de los lugares sagrados de los *wixaritari*, una cultura ancestral que ha mantenido una estrecha relación con su territorio a lo largo de la historia. Ante este fenómeno, surge la hipótesis de que el territorio de los *wixaritari* ha sufrido una acentuada modificación y destrucción del paisaje debido al predominio de la visión económica-utilitarista del espacio sobre la visión mítica-simbólica que poseen las personas que habitan en estos territorios y la sobreexplotación de recursos naturales y atractivos turísticos que ha conllevado a una falta de apego emocional e identitario hacia los lugares sagrados, prevaleciendo el valor económico sobre el significado simbólico. En consecuencia, se ha generado una falta de reconocimiento territorial que pone en riesgo la preservación de dicha cultura.

En este contexto, el presente estudio se enfoca en la teorización de la territorialidad *wixarika* a través de un enfoque en Geografía cultural. El objetivo principal es Realizar un estudio de Geografía cultural sobre la territorialidad *wixarika* con la intención de comprender la relación entre el valor mítico-simbólico del territorio y el económico-utilitarista en la transformación de espacios simbólicos a espacios de aprovechamiento de recursos naturales, para representar cartográficamente el espacio ritual con base en la lectura fenomenológica de los lugares sagrados

que marcan los confines del mundo de los wixaritari. Para lograrlo, se realizarán lecturas fenomenológicas del paisaje de los lugares sagrados que marcan los confines del mundo de los *wixaritari*.

Con base en lo anterior se plantearon los siguientes objetivos particulares:

- Analizar los fundamentos teóricos de la Geografía cultural, la territorialidad *wixarika* y el espacio simbólico y su importancia en la construcción de etnoterritorios.

- Caracterizar los lugares sagrados como centros de relaciones culturales mediante la identificación de variables que influyen en su percepción, utilizando instrumentos y técnicas cualitativas para obtener información de fuentes directas.

- Definir la base teórico-cartográfica para representar subjetivamente el espacio geográfico de la territorialidad *wixarika*.

- Demostrar teóricamente la existencia del paisaje ritual, el etnoterritorio, la etnoregión y los lugares sagrados como partes de una totalidad simbólica.

- Establecer los principios de la Geografía Cultural de la territorialidad *wixarika* basados en la lectura fenomenológica del paisaje que representa el espacio geográfico de los *wixaritari*.

Mediante estos objetivos, se busca aportar una mayor comprensión del proceso espacial y coadyuvar en la preservación de la cultura ancestral *wixarika*, con el propósito de reconocer la importancia de sus lugares sagrados y su significado simbólico dentro de la comunidad y la sociedad en su conjunto. La percepción del espacio geográfico por los grupos étnicos de México difiere de la de las sociedades occidentales, ya que se basa en el pensamiento mítico premoderno

en contraste con la lógica del desarrollo capitalista. Mientras que, para las sociedades occidentales prevalece el valor económico de un territorio por sus recursos naturales, para las culturas étnicas el espacio tiene un significado simbólico y sagrado. En Geografía cultural, el paisaje se convierte en el objeto de estudio, creado por los grupos humanos a partir del paisaje natural. Las categorías de análisis consideradas en esta propuesta de investigación son el paisaje, el lugar, la región y el territorio, cada uno con sus significados y conexiones culturales.

En el contexto de la territorialidad *wixarika*, el espacio se desagrega desde la vivienda hasta el lugar sagrado, conectados por líneas imaginarias que establecen un sistema de relaciones simbólicas. Los lugares sagrados, o *kakaiyarita*, son centrales en la cosmovisión *wixarika*, siendo espacios de comunicación con fuerzas superiores y con un importante significado simbólico. Por lo tanto, una metodología con fundamento en fenomenológica se presenta como una opción factible para comprender el significado simbólico del territorio y profundizar en la experiencia humana y su relación con el espacio. El lugar es el eje de la espacialidad, que integra las relaciones culturales, económicas y políticas, es dinámico y constante, dando espacio a otras dimensiones y percepciones del mundo. Por lo cual, la investigación busca comprender cómo las culturas étnicas de México otorgan significado simbólico a su territorio y cómo estos espacios sagrados se relacionan con su cosmovisión, con el fin de preservar y valorar adecuadamente esta rica cultura ancestral.

Durante el desarrollo de esta investigación, se llevó a cabo un minucioso análisis de diversas fuentes el cual se complementó con el trabajo de campo realizado, el cual, lamentablemente, se vio limitado por el contexto de la pandemia por el Covid-19. A raíz de este proceso, se produjo un cambio significativo en la estructura de la tesis, resultando en una reformulación de los cinco capítulos originales (1. Espacio geográfico y territorialidad; 2. El

territorio *wixarika* y sus lugares sagrados; 3. La reivindicación de la territorialidad *wixarika* en el estado mexicano; 4. Cartografía de la territorialidad *wixarika*; 5. Discusión), los cuales fueron ampliados y reorganizados en cuatro capítulos, los cuales se describen a continuación:

En el primer capítulo, nos adentramos en el campo de la Geografía cultural, que se dedica al estudio de las interacciones entre la sociedad y el espacio geográfico. Uno de sus principales enfoques es la exploración de la construcción de significados, valores y prácticas culturales en diversos lugares. Se propone indagar en la subjetividad como base epistemológica de la Geografía cultural. El punto de partida es la pregunta fundamental ¿Qué es el Ser? que abre la puerta a una investigación fenomenológica sobre la existencia individual y la conciencia del yo pienso. Desde la perspectiva kantiana, el yo surge de la razón y también se conecta con lo externo y la subjetividad, lo que lleva al concepto heideggeriano del *Dasein* o Ser ahí. Esta noción refleja cómo el individuo se posiciona en el mundo y toma conciencia de su existencia a través de la interacción con otros y con el espacio que le rodea y recorre a lo largo de su vida.

En este capítulo, se realiza un análisis sobre la fundación de lugares y la realización de rituales en ellos como aspectos geográficos relevantes en relación con la subjetividad. Se explora las diferencias epistemológicas entre las teorías de Heidegger y Cassirer, quienes están interesados en la imagen y la imaginación como fundamentos del conocimiento humano. También, se examina el concepto de espacio vivido y su vinculación con la concepción geográfica del lugar como espacio de existencia. Se toman en cuenta los aportes de antropólogas como Alicia Barabas y Johanna Broda para comprender la importancia del paisaje ritual y la identidad territorial en el contexto de la Geografía cultural. El estudio de la subjetividad como base epistemológica en este campo ofrece un enfoque óptimo para comprender cómo los individuos y las sociedades perciben, interpretan y atribuyen significados al espacio geográfico que habitan. Esto proporciona una visión

más completa y holística de las interacciones entre cultura y territorio, como se detallará a continuación en los siguientes capítulos de la investigación.

En el segundo capítulo, se aborda el estudio de los etnoterritorios, centrandó el análisis en el significado y valor simbólico de los lugares y de los elementos del paisaje así como del mismo paisaje, mediante enfoques metodológicos participativos y multidisciplinares se busca comprender la cosmovisión y cultura de los *wixaritari*, por lo que, se exploran variables como la identidad comunitaria, los lugares sagrados y los rituales realizados en ellos, la relación con la naturaleza y la preservación de la memoria colectiva, destacando la importancia de un enfoque colaborativo para reconocer el valor del conocimiento local para la conservación de la cultura y la identidad *wixarika*. En este contexto, la cartografía colaborativa se presenta como una herramienta poderosa para recopilar información geográfica desde la perspectiva de los *wixaritari*. En este contexto, la cartografía colaborativa se destaca como una metodología óptima para la recopilación de información geográfica al adoptar un enfoque participativo, esta técnica permite que los *wixaritari* sean los protagonistas en la generación de conocimiento sobre su territorio para representar su visión y saberes locales en mapas y recursos visuales que reflejen su relación con el espacio que habitan.

En el capítulo tres, se profundiza en el estudio del espacio simbólico de los *wixaritari* y su relación con el paisaje ritual y los lugares sagrados. Se aborda la geografía histórica de los *wixaritari*, investigando su origen y evolución como etnia única o resultado de la integración de diversos grupos étnicos. Se analiza la delimitación de su etnoterritorio a lo largo de la historia, y se resalta la importancia de la memoria colectiva y el conocimiento ancestral en la construcción de su identidad comunitaria y su resistencia ante los cambios territoriales. Además, se explora la importancia del paisaje como elemento de cohesión social y cultural compartido por diferentes

grupos étnicos en la región de la Sierra del Nayar. Se describen las formas de organización territorial y la jerarquía en su sistema, así como los cambios y desafíos que enfrentan debido a la urbanización y actividades económicas ajenas a su cultura.

Asimismo, se investiga la dinamicidad y multietnicidad de las sociedades indígenas en esa área, enfocándose en las peregrinaciones a los lugares sagrados y su relevancia en el ciclo ritual y cultural con el fin de mostrar cómo los *wixaritari* se apropian simbólicamente del espacio (paisaje) y establecen un profundo vínculo con sus lugares sagrados, otorgándoles significados espirituales y culturales trascendentales. También, se destaca la necesidad de proteger sus derechos territoriales y culturales para preservar su patrimonio ancestral, considerando el aumento significativo de la población indígena en México, para profundizar en la compleja organización territorial *wixarika*, revelando los seis niveles jerárquicos de su comunidad, su relación con el espacio vivido, el culto a los ancestros y las peregrinaciones a los lugares sagrados y su evolución al contexto actual.

Por último, en el capítulo cuatro, se profundiza en el papel de las mujeres en la sociedad *wixarika* desde tres perspectivas: mitológica, ritual y cotidiana. Se destaca su importancia en la mitología como creadoras y proveedoras de alimentos, pero, también, se aborda la marginación y violencia que han enfrentado históricamente. En el ámbito ritual, se analiza su participación en la preparación y organización de ceremonias y peregrinaciones, así como la personificación de deidades por parte de algunas mujeres en dichas festividades. En la vida cotidiana, las mujeres *wixarika* tradicionalmente se han encargado de las labores domésticas y el cuidado de la familia, y aunque se mencionan avances en su participación en la toma de decisiones y defensa de sus derechos, aún persisten marcados desafíos de género. Lo que llevó a identificar cuatro grupos de mujeres *wixarika* con actitudes diversas hacia las tradiciones y luchas por la igualdad de género, contexto en el cual se aborda la violencia que enfrentan internamente en sus comunidades y

externamente en la sociedad mestiza. Igualmente, se explora cómo las mujeres se expresan en el paisaje a través del agua y el cultivo del maíz, elementos esenciales y simbólicos para la cultura *wixarika*, reforzando así su identidad cultural y su rol como cuidadoras.

La segunda parte del capítulo examina la violencia del narcotráfico en San Andrés Cohamiata, el cual ha afectado gravemente a la comunidad *wixarika* generando desplazamientos forzados y pérdida de identidad cultural. Al final, se presenta una caracterización y regionalización del etnoterritorio basada en el conocimiento tradicional del paisaje y en enfoques teórico-metodológicos de la Geografía cultural a partir de lo cual se logró regionalizar el territorio y fundamentar los conceptos de etnoregión y etnopaisaje. Por último, se explora una propuesta de representación cartográfica que incorpora los saberes ancestrales de los *wixaritari* en el análisis geográfico y la representación del territorio.

Capítulo 1. Espacio geográfico y territorialidades simbólicas

La Geografía cultural se enfoca en el estudio de las interacciones entre la sociedad y el espacio geográfico, abordando la construcción de significados, valores y prácticas culturales en diferentes lugares y dentro de su campo de estudio, uno de los temas centrales de análisis es la subjetividad y su papel epistemológico en la comprensión del mundo geográfico, razón por la cual, en este primer capítulo se propone explorar la subjetividad como base epistemológica de la Geografía cultural. El cuestionamiento fundamental “¿Qué es el Ser?” abre la puerta a una indagación fenomenológica sobre la existencia individual y la conciencia del “yo pienso”. En el sentido kantiano el “yo” se origina en la razón, pero también se vincula con lo externo y la subjetividad, lo que conduce al concepto heideggeriano del “Dasein” o “Ser ahí”. Esta noción refleja cómo el individuo se posiciona en el mundo y se vuelve consciente de su existencia al interactuar con otros.

Con base en lo anterior, en este capítulo se presenta un análisis respecto a la fundación de lugares y la realización de rituales en ellos como aspectos geográficos de interés en relación con la subjetividad. Por lo que exploró las diferencias epistemológicas entre la teoría de Heidegger y la teoría neokantiana de Cassirer, ambos interesados en la imagen y la imaginación como fundamentos del conocimiento humano. Además, examino el concepto de espacio vivido y su relación con la concepción geográfica del lugar como espacio de existencia. Se toma en cuenta los aportes de antropólogos de Alicia Barabas y Johanna Broda para comprender la importancia del paisaje ritual y la identidad territorial en el contexto de la Geografía cultural. Así, el estudio de la subjetividad como base epistemológica de la Geografía cultural favorece la comprensión de cómo los individuos y las sociedades perciben, interpretan y atribuyen significados al espacio geográfico que habitan, brindando una visión más completa y holística de las interacciones entre cultura y territorio como se verá a continuación.

1.1. El estudio de la subjetividad como base epistemológica de la Geografía cultural

El sustento teórico de esta tesis parte de la idea kantiana de la “imaginación trascendental”; si bien Kant (2007[1781]) consideró que todo parte de la razón, su trabajo reveló los principios del estudio de la subjetividad y ésta, como base de la comprensión subjetiva del espacio que, a su vez, nos remite a la pregunta ¿Qué es el Ser? Pregunta que, según los especialistas (Artola, 1977; Carvajal, 2007; Leserre, 2019), refiere al sentido del *ser* en cuanto al “yo pienso” y me hago consciente de mi existencia. Para Kant (2007[1781]), el yo parte de la razón humana, aunque tal cuestionamiento es el comienzo de la indagación fenomenológica de lo externo, cual convierte al objeto en objeto y se vuelve visible ante el otro, y es entonces que el otro existe, por consiguiente, la pregunta ¿Qué es el ser? Es el primer acercamiento al *Dasein* heideggeriano. Si esto lo remitimos a la teoría de la espacialidad, el “yo” o el “yo pienso” o el “yo soy” consciente de mi existencia, posiciona al ser en el mundo ante el otro para reafirmar su existencia y comprenderse ante el mundo.

Para Kant (2007[1781]) la razón determina la realidad, por ello, se le posiciona dentro del “pensamiento moderno” (Artola, 1977). No obstante, se preguntó por aquello que se encuentra entre lo observable (la cosa) y el yo o el nosotros, entre el espacio real y absoluto y el yo finito, a esto le llamó “intuición sensible”, a la capacidad del ser humano de formarse una imagen de algo dicho o existente con un cierto aspecto que puede diferir de la mirada de quien lo mire o lo imagine y por lo tanto adquirir un significado diferente. Según Heidegger (2012[1929], p. 112), Kant utiliza la idea de “imagen” como “aspecto inmediato de un ente” de aspecto formador de algo en general. La representación inmediata de una imagen¹ ante los ojos se debe a la “intuición empírica de lo

¹ La imagen como representación de la realidad en un momento determinado, puede o no ser ubicada en el espacio objetivo, y a través de su lectura es posible comprender la identidad de un espacio, en el contexto de la antropología

que se muestra. Lo que se muestra tiene, en este caso, siempre el carácter de algo particular visto de inmediato” (Heidegger, 2012[1929], p. 112). La capacidad de formarse una imagen de algo, de alguien o de algún lugar a partir de un referente de algo ya conocido y que establece una imagen general de algo particular y que, tiene un mismo valor y significado para todos, “es lo que representa la representación en el modo del concepto” (Heidegger, 2012[1929], p. 113).

La correspondencia entre el concepto y la imagen es el punto de interés y de relación entre lo escrito por Kant y la interpretación de Heidegger (2012[1929]) para la formulación de su idea del *Dasein* o el *Ser ahí* que, para los fines de esta tesis, se relaciona directamente con la conceptualización del mundo a partir del posicionamiento del individuo en él, y la concientización que a hace a través de ese posicionamiento que si bien parte de la razón, está determinada por la significación del mundo y es ahí, donde radica la relación entre la imagen y la designación de un significado. Para algunos autores, el designar es el proceso por el cual, una cosa o en nuestro caso de estudio, un lugar adquiere un significado y se le designa un símbolo (Villacañas, 1984). A estas acciones es a lo que Cassirer le llamó “formas simbólicas” para ordenar y comprender la realidad. En las sociedades mesoamericanas lo anterior se encuentra presente de manera intrínseca, sin embargo, ha sido poco estudiado desde este punto de vista y tratar de comprender y explicar el

visual, la imagen ha sido estudiada en su utilización como material de investigación y su relación con el conocimiento del investigador:

“lo que sabemos afecta a lo que miramos, de modo que nunca vemos el objeto por sí mismo, sino que la relación que establecemos con este objeto interviene en nuestra mirada. Cuando miramos una pintura o una fotografía, miramos cómo ha mirado el artista y, al mismo tiempo, ponemos en juego nuestro conocimiento sobre cómo debemos mirar una obra de arte. Una fotografía o una pintura son siempre una selección y una abstracción del entorno, una descontextualización de la inmediatez del momento. La forma de mirar una imagen implica siempre una recontextualización del objeto representado” (Ardévol y Muntañola, 2004, p. 18-19).

pensamiento de herencia mesoamericana como el caso de los *wixaritari* a partir del pensamiento filosófico occidental tiende a ser complejo, no obstante, la acción de nombrar un lugar y la realización de rituales en él, es un tema de carácter geográfico y por consiguiente de valor académico en el ámbito de la investigación científica dada al estudio de la subjetividad.

Si bien, se habla de diferencias epistemológicas entre la teoría de Heidegger (2012[1929]) imbricada en la fenomenología, y la teoría neokantiana de Cassirer por negar a la razón como el único principio del conocimiento humano, ya que, el punto de encuentro según nuestra interpretación radica en la importancia que ambos le asignan a la imagen y de manera particular a la imaginación como principio básico de la creación y desarrollo del conocimiento humano:

Heidegger procura presentar a la “imaginación trascendental” como la facultad originariamente unificante, como la fuente de donde surgen intuición y concepto, entendimiento y razón. No es un nexo de unión ni un intermediario puramente complementario, sino que es verdaderamente el centro configurador de toda la *Crítica de la razón pura* (Cassirer, y Garzón, 1977, p. 112).

Para este filósofo el ser humano solo a través de la razón es incapaz de crear los objetos, lo que hace es proyectar una imagen de ellos y es entonces que, los esquemas se vuelven los medios “ para *lograr un* objeto a nuestras intuiciones; ellos son, en tanto condiciones de posibilidad de la experiencia, condiciones de posibilidad de sus objetos” (Cassirer, y Garzón, 1977, p. 122), siendo ese punto de encuentro, que el espacio, en su concepción de lugar y paisaje como realidad observable representa su significado, el cual dependerá o no, de la experiencia de quien observa la realidad. Así, Heidegger (2012[1929]), reconoce de Cassirer, su interpretación del *Ser ahí* en el espacio mítico y su reconocimiento en las formas simbólicas como proceso dialéctico entre el yo y el mundo para la comprensión del mismo (Leserre, 2019), la forma simbólica sintetiza a la cultura y parte del reconocimiento de la existencia de “objetos culturales” que trascienden la experiencia

a partir de su representación y -como ocurre con los objetos y modelos en ciencias duras como la Física o la Matemática-, posibilitan el control del mundo.

De tal forma, mientras Heidegger (2012[1929]), reconoció en la obra de Kant el inicio del estudio de la subjetividad, Cassirer la ve reflejada en la cultura para encontrar precisamente eso que le da forma y sentido al mundo, lo cual lo identifica como el esquematismo de la imaginación trascendental y, según Cassirer (1977), reconoce y destaca de Heidegger que, a partir de la interacción de este tipo de esquemas los conceptos someten a los fenómenos a su interpretación a partir de reglas universales que permite su síntesis en la experiencia o en la vivencia, siendo lo que, en Geografía se denomina espacio vivido, el cual, es el espacio de la experiencia y la subjetividad.

El estudio del espacio vivido -como se verá más adelante- es fundamental en la presente investigación, el paisaje ritual es un espacio vivido, el cual, a su vez, posee la cualidad de crear lugares sagrados. Por esta razón y en correspondencia fenomenológica con Heidegger, el filósofo francés Merleau-Ponty (1975) quien a pesar de deslindarse del existencialismo, incursiona en este ámbito inmerso en la fenomenología con la inclusión del elemento de la percepción, a partir de lo cual demostró que el conocimiento no se desarrolla solo a partir de sensaciones, sino de percepciones, con lo cual trasciende la idea kantiana de la intuición sensible y dice que, las sensaciones ante el mundo se muestran como un todo y no de forma separada (Pérez, 2008). Además, incluye el recuerdo como una forma de asociación de cosas, objetos, colores o lugares para configurar o estructurar el mundo, sintetiza las ideas de Cassirer y Heidegger en el recuerdo y las imágenes al considerar el espacio mítico como aquello que representa un todo: el mito, por difuso que pueda ser, tiene ya un sentido identificable para el indígena, porque forma precisamente un mundo, eso es, una totalidad en la que cada elemento tiene unas relaciones de sentido con los

demás (Merleau-Ponty, 1975). Para este filósofo, el conocimiento se estructura a partir de sustituciones de imágenes, “donde una impresión anuncia otras impresiones sin nunca dar razón de ellas” (Merleau-Ponty, 1975, p. 37) y el significado que se le asigna aquello percibido es el resultado de una trama de imágenes que aparecen y reaparecen sin un sentido definido en la mente de quien lo percibe (Merleau-Ponty, 1975).

El estudio de los lugares sagrados de los *wixaritari* se aborda a partir de la concepción de espacios vividos, cargados de significado emocional, su lectura a partir del paisaje, en correspondencia con los planteamientos de los geógrafos angloamericanos como Edward Relph (1971) quien realiza una interpretación de la fenomenología de Heidegger y lo lleva a la concepción geográfica del lugar como espacio de existencia, que sitúa al fenómeno como objeto de investigación y descubrimiento, y sobre todo por su concepción del “Ser ahí” trasladado a la concepción de la existencia de lugares considerados entes. En este sentido, Denis Crosgrave (1998[1984]) define al paisaje como una forma de ver el mundo y, James S. Duncan (1990), argumenta sobre las cualidades retóricas del paisaje y su importancia como representación de una ideología, además de medio para control de sociedades. Por esta razón, en complemento a las *formas simbólicas* de Cassirer (2016) se busca comprender cómo a partir de la imagen y sus asociaciones, se logra estructurar el mundo, así, los *wixaritari* a partir de visiones y representaciones interpretan el paisaje para ordenar su espacio y su mundo, además, la teoría del espacio vivido refiere a sus cualidades subjetivas, donde la memoria y al recuerdo como imágenes sintetizan la relación entre el espacio mítico y su semejanza con el espacio onírico.

En este contexto, a partir de los principios de la teoría del lugar de Yi-Fu-Tuan (2007[1974]) y del lugar sagrado de Mircea Eliade (1984), se busca comprender la importancia de los significados que se le asignan al territorio como espacio vivido, solo observable a partir del

Paisaje como hierofanía, caso que ocurre en sociedades mesoamericanas, donde el paisaje posee la cualidad de ser sagrado o ritual o bien un etnopaisaje, por consiguiente, se convierte en un símbolo, siendo éste según Cassirer la realidad en sí que surge de la acción creadora:

... nos hallamos aún presos en un mundo de «imágenes», pero no se trata de imágenes tales que reproduzcan algún mundo de «cosas», existente en sí, sino de mundos de imágenes cuyo principio y origen hay que buscarlo en una creación autónoma del espíritu mismo. Sólo a través de ellas descubrimos y nos hacemos de aquello que llamamos la «realidad», pues la suprema verdad objetiva que se revela al espíritu es, en última instancia, la forma de su propia actividad. (Cassirer, 2016, p. 61)

Con la intención de ahondar respecto a la importancia del símbolo y su acción a un nivel psicológico se recurre a los postulados de Carl Jung (1995), en específico la importancia de los arquetipos como elementos base en la construcción de la realidad, entendiendo al símbolo como aquello que surge cuando una palabra, una imagen o en nuestro caso de estudio un lugar “representa algo más que su significado inmediato -y- [...] cuando la mente explora el símbolo, se ve llevada a ideas que yacen más allá de la razón.” (Jung, 1995, p. 21). El motivo de incorporar este aspecto de la psique en esta investigación es debido a todos los procesos rituales que llevan a cabo los *wixaritari*, así como por la significatividad de los sueños en su vida cotidiana y ritual.

Con frecuencia, en el sueño se producen elementos que no son individuales y que no pueden derivarse de la experiencia personal del soñante. Esos elementos, como ya dije antes, son lo que Freud llamaba “remanentes arcaicos”, formas mentales cuya presencia no puede explicarse con nada de la propia vida del individuo y que parecen ser formas aborígenes, innatas y heredadas por la mente humana. (Jung, 1995, p. 21).

El ritual construye espacios sagrados mediante su descubrimiento en el paisaje, en el caso de los *wixaritari*, la conceptualización del mundo la realizan a través de lo que denominan *nierika* o “ver”, con lo cual controlan y delimitan su territorio, es reproducido en objetos ceremoniales que

expresan la relación que tienen con la naturaleza y sus deidades ancestrales quienes controlan el territorio y exigen reciprocidad mediante la entrega de ofrendas y rituales donde alguna deidad lo indique mediante mensajes oníricos o durante las visiones en el ritual²; a partir de la imagen y sus asociaciones logran estructurar el mundo, lo cual permite comprender cómo a partir de visiones y representaciones interpretan el paisaje para ordenar la realidad, la memoria y el recuerdo como imagen, sintetizan la relación entre el espacio mítico y su semejanza con el espacio onírico.

Con el objetivo de reforzar el aspecto antropológico, los estudios de Alicia Barabas (2004, 2014), Johanna Broda (2003, 2019) y Gilberto Giménez (2001, 2005) principalmente, representan una base teórica en este contexto por sus trabajos del paisaje ritual y su acercamiento a la Geografía cultural. Alicia Barabas (2004, 2014) conceptualiza la territorialidad simbólica y los *etnoterritorios* para entender los derechos indígenas sobre el mismo. De Johanna Broda (2003) resalta su concepción sobre el paisaje ritual, que, si bien no presenta una definición como tal, sus estudios respecto a las rituales que se realizaban durante la época prehispánica para el pedimento de la lluvia son de importancia por el registro de esta actividad, la cual continua hasta nuestros días en diversos grupos étnicos de México y denomina al paisaje ritual, como el conjunto de lugares donde se realizan dichos rituales. Por último, el tema de identidad y territorio abordado por Gilberto Giménez (2001) con bases geográficas y sus aportaciones en el análisis entre cultura,

² La construcción del espacio como proceso geográfico y su abordaje desde el punto de vista filosófico fue un tema desarrollado en la tesis de maestría de quien escribe, a continuación, se presenta una cita de dicha disertación:

La construcción del espacio es un proceso colectivo resultado de la historia de interacción entre la sociedad y su entorno, entre la sociedad y la naturaleza y la sociedad-sociedad, tanto en una escala local como global y en distintos niveles de abstracción tanto en territorios de lo cotidiano como en espacios comunitarios a partir de la mezcla del “tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar” (Barabas, 2004b: 149). Es entonces que el espacio se identifica e interpreta a partir de categorías cosmológicas y símbolos en el paisaje (De Nova: 2017, p. 137).

identidad y derechos territoriales, serán útiles para comprender tales procesos en el caso del pueblo *wixarika*.

1.2. La fenomenología y el estudio del paisaje

La idea del espacio como representación es formulada por Kant (2007[1781]) en la “Primera sección de la Estética trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, donde, postula cómo, la representación refiere a la cualidad de los objetos para afectar el pensamiento y el entendimiento del individuo respecto de algo, a partir de lo cual, surge la conceptualización y conocimiento del mundo dado mediante la intuición y la sensación; la primera, considera la acción de referirse a un objeto de manera inmediata, y la segunda, a la capacidad de los objetos para afectar la mente del ser humano a partir de su observación: “el efecto de un objeto sobre la capacidad representativa, en la medida en que somos afectados por él, es *sensación*. Aquella intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación se llama *empírica*” (Kant, 2007[1781], p. 88). La observación y el posicionamiento del ser en el mundo, es posible, a partir del “sentido externo”, entendido este como la cualidad de la mente para representarse objetos fuera de sí.

Según los postulados kantianos el espacio existe antes de la experiencia externa del individuo, aunque ésta, a su vez, es determinada por la representación del espacio que, en su condición *a priori* determina la percepción que se tiene de ese espacio, así, posibilita y fundamenta los fenómenos externos, dando lugar al espacio *a posteriori*, el de la experiencia. Por consiguiente, el espacio no es universal, sino que es único, es una totalidad donde los diferentes espacios son parte de esa totalidad³. Así, el espacio en su representación original es imposible de conceptualizar,

³ Para los *wixaritari*, la totalidad está representada por cada uno de los lugares sagrados donde ellos depositan sus ofrendas.

porque su origen es en la experiencia externa y del descubrimiento que realiza el individuo del espacio que habita, por consiguiente, el espacio es *a posteriori* y resultado de la acción humana: “El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan sólo es posible para nosotros la intuición externa” (Kant, 2007[1781], p. 95). Por tanto, el espacio es el fundamento de los fenómenos externos y los hace posible como representación *a priori* independiente de ellos mismos e incluso de la misma experiencia, aunque a su vez depende de ésta para su reinterpretación:

El espacio no es nada más que la mera forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, sólo bajo la cual es posible para nosotros la intuición externa. Ahora bien, como la receptividad del sujeto para ser afectado por objetos necesariamente precede a todas las intuiciones de esos objetos, se puede entender cómo la forma de todos los fenómenos puede estar dada en la mente antes de todas las percepciones efectivamente reales, y, por tanto, *a priori*, y cómo ella, siendo una intuición pura en la que todos los objetos deben ser determinados, puede contener, antes de toda experiencia, principios de las relaciones de ellos. (Kant, 2007[1781], p. 95)

El espacio es todo aquello que se representa exteriormente, sin que esa representación refleje el verdadero significado del espacio, el cual, también es independiente de la experiencia y da lugar a un espacio subjetivo, cambiante por sí mismo. Casi dos siglos después de la obra de Kant, Heidegger (2004[1927]) analizó el espacio en un sentido fenomenológico y lo concibió como un *ente*, en cuanto *es*. Para Heidegger (2004[1927]) el ente se encuentra íntimamente relacionado con el *ser* y la existencia por sí misma, que para su comprensión le denominó *Dasein* o el “ser ahí”. A partir de lo cual, el espacio se concibe como un ente geográfico a manera de que se “es” en el mundo, “ser en el mundo” como existencia, “ser en el espacio” significa, desarrollar, representar y adquirir un significado ante los ojos del otro, de quien observa el mundo, de quien vive ese espacio o en su caso, a quien o a quienes se representa dicho espacio.

El “ser ante los ojos” “en” algo “ante los ojos”, el ser “ante los ojos” “con” algo de la misma forma de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, son notas ontológicas que llamamos “categoriales”, notas peculiares de los entes que no tienen la forma de ser del “ser ahí”. (Heidegger, 2004[1927], p. 66)

Heidegger (2004[1927]) refiere a la relación espacial de los entes en cuanto existe uno en otro, como si fuera un espacio contenedor llamado mundo, relación que permite comprender a su vez la diferenciación de la escala en cuanto espacio geográfico como una montaña en una región fisiográfica:

Mentamos con él “en” la recíproca “relación de ser” de dos entes extendidos “en” el espacio, por respecto a su lugar en este espacio. El agua y el vaso, el vestido y el armario, están ambos de igual modo “en” un lugar “en” el espacio. Esta “relación de ser” es susceptible de ampliación, por ejemplo, el banco está en el aula, el aula está en la Universidad, la Universidad está en la ciudad, etc., hasta llegar a: el banco está “en el espacio cósmico”. Estos entes cuyo ser unos “en” otros puede determinarse así, tienen todos, la misma forma de ser, la del “ser ante los ojos”, como cosas que vienen a estar delante “dentro” del mundo. (Heidegger, 2004[1927], p. 66)

Reconocer la existencia de un ente es “ver a través” de él y reconocerlo como ente. Para Heidegger, el ente solo se puede comprender a través de uno mismo, no obstante, al igual que Kant en su idea del espacio a priori, considera al ente como independiente a su vez, de la existencia del yo: “El <<ser ahí>> existe. El <<ser ahí>> es, además un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente <<ser ahí>> le es inherente el <<ser, en cada caso mío>>” (Heidegger, 2004[1927], p. 66). Si la existencia de un ente es independiente a su vez de la existencia del ser que lo observa, un espacio existe a priori solo se descubre a partir de su propia representación. El ser ahí es espacial por sí mismo, pues, un ente geográfico corresponde a un espacio definido e identificado:

El espacio no se encuentra en el sujeto, ni este contempla el mundo *como si* fuese en un espacio, sino que el *sujeto* ontológicamente bien comprendido, [*es*] el *ser ahí*, [*y*] es espacial. Y por ser el *ser ahí* espacial del modo descrito, es por lo que se manifiesta el espacio como un *a priori*. (Heidegger, 2004[1927], p. 127)

El espacio se vuelve a posteriori cuando es descubierto, comprendido y aprehendido, cuando se le asigna un lugar y se le identifica un “donde” a partir del observador, lo que, para Heidegger (1951) es la constitución de un *paraje*, el espacio se muestra a los ojos y es posible su comprensión a partir de una abertura en él, un espacio abierto significa un espacio -mundo- aprehendido en cuanto espacio -mundo- a partir de su propia representación espacial. El espacio abierto refiere a la existencia del individuo. El ser humano además de definir y conceptualizar el mundo requiere de representaciones, el espacio representa la existencia, lo real por medio de su representación, se posiciona y *es* en el mundo:

[...] el espacio es existencial; igualmente podríamos haber dicho que la existencia es espacial, eso es, que, por una necesidad interior, se abre a un «exterior», hasta el punto de que se puede hablar de un espacio mental y de un «mundo de las significaciones y de los objetos de pensamiento que en ellas se constituyen». (Heidegger, 2004[1927], p. 79)

La percepción es fundamental en la definición y construcción del espacio, para Merleau Ponty en su obra *Fenomenología de la percepción* (1975), refiere a que el individuo requiere de cierta experiencia o conocimiento para lograr ordenar el mundo; la percepción se muestra como el medio por el cual es posible organizar la realidad a partir de la subjetividad. El espacio no es la realidad o el espacio lógico y objetivo en el cual los objetos o cosas se distribuyen, sino, que es el medio que hace posible esa distribución, “en lugar de imaginarlo como una especie de éter en el que estarían inmersas todas las cosas, o concebirlo abstractamente como un carácter que les sería común, debemos pensarlo como el poder universal de sus conexiones.” (Merleau-Ponty, 1975, p.

258). A partir del espacio y su relación con la existencia humana surgen los espacios donde lo subjetivo a partir de lo natural desarrolla un significado, espacios humanos o antropológicos resultantes, de la representación en el espacio natural objetivo (Heidegger, 2004[1927]), y es aquí, donde el paisaje entendido de manera sintética y para los fines de esta investigación, se presenta como la imagen inmediata del mundo concreto y observable que posteriormente revelará su verdadero significado.

1.2.1. El paisaje como objeto de estudio de la Geografía cultural

El origen del concepto paisaje se encuentra en dos raíces lingüísticas, la primera, es germánica y data del siglo XIII cuando se utilizaba el término *Landschaft* en Alemania para referirse a una “región” y, para finales del siglo XV según Maderuelo (2005), aludía a un área o espacio definido por límites humanos en términos políticos; por otro lado, en Rusia, el concepto científico del paisaje *Landschaft* surge hasta la última década del siglo XIX sobre las bases de la escuela alemana de Humboldt y Ritter, para intentar integrar “la realidad geográfica, natural y humana, en un doble sentido, espacial y metodológico” (Frovola, M. y Bertrand, G., 2006, p. 258). Por su parte, Fernández Christlieb (2014), describe la similitud entre el *landscape* en inglés y el *landschaft* en alemán, ambos compuestos por el prefijo *land* que significa en español tanto tierra como todo aquello sólido en la superficie terrestre; y *scape*, palabra derivada de *shape* -o *shaffen* en alemán y que alude a “modelar”- o literalmente significa “forma”, resultando, de la contracción de estas dos palabras, el primer acercamiento a la idea del *landscape* como “aspecto de un territorio” (Maderuelo, 2005, p. 25).

La segunda raíz lingüística es latina y procede del francés *paysage*, *paesaggio* en italiano, *paisagem* en portugués y *paisaje* en español. Maderuelo (2005), Fernández Christlieb (2014),

Frovola, M. y Bertrand, G. (2006), quienes han escrito sobre el tema, encuentran su origen en la raíz *pays*, derivada de la forma del latín antiguo *pagus* o pago y que hacía referencia tanto al lugar de procedencia, como al pueblo o al lugar de nacimiento. El término paisaje aparece en el español a principios del siglo XVIII (Fernández Christlieb, 2014), donde se le relaciona con la representación pictórica del territorio y el espacio habitado en el ámbito rural. La base de la conceptualización visual del paisaje y su referencia como representación artística, se ubica en la “<<artialización>> del espacio” o, transformación del espacio por medio de la visión artística o pictórica de la realidad, como espacio vivido y percibido: “solo hay paisaje cuando hay interpretación y ésta es siempre subjetiva, reservada y poética o, si se quiere estética” (Maderuelo, 2005, p. 35). La representación pictórica del paisaje codifica la realidad y se convierte en una forma de ver el mundo en el mundo (Frovola y Bertrand, 2006), ésta, aparece durante la primera mitad del siglo XV, en ciudades del Norte de Europa (Fernández Christlieb, 2014, p. 58).

Así, la modelación científica de la realidad y su conceptualización a través del espacio geográfico como paisaje, tiene orígenes y acepciones diversas, por un lado, se encuentra la visión corológica alemana y estadounidense en la cual el paisaje es un sistema estructurado y, por otro, el de la geografía francesa que aborda su representación icónica y como “forma de ver el mundo”⁴ y, el de la Geografía rusa que lo concibe como objeto integrador de estudio para la ciencia geográfica, el cual, representa un conjunto de objetos y fenómenos de ocurrencia periódica en la superficie terrestre unido a lo concreto y objetivo del espacio como experiencia cotidiana de la observación, proceso constante de transformación generado a partir de interacciones complejas

⁴ Cosmovisión: en Antropología, es la visión estructurada de la naturaleza y el universo a partir de la cual un pueblo le asigna un sentido al mundo real y por lo tanto a la vida (Medina, 2000; Broda, 2015).

entre lo humano y lo natural; el paisaje se convierte en un “polisistema”, integrado a su vez, por subsistemas complejos -diversos- con funcionamiento autónomo pero dependientes entre sí (Frovola y Bertrand, 2006).

La ciencia del paisaje —*Landschaftskunde*— de fines del siglo XIX en Rusia, sólo se interesaba por los procesos físicos -lo cual favoreció el desarrollo de la geomorfología-. La Geografía rusa de ese siglo, consideraba al paisaje como un sistema territorial, integrado por elementos interrelacionados y cuyo resultado se expresa “en una estructura morfológica y una dinámica propia y diferenciable” (González, 2012, p. 180). Lo cual, es de gran importancia para la ciencia geográfica, por ser la única capaz de distinguir las variadas interacciones entre los diversos componentes del espacio y sus modificaciones a través de distintas escalas temporales, de ahí se concibió al paisaje, como un área de la superficie de la tierra determinada y diferenciada de otras por una estructura espacial interna y otra externa, resultado de las relaciones del conjunto de sus elementos y diferenciada por los límites geográficos de otros paisajes.

El paisaje se planteó entonces como un complejo espacial único, continuo y homogéneo hacia el exterior y heterogéneo hacia su interior⁵, de acuerdo con esta visión, dentro del paisaje se desarrolla todo un proceso de intercambio recíproco de información y energía, por tanto, es considerado un geosistema contenedor y reproductor de “servicios y recursos naturales; un medio

⁵ En el caso de la territorialidad wixarika, aunque heterogénea hacia su interior, como se menciona, es, a pesar de la diversidad paisajística por la amplitud de su territorio, una unidad paisajística en cuanto forma parte de la cosmovisión de los wixaritari, ya que como bien los establece Márquez y Tenorio, y a pesar de que dicho lugar “se encuentra fuera de su territorio cotidiano y no tienen posesión legal del mismo.” (Márquez y Tenorio, 2017, p. 99), los wixaritari incorporan a su territorio lugares fuera de su jurisdicción legal ante el estado mexicano.

de vida y de la actividad humana; fuente de percepciones estéticas y de valores éticos y culturales; un fondo genético; el paisaje es... la expresión formal del espacio y de los territorios, y refleja la visión que la población tiene sobre su entorno” (Bollo, 2017, p. 136). Nicolás Ortega (2010), fue el primero en destacar la función ética y estética del paisaje como parte de la “tradicción geográfica moderna” en correspondencia con la línea de pensamiento de autores como Piotr Kropotkin y Élisée Reclus, el paisaje se presenta como el soporte y fundamento de la identidad cultural, aquello, que favorece la cohesión social, pues integra el lenguaje científico con el cotidiano y vivencial, por lo que no puede considerarse un concepto aislado, “sino como un sistema de conceptos” (Bollo, 2017, p. 136), el paisaje es tanto natural como antrópico, sacro y profano, simbólico y material; además es cultural y social por ser el sustento identitario de los grupos humanos, deriva de la percepción y la valoración ética y estética de aquellos que lo habitan, modifican y “lo adaptan a los valores y necesidades humanas, con vistas a que puedan cumplir determinadas funciones sociales. El paisaje es una totalidad, o sea, es un sistema” (Bollo, 2017, p. 136), no obstante, la dicotomía en la que se comparte lo sagrado y lo profano en algunos casos, se presenta como una contradicción, debido a que no existe equivalencia entre una concepción con la otra y pone de manifiesto, lo difícil que resulta conciliar ambas esferas, la del mundo religioso de esos espacios sacros, rituales con la esfera de intereses y valores occidentalizados y materializados.

En el origen de la geografía estadounidense, Sauer (2006[1925]) definió a la Geografía como ciencia del paisaje y, a éste, como una entidad cultural, producto de las interacciones entre la cultura y la naturaleza. Lo cual, de alguna manera presenta las bases de lo que poco más de medio siglo después, durante la década de los años ochenta e inicios de los noventa, en la Geografía humana angloamericana, el geógrafo Denis Cosgrove (1998[1984]) propuso una definición del paisaje como una forma de ver y representar el mundo: *Way of seeing*, idea vinculada a la

apropiación práctica del espacio. En esta concepción, el paisaje es una forma de ver y estructurar el mundo, posibilita la ilusión de apropiación y control de quien lo observa, así como de la participación subjetiva en su construcción. Define la relación del ser humano con la naturaleza y le ofrece la quimérica idea de una realidad en la que es capaz de participar e influir subjetivamente en su construcción. De ahí, se deriva la idea de “el paisaje como texto” y su relación directa con la hermenéutica.

En esa misma línea, James S. Duncan (1990) establece la cualidad del paisaje como elemento central de un sistema cultural y, al igual que, los textos históricos de una sociedad, actúa como un medio de comunicación para comprender, reproducir y a su vez experimentar y explorar una sociedad. A partir de las cualidades literarias del paisaje, capaces de transmitir información de la organización social para quienes lo habitan. El estudio del paisaje tiende a ser interesante, porque permite responder preguntas respecto a procesos donde el paisaje como si fuera un texto tiene las respuestas y, entonces como una vía de comunicación cultural: “*the landscape as a text is read and thus acts as a communicative device reproducing the social order*” (Duncan, 1990, p. 19); en otras palabras, el paisaje reproduce códigos de significación en distintas escalas y en distintos momentos, los cuales, pueden estar presentes, aunque de manera oculta o a simple vista en el sistema cultural, lo cual, justifica su estudio y contemplación como punto medular para la comprensión del espacio geográfico habitado por un determinado grupo humano.

Duncan (1990) en su trabajo *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*, argumenta como, el desconocimiento del pasado cultural o “amnesia cultural” por parte de una sociedad, permite la utilización del paisaje como un instrumento de transmisión de la ideología dominante, el cual, al convertirse en parte de lo cotidiano, encubre el mensaje ideológico, su historia y la lectura se vuelve involuntaria e incuestionable. De tal manera,

destaca el autor, la lectura del paisaje como texto se realiza por medio de dos cualidades, una, su objetivación visual como vehículo concreto de transmisión ideológica y dos, su cualidad retórica referente a los tropos⁶ como medios de codificación y uniformización del significado de los símbolos para una determinada sociedad.

El primer tropo para Duncan (1990) es la “alegoría” o la cualidad del paisaje para representar otra cosa totalmente distinta a lo que se observa a simple vista y que por lo regular se relaciona con un orden divino⁷, religioso o poder ejercido por el Estado o la ideología dominante. Las alegorías en el paisaje son narraciones de lo sagrado, un mundo mítico que, por sus constante relaciones con el mundo real, también se vuelve reales y se crea una similitud estructural entre lo mítico y lo real que expresa su representación alegórica.

El segundo tropo en el paisajes es la “sinécdoque” o la utilización de un elemento para representar un todo o la utilización del todo para representar un elemento, su función es evocar “parsimoniosamente en la mente del observador una narración completa⁸” (Duncan, 1990, p. 21), caracteriza al paisaje como práctica retórica y sistema de comunicación, donde más allá de intentar o pretender comprender lo particular como una representación microcósmica del macrocosmos, los “sinécdoques”, son partes de un modelo del mundo mítico representado en la realidad concreta y observable. En el caso de los *wixaritari*, los lugares sagrados representan partes de un todo,

⁶ Tropo se refiere al empleo de una palabra en sentido distinto del que propiamente le corresponde, pero que tiene con este alguna conexión, correspondencia o semejanza. Real Academia Española. <https://www.rae.es/>

⁷ Por ejemplo, los lugares sagrados de los *wixaritari*.

⁸ En el original: Synecdoches are powerful signifiers because they parsimoniously conjure up in the mind of the observer a whole narrative. (Duncan, 1990, p. 21).

algunos de ellos como los manantiales, evocan la morada de *Haramara* en el océano Pacífico y los rituales que en ellos realizan tienen por objetivo el pedimiento de la lluvia y la fertilidad; las jícaras votivas con las que recolectan agua, son representaciones de la Tierra, donde cada lugar sagrado es una parte del todo, cumplen un papel de importancia primordial dentro de la geografía sagrada, así, *Wirikuta*⁹ representa la claridad del pensamiento y la luz del día, mientras que *Haramara* el caos, la oscuridad y la noche.

En complemento la “metonimia” para Duncan (1990), es un icono que representa algo más y se le asigna el nombre de otra cosa con la que mantiene una relación contigua, así, el signo es nombrado por el significado o el significado por el signo. Este geógrafo anglosajón, lo ejemplifica con la “Corona”, como aquello con lo que se alude o nombra a un monarca o a un reino entero. En la teoría mesoamericana se dice que “el paisaje se convierte en metonimia del territorio” (Barabas 2014, p. 439) y para el caso de los *wixaritari*, las serpientes son abundantes en las representaciones del paisaje, aluden a la lluvia y se les conoce con el nombre de “serpientes de lluvia” (*haikuterixi*) “que nacen de los polvos del árido semidesierto de *Wirikuta*” (Neurath, 2004, p. 65) y levantan en su caminar y danza, además refieren a la respiración o *iyari* que es el “alma vital” (Neurath, 2013), lo cual pone de manifiesto, la relación metonímica con el paisaje y los fenómenos que ocurren en él, resultado de la observación sistemática y comprensión sensible de lo que ocurre en el entorno.

⁹ En *Wirikuta* los *wixaritari* consideran que hace su aparición por primera vez *Tayau'pa* (nuestro padre) la deidad solar y con ello se consolida la configuración del universo y a donde se peregrina anualmente en busca de sabiduría a partir de la recolecta e ingesta de *hikuri*, “un cactus enteógeno con propiedades psicotrópicas, la peregrinación, en suma con el ayuno y el sacrificio para llegar hasta allá, asegurará la pervivencia de la cultura *wixarika*, la abundancia y las lluvias suficiente para buenas cosechas.” (Márquez, y Tenorio, 2017, p. 99).

Lo expuesto, define al paisaje como un geosistema homogéneo, continuo y diferenciable exteriormente, pero, diverso y heterogéneo interiormente, es la imagen real e inmediata del mundo, aquello visible para el ojo humano, compuesta por diversos elementos que reflejan en su conjunto un significado simbólico de carácter emocional, ético, estético, ideológico, religioso y/o metonímico para quienes lo habitan; es la representación de las prácticas culturales que realizan los seres humanos con y en el territorio, es la expresión de la relación del ser humano con la naturaleza y representación concreta, por lo que es aceptable como objeto integrador de estudio de la Geografía, para la comprensión de los mecanismos y procesos socioculturales objetivos y subjetivos de apropiación del espacio geográfico por parte de los grupos humanos en su categoría de territorio y el paisaje como geosímbolo transmisor de información y como medio de comunicación y codificador la realidad, que permite percibirla y apropiarla desde sí misma y a partir de la experiencia individual y colectiva en el espacio.

1.3. El espacio mítico

El mito ordena el mundo y le da sentido a la vida humana, las sociedades llamadas por Eliade (1984) premodernas, consideran a los mitos como hechos reales, historias que refieren a un acontecimiento sagrado y al origen de los tiempos. Revelan acontecimientos ocultos para el ser humano dictados por las fuerzas creadoras denominadas dioses¹⁰ o héroes salvadores de la humanidad y fundadores de territorios, los cuales son inconcebibles para el ser humano hasta su revelación, “«Decir» un mito consiste en proclamar lo que acaeció *ab origine*. Una vez «dicho», es decir, «revelado», el mito pasa a ser verdad apodíctica” (Eliade, 1981, p. 59). El mito es un hecho originario, incuestionable y absoluto, relata la génesis de la existencia, el inicio de todo

¹⁰ En el contexto de las sociedades mesoamericanas se les reconoce como ancestros, hermanos mayores o deidades.

aquello que se manifiesta y se concibe como real y sagrado, contrario a lo profano carente de forma y significado. La relación del ser humano con el espacio mitológico se basa en la identidad originaria; “no se funda en una semejanza en cuanto a la operancia [sic], en una ley dinámica, sino en una igualdad originaria de esencia” (Cassirer, 2017, p. 83)

El mito es atemporal pero repetitivo, aunque solo se revive en ciertos lugares y momentos específicos (por ejemplo, las culturas mesoamericanas presentan una fuerte actividad ritual durante la temporada de secas), lo cual es denominado por Eliade (1984), *lapse sagrado*; el mito, tiene por objetivo establecer estructuras sociales y modelos de comportamiento para todas las actividades humanas, dicta normas que deben ser acatadas y respetadas por aquellos pertenecientes a un determinado grupo humano establecido en el lugar donde inicia todo, el mito articula las actividades humanas y hace posible las relaciones sociales, tiene un sentido incuestionable pues es lo que forma el mundo, es una totalidad en la que cada una de las partes se encuentran relacionadas entre sí, es aquello que proyecta y fundamenta la existencia humana en un espacio donde predomina la oscuridad y la falta de sentido. Mediante el mito, el aparente recorrido del Sol en la atmósfera del amanecer al anochecer tiene un sentido psicológico, psíquico que representa el viaje de un héroe, un dios o una deidad, donde la sociedad es la base y por lo cual, proyecta la vida social y la naturaleza se convierte en su representación tal cual si fuera el reflejo de una imagen de la vida social (Cassirer 2013). De tal manera, los fenómenos naturales representan acontecimientos relacionados con el origen, orden y/o continuidad de la vida en la Tierra, representan una impronta, una simple emoción ante un fenómeno natural que poco a poco, el ser humano va cargando de sentido y de significado, por lo que el espacio es vivido, revivido, experimentado y vivenciado aun en lo sagrado (espacio intuitivo):

Todos los procesos naturales convertidos en mitos, como el verano y el invierno, las fases lunares, la época de las lluvias, etc., no son sino alegorías de esas experiencias objetivas, o más bien expresiones simbólicas del íntimo e inconsciente drama del alma, cuya aprehensión se hace posible al proyectarlo, es decir, cuando aparece reflejado en los sucesos naturales. (Merleau-Ponty, 1975, p. 12)

En diversas culturas, los procesos naturales han sido transformados en mitos, dotándolos de significado más allá de su mera manifestación objetiva como indica el autor citado. El verano y el invierno, las fases lunares, la época de las lluvias y otros fenómenos similares son interpretados como alegorías, expresiones simbólicas de los profundos y subconscientes conflictos del alma humana. Estas narrativas míticas nos permiten aprehender y comprender ese drama íntimo a través de su proyección en los eventos naturales. Es cuando estos sucesos se reflejan en la naturaleza que se vuelven accesibles a nuestra comprensión y nos invitan a reflexionar sobre nuestra existencia y nuestros propios procesos internos. Los mitos, en su carácter simbólico, nos ayudan a explorar y dar sentido a las complejidades de la experiencia humana y su relación con el mundo natural que nos rodea.

Por su parte, Yi-Fu Tuan (2001[1977]) en *Espacio y lugar*, distingue el espacio mítico como una especie de conocimiento imperfecto que enmarca lo conocido empíricamente para darle un sentido a lo desconocido, lo identifica como el componente espacial de la cosmovisión de un grupo humano en el que se estructuran normas y valores para la realización de sus actividades cotidianas y se ve reflejado en la forma de organizar el entorno inmediato. Esto aún persiste en sociedades como la de los *wixaritari*, donde, por ejemplo, se tiene la idea de espacios seguros o inseguros de acuerdo con sus características geográficas, por ejemplo, las barrancas que son categorizadas como lugares oscuros y de peligro. Relph (1979), al analizar el espacio mítico, menciona que para las sociedades primitivas está compuesto por entidades de carácter espiritual, es un espacio de

significados, y el paisaje, más allá de lo que se observa en cuanto a sus características naturales y físicas, es un texto histórico de la relación del ser humano con los elementos de la naturaleza como cuevas, montañas, ríos, rocas y otras entidades territoriales de carácter sagrado.

Merleau-Ponty (1975) ya lo había visualizado, para él, el espacio mítico se relaciona directamente con el espacio afectivo y la orientación del mundo respecto a lo que importa o tiene significado para el ser humano. Por consiguiente, el mito y su representación espacial se convierten en un referente de orientación primordial y generalizado, una representación colectiva, el espacio mítico se convierte en una extensión conceptualizada del espacio inmediato y cotidiano para justificar o entender lo desconocido, lo que hay más allá de lo que se puede ver.

Se da un espacio mítico en el que las direcciones y las posiciones vienen determinadas por la residencia de grandes entidades afectivas. Para un primitivo saber dónde se encuentra el campamento del clan, no es ubicarlo en relación con algún objeto-punto de referencia: es el punto de referencia de todos los puntos de referencias (Merleau-Ponty, 1975, p. 298)

A partir del punto de referencia primordial se forma una imagen del mundo y se posibilita su organización, tal imagen se identifica como un *arquetipo*¹¹ regido por una creencia en común determinada por el mito. En las sociedades premodernas los arquetipos son estructuras conscientes transmitidas de generación en generación a partir del lenguaje procedentes de lo inconsciente. Para Jung (1970), los mitos son manifestaciones psíquicas del alma, “posibilidades de representaciones” a partir de lo inconsciente, ¿El espacio se representa ante los ojos a

¹¹ En el mundo mesoamericano tiene su representación en el cultivo del maíz: “Aquí es que introduce la noción de arquetipo, o sea la configuración de principios generales expresados sistemáticamente en patrones normativos, proceso que se da a lo largo del tiempo y que para el caso mesoamericano tiene su eje en el cultivo del maíz” (Medina, 2000, p. 230)

partir de su propia existencia, o bien, dicha representación surge a partir de la percepción arquetípica de quien lo observa? ¿De dónde surge el conocimiento del mito en relación con la sacralidad o significado simbólico de un espacio? ¿Es el espacio el que “se abre” y permite al observador comprender el significado simbólico o el significado de ese espacio está determinada por la conciencia innata del observador?

Jung (1970) considera a las imágenes arquetípicas como *a priori*, poseedoras de gran significatividad que las hace incuestionables en su significado real y objetivo. No obstante, toda percepción está determinada de algún modo por el pasado de quien percibe, y es a partir de dicha percepción la formación o estructuración del mundo (Merleau-Ponty, 1975). Al respecto, Lluís Duch (2008, p. 217), teórico de las religiones indica que, para acceder al mito, se debe considerar como algo “ya percibido e interpretado, de tal manera que *la recepción de las fuentes [del mito] crea las fuentes de la recepción*”, entonces, ¿Los espacios míticos cómo los lugares sagrados son descubiertos por el sujeto a partir de su propia experiencia? O bien, ¿El espacio crea al sujeto a partir de su representación? Para Duch (2008, p. 212), el mito se muestra como una estructura construida a través del tiempo en el que se conjugan pensamiento y experiencia, y al igual “que el *pensamiento lógico*, se construye sobre determinadas formas y categorías de percepción *a priori*”, el mito lo hace de la misma manera en su representación. Así, define al ser humano como un ser “Logomítico” donde el mito y el logos se encuentran unidos en una dialéctica que permite la creación de la realidad, el mito tiene lógica y lo mítico existe en lo lógico.

Las imágenes arquetípicas son creadas por el descubrimiento y manifestación de lo sagrado, “por eso abren al hombre al presentimiento de lo divino y al mismo tiempo lo ponen a cubierto frente a la experiencia inmediata de la divinidad. [...] en un sistema de pensamientos ordenadores del mundo” (Jung, 1970, p. 14), el espacio mítico existe antes de la creación del todo,

pese a ser imperceptible hasta el momento de su representación ante los ojos del individuo. Cassirer (2013), al igual que Heidegger (2004[1927]), realiza una diferenciación entre el espacio geométrico objetivo y el de la percepción sensible, donde el primero refiere a la realidad concreta, el espacio delimitado, medible, carente de significado, contrario al espacio de la percepción sensible el cual carece de una forma definida y objetiva, en ella, cada espacio tiene un significado y valor distinto, por lo tanto, el espacio es subjetivo. Para Cassirer, el espacio mítico se encuentra entre estos dos tipos de espacios, dado que, tanto el espacio de la percepción como el espacio mítico o mitológico “son siempre configuraciones concretas de la conciencia” (Cassirer, 2017, p. 80). De esta forma, el espacio mítico también es a priori y sólo se hace posible a partir de su representación por medio de un evento sacro: la hierofanía.

El paisaje se convierte entonces en una hierofanía, momento en el cual, el espacio es nombrado y representado, concebido y en torno a él, surge una serie de creencias de gran bagaje histórico y una fuerte carga emocional (Barabas, 2014). La hierofanía se muestra como algo distinto a la realidad y que no corresponde al mundo natural; cuando la naturaleza cambia de esta manera y se manifiesta, se convierte en sagrada y “en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía” (Eliade, 1981, p. 10). La hierofanía marca una ruptura en el espacio homogéneo y muestra una realidad absoluta, contrario a lo circundante, “la manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo” (Eliade, 1981, p. 11) y fija una marca en el espacio, un Centro absoluto que permite la orientación del individuo en el espacio caótico carente de forma y significado, posibilitando así, la vida en la Tierra. Quizá por ese cambio cualitativo de la realidad se presenta un umbral, pasaje espacial de lo profano a lo sacro.

1.4. El etnoterritorio

El término *etnoterritorio* ha sido desarrollado en las últimas tres décadas por los antropólogos en México para aquellos territorios habitados por indígenas y por lo tanto simbólicos (Medina, 2000). El territorio es el espacio apropiado, política, económica, cultural o simbólicamente por parte de un grupo humano para la reproducción de su vida y la satisfacción de sus necesidades materiales o simbólicas como sociedad y como cultura, para Valle (2003), el territorio es tanto un producto como productor de cultura, es un “espacio objetivado, constituido por lugares que se simbolizan de diversas maneras y se resignifican con el tiempo” (Valle, 2003, p. 163). En la visión del mundo de los grupos étnicos del país, se expresa, entre otras cosas mediante prácticas ceremoniales asociadas con peregrinaciones y culto a lugares sagrados y al paisaje ritual, esto, pone de manifiesto el conjunto de “asociaciones entre rumbos, cualidades, colores y disposición del cosmos que se articulan y se enuncia a través del mito de origen” (Valle, 2003, p. 176). Así, los territorios de carácter étnico se organizan a partir del centro identificado como un *axis mundi* donde convergen las direcciones del mundo, este centro, está representado de manera generalizada por lo que López Austin le denominó “árbol cósmico” como una imagen del axis mundi en los pueblos mesoamericanos (Medina, 2000). Por consiguiente, se observa la existencia de una jerarquización de los lugares, donde el centro es el de mayor significatividad, es el lugar donde el cielo y la tierra se encuentran, representa el eje y punto central del mundo lleno de sacralidad donde el espíritu del ser humano trasciende de niveles. (Tuan, 2001[1977]).

El centro representa lo conocido y por tanto seguro, del afuera desconocido e inseguro, según los límites reconocidos por una comunidad. Esto repercute en la forma de vivir, utilizar y nombrar el espacio geográfico e influye en la generación de una cartografía mental y simbólica en la memoria colectiva de los pueblos, donde, las características físicas del territorio como el relieve

o elementos naturales pueden llegar a tener gran significatividad y trascienden en el reconocimiento y delimitación de los territorios. Por ejemplo, los ciclos rituales, casi siempre están ligados al ciclo agrícola y a la temporada de lluvias y de secas, cumplen el papel de vincular todos los lugares correspondientes al territorio y de las cuatro direcciones de los puntos cardinales al centro como refrendo a su jerarquía espacial, que a su vez se manifiesta en el ámbito local, como en la configuración y ordenamiento de las casas a nivel interno como externo, “los grupos residenciales se ordenan replicando el modelo de centro y periferia, las esquinas o límites de los asentamientos y propiedades se marcan con cruces que miran al centro”. (Valle, 2003, p. 193).

El lugar central funda el mundo y a partir de esa fundación surge la cultura, es donde convergen y se representan los demás lugares que configuran el territorio. Mediante el lugar central como expresión del aquí se instauran los vínculos con el universo: “proporciona el eje de referencia en función del cual es posible recorrer el espacio en esas dos direcciones, del allá hacia el aquí y del aquí hacia el allá.” (Gómez Rojas, 2001, p. 122). El territorio o la región como una entidad espacial representa una totalidad imposible de fragmentarse en múltiples lugares aislados y acciones individuales, en donde los individuos son los "participantes" de una narrativa determinante en su existencia:

Ese vínculo específico entre sociedad e individuo y territorio e individuo tiene como corolario un vínculo de analogía entre espacio regional y espacio vivido. Así como la noción de identidad explicativa puede aplicarse analógicamente a los individuos y a las entidades regionales, del mismo modo la estructura que pueden contener el allá cercano y el allá lejano se aplica analógicamente al espacio regional y al espacio individual, a manera de vasos comunicantes (Gómez Rojas, 2001, p. 123)

Por consiguiente, si el territorio es el espacio apropiado, la territorialidad refiere a los procesos de esa apropiación, a la necesidad de los grupos sociales y de los individuos de

establecerse en una extensión de la superficie terrestre para habitar en el sentido heideggeriano de permanecer, morar y bien vivir e interactuar por medio de prácticas culturales, cosmovisiones y la memoria histórica con el territorio, a partir de dichas interacciones es que, se fundamenta la territorialidad:

... por ejemplo: la manera en que preservamos ciertos espacios por ser lugares de culto, de memoria o esparcimiento social, los espacios que destinamos para explotación de recursos, ya sea por subsistencia, producción y enriquecimiento. También la manera en que dividimos espacios en pos de una propiedad privada y cómo otros espacios se vuelven indivisibles por su carácter comunal. (Márquez, y Tenorio, 2017, p. 90)

Desde el punto de vista cultural el *etnoterritorio* puede interpretarse como “la capa externa de la cosmovisión” (Valle. 2003, p. 163). Por tanto, en su carácter de apropiación simbólica y subjetiva, la etnoterritorialidad en su representación espacial, vincula las dimensiones vertical y horizontal características de la orientación del mundo indígena, de modo que enlaza el abajo, el medio y el arriba llamados inframundo, mundo y supramundo respectivamente, a través del centro hacia afuera por medio de prácticas ceremoniales desarrolladas en el plano horizontal o mundo medio a modo de que todos los elementos del territorio quedan comunicados entre sí. El mundo es la realidad, el paisaje observable y mediante su connotación ritual posibilita el acceso al espacio mítico correspondiente al supramundo y al inframundo, lo cual se puede realizar por medio de aberturas en elementos naturales como las cuevas en las montañas o las barrancas, donde para su ingreso se requiere solicitar permiso a los dueños del lugar mediante la realización de rituales y ofrendas, por lo que es considerado un espacio culturalmente construido y apropiado a través de la vivencia personal y colectiva:

[...] fundar implica nombrar un espacio, trazar límites orientados desde un centro, en este caso cardinalmente, y hacer de un espacio salvaje un espacio humanizado mediante la alianza con las entidades territoriales

sagradas. El relato: acto primigenio de creación del territorio por parte de una entidad sagrada que elige, marca, nombra y sacraliza el Lugar y al Pueblo que ha de habitarlo. (Barabas, 2014, p. 442)

En el estudio de los *etnoterritorios*, el paisaje ritual y los lugares sagrados son fundamentales para comprender las formas de apropiación del espacio, a partir del reconocimiento del mito en el paisaje como geosímbolo, debido a que vincula el espacio y la cultural, Bonnemaïson (1981) lo definió como un espacio único que representa todos los valores culturales, éticos y estéticos que un grupo cultural pueda tener sobre un espacio y lo utiliza para reafirmar su identidad ante el otro, mediante la posibilidad de poseer y controlar los recursos naturales y humanos, para reproducir y satisfacer las necesidades de la vida tanto material como simbólica a partir de las cuales el espacio es modelado y reivindica los derechos sobre el territorio.

Gran parte de las cosmovisiones indígenas consideran al cuerpo humano, a la sociedad, la naturaleza y el Universo como semejantes y en constante reciprocidad, donde la orientación de los cuatro puntos cardinales y el centro como axis mundi es la base en la construcción simbólica del territorio, incluso, para algunas sociedades indígenas resalta Tuan (2001[1977]), la Tierra es considerada un ser consciente a semejanza del ser humano o como ser cósmico, donde los ríos son las venas y el agua la sangre que fluye a través de ellos, como lo menciona Liffman (2012) en un juego de palabras, los *wixaritari* identifican a *Wirikuta* como lugar sagrado y lugar sangrado y, según la teoría del ritual en los sacrificios donde se manifiesta la sangre, “constituye(n) una de las máximas expresiones que aluden a la fecundidad” (Medina, 2000, p. 256), a la nutrición de las divinidades y a la alimentación de la Tierra: *Wirikuta* es el lugar donde nace la lluvia, donde nace la sangre, las montañas representan la corporalidad del mundo y los elementos naturales son marcas en el territorio de sucesos significativos que expresan la estrecha relación con la naturaleza y de la interpretación que realizan los grupos étnicos de ella. Por eso, señala Barabas (2004b), las

personas tienen la obligación o necesidad de realizar rituales y dejar ofrendas en los lugares identificados como sagrados con la intención de tranquilizar los enojos de los guardianes y favorecer la ayuda de lo sagrado, lo cual se ve reflejado en salud y abundancia.

El etnoterritorio es aquel espacio geográfico que tiene una historia, refleja una cultura y propicia el sentido de identidad de los grupos humanos que habitan en ellos, pues además de proveer los recursos materiales necesarios para la reproducción de la vida individual y en sociedad, también provee de aquellos simbólicos para la transmisión de la cultura a través de generaciones, regresa al origen y ratifica la topofilia del grupo con el espacio geográfico y reafirma el autorreconocimiento como etnia a nivel regional o comunal:

La etnoterritorialidad es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre la sociedad y su medio ambiente, tanto en la dimensión local (comunitaria), que es la más frecuentemente reconocida, como en la global (étnica) que supone niveles de abstracción, ya que no se trata de territorios de lo cotidiano sino de ámbitos espaciales más amplios que los comunitarios. En mi apreciación los etnoterritorios pueden comenzar a entenderse a partir de la singular conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar. (Barabas, 2004b, p. 150)

El papel de los lugares sagrados dentro de los etnoterritorios y las prácticas rituales realizadas en ellos, muestran la relación de los ancestros con el espacio geográfico, en ellos, viven y/o se representan a las deidades míticas o “entidades territoriales”, con voluntad y figura, conocidas como dueños del lugar, “que viajan de sitio en sitio y van estableciendo lugares y marcas emblemáticas en el etnoterritorio, traídos desde la memoria a las narraciones y prácticas rituales contemporáneas” (Barabas, 2004b, p. 150). En los etnoterritorios, los mitos constituyen una forma de explicar los procesos no solo humanos sino también los biológicos y de la agricultura, procesos que incluyen el desarrollo de tecnologías agrícolas y de conservación y mejoramiento de semillas

como ocurrió con el caso del maíz y su adaptación a diferentes climas y altitudes: los rituales influyeron en la adaptación y evolución del *teocintle* y de quienes lo cultivaron, los mitos explican los procesos adaptativos al territorio (Blanco, 2006)¹².

1.5. Categorías geográficas del etnoterritorio

El etnoterritorio como entidad espacial y totalidad más que un conjunto de lugares aislados y acciones individuales, es el espacio donde los individuos son los “participantes” de una narrativa determinante de su existencia, en un tiempo y espacio leídos en el aquí respecto del allá como espacio modelado, estructurado, comprendido y apropiado ideológica o culturalmente (Gómez Rojas, 2001), el cual, posibilita la reproducción de la vida mediante la satisfacción de las necesidades materiales y/o simbólicas de quienes los habitan, por lo que es producto y productor de cultura, en el sentido en que el propio Cassirer (2016) lo establece en función del símbolo como eje rector del ser humano en un espacio objetivado, simbolizado y resignificado a través del tiempo. En el etnoterritorio se identifican tres categorías de análisis espacial: la etnoregión, el paisaje ritual y el lugar sagrado.

1.5.1. El Paisaje ritual

El paisaje es la representación visual e inmediata del espacio geográfico, es lo percibido por el ojo humano, la manifestación de lo real y de la existencia tangible, es un acto contemplativo y de observación de la realidad por el sujeto que la interpreta, la apropia y la vive sensorial, afectiva, ética y estéticamente (Giménez, 2001; Ortega, 2010; Urquijo, 2010); en el paisaje ritual, la cultura

¹² En el mito y el rito, se da la rememoración (*Eingedenken*) colectiva que es el tiempo cíclico del culto, que convierte las vivencias individual y comunitaria que posibilitan la tradición (Cassin, B. (dir.) y Labastida, J (coord.). (2018)).

y la naturaleza se unen por la ocurrencia de una hierofanía, es un proceso de reciprocidad entre el ser humano y el espacio, mediante la interrelación e interacción de energía y de información a través del tiempo; es construido, vivido, representado y reproducido; se desarrolla y modifica en cada ritual dependiendo de la época y las necesidades de ese momento, tiene un inicio y de acuerdo con los principios sauerianos en ocasiones un fin o una transición hacia algo distinto, similar a cuando una cultura externa y diferente se introduce en un territorio, el paisaje ritual tiende a ser momentáneo, fugaz e imperceptible para el externo.

Lo primero que percibe el ojo humano es el paisaje, por lo que este se encuentra dentro del orden la representación y la vivencia¹³ humana en el entorno natural, en el cual, los grupos sociales “invierten en forma entremezclada su afectividad, su imaginario y su aprendizaje sociocultural” (Giménez, 2001, p. 9), lo cual, difiere en cada grupo cultural y a su vez en cada individuo, por lo que, además de considerar en su estudio la interrelación entre la naturaleza y los grupos humanos, también es importante considerar la interpretación simbólica que realizan éstos del paisaje (Urquijo, 2010).

Así pues, el paisaje ritual es aquello sensorialmente percibido como el “conjunto unificado” (Giménez, 2001) de elementos a los cuales los grupos humanos le asignan significados a partir de lo que se viva en ellos. De manera tangible y a partir del espacio concreto, la percepción y vivencia humana define y estructura el paisaje ritual, la acción física lo transforma para adecuarlo a sus necesidades, “la función abstracta de percepción, como reencuentro de los objetos, implica un acto

¹³ Aquí se pretende referir al paso de "mundo de la vida" al mundo vivido, en que se pasa de la superficialidad genérica a la profundidad vivencial, en sus diferentes niveles de experiencia; de la impronta emocional a la experiencia mística o mítica, pasando por la experiencia cotidiana, el *habitus* espacial de Heidegger.

más secreto por el que nosotros elaboramos nuestro medio” (Merleau-Ponty, 1975, p. 296), el cual implica un acto de significación, donde, a partir de un evento, el espacio se marca y surge un significado simbólico. El paisaje es un “símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad, según el conocido mecanismo retórico de <<la parte por el todo>>” (Giménez, 2001, p. 9), pero que permanece de manea intrínseca en el denominado *inconsciente colectivo* de Jung (2010, p. 41), como símbolos impresos en la naturaleza comprensibles solo a través de la herencia: “Los contenidos de lo inconsciente colectivo nunca estuvieron en la consciencia y por eso nunca fueron adquiridos por el individuo sino que existen debido exclusivamente a la herencia”. De esta manera, el paisaje desarrolla un significado para los grupos culturales y se convierte en un geosímbolo, el significado de un símbolo es multifacético. Los significados se nutren de vivencias significativas que se acumulan a lo largo de nuestra existencia, incluso, algunas de ellas en ocasiones pueden adquirir una dimensión sagrada y diferir de las otras por estar ligadas a eventos únicos. Sin embargo, también poseen una dimensión universal, ya que se originan en vivencias compartidas por la mayoría de la humanidad. Los significados actúan como recipientes de múltiples significados, entrelazándose con nuestras experiencias individuales y colectivas, tanto las que son únicas como las que compartimos dentro de nuestra cultura:

Los significados surgen de las experiencias más profundas que se han acumulado en el tiempo. Esas experiencias a menudo tienen un carácter sagrado o sobrenatural, aunque estén arraigadas en la biología humana. En la medida en que los símbolos dependen de acontecimientos únicos, difieren de un individuo a otro, así como de una cultura a otra. En la medida en que se originan en experiencias compartidas por la mayoría de la humanidad, tienen un carácter universal. (Tuan, 2007[1974], p. 197)

Para Merleau-Ponty (1975), el símbolo es algo percibido, aunque desconocido en su primera percepción y para pertenecer a un grupo social, se requiere conocer el significado de sus

símbolos, pues a partir de dicha apropiación simbólica es posible la comprensión de las estructuras sociales, pues además de permitir comprender el mundo, le asigna un sentido “más allá del círculo de los meros fenómenos individuales de conciencia; frente a éstos pretenden establecer algo universalmente válido” (Cassirer 2016, p. 39), que permite al individuo *ser* en el mundo, “el conjunto de imágenes producidas por el pensamiento colectivo de una sociedad produce una realidad más allá de lo tangible, de la que resultan las metáforas de la organización del Cosmos” (Urquijo, 2010, p. 3). Por tanto, el paisaje ritual implica un proceso de apropiación simbólica y física del espacio mediante la vivencia personal y social del territorio donde se escenifica ese sentimiento de pertenencia espacial y comunidad cultural.

Como representación mítica, el paisaje ritual sintetiza la organización y orientación del territorio, las formas de vida, las costumbres y las estructuras de comportamiento colectivo, articula de manera congruente el sistema ideológico y establece el mundo. Antropólogos, como Johanna Broda (2019), han definido el paisaje ritual como una red de lugares de culto, como un “paisaje natural culturalmente transformado, en el cual existían santuarios y lugares de culto donde ciertas ceremonias se desarrollan periódicamente” (Broda, 2019, p. 27), y de manera más específica, aunque un tanto ambigua, indica que, “los lugares de culto mexica conformaban un paisaje ritual, es decir, *un paisaje culturalmente transformado a través de la historia*” (Broda, 2001, s/p.). No obstante, dicha definición queda limitada, pues más que concebir al paisaje como una “red” de lugares, nuestro interés -como ya se mencionó- es comprender al paisaje como aquella representación simbólica de aquello que le da sentido a la existencia de un grupo humano en la Tierra.

En México, el paisaje ritual tiene su génesis en la época prehispánica, en la cosmovisión mesoamericana, los elementos naturales eran fundamentales para la continuidad de la vida en la

Tierra en cuanto existía una reciprocidad simbólica con ella, esto, en Geografía y de manera específica en el ámbito cultural ha sido poco trabajado, si bien, se utiliza para “referirse a fenómenos religiosos ligados a la naturaleza o implícitos en la demarcación territorial” (Urquijo, 2010, p. 2). El paisaje ritual representa el paso de lo tangible a lo intangible, de lo que no tiene sentido a lo simbólico y con sentido, es resultado de la relación sociedad-naturaleza y de la reinterpretación constante que la primera hace de ésta a través del tiempo mientras el grupo social perdure como ha ocurrido con los grupos étnicos de México. Para Cosgrove (1998[1984]), la unión sistemática y estructurada entre la naturaleza y el ser humano es el principio unificador que resulta de los compromisos de los seres humanos con la realidad concreta del mundo. Bajo esta óptica, el paisaje ritual se convierte un espacio construido, una forma de ver el mundo, una cosmovisión activa en constante evolución y cambio (Duncan, 1990).

El paisaje ritual representa el lugar en el espacio infinito donde no existía referencia geográfica para orientar el mundo, es a partir de un suceso como la *hierofanía* que se revela el centro o límite del mundo, haciendo posible la fundación de un territorio (Eliade, 1981). El paisaje ritual puede concebirse como un espacio de interrelación, un umbral entre lo objetivo y lo subjetivo, es lo percibido y representado a partir de una experiencia mítica de gran significado personal y social, pues es nombrado e institucionalizado en la existencia mediante la realización periódica de ceremonias y sacrificios; por ser momentáneo requiere su repetición cíclica, o cuando se requiera para reestablecer o actualizar los acuerdos y compromisos con las deidades, ancestros o seres mitológicos, es el *umbral* donde para Mircea Eliade (1981, p. 17): “se distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado”. En él, se ofrecen sacrificios y se reivindica el

conocimiento ancestral heredado y transmitido de la naturaleza al ser humano y éste a su vez, de generación en generación.

[...] lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo. (Eliade, 1981, p. 11)

En el México antiguo y en la concepción de las sociedades actuales con herencia mesoamericanas, el umbral representa un paso hacia otra dimensión, es un “espacio diferenciado, la entrada hace las veces de límite, de zona de transición, cuyo paso está sometido a un código. Es un lugar de circulación de fuerzas” (Galinier, 1990, p. 145). Las cuevas son un ejemplo claro de un umbral:

En los cerros reside el dios de la lluvia, *'anjel*, dueño de los mantenimientos y padre de la diosa del maíz, *x'ob*. Las cuevas son el acceso al interior de los cerros y por lo tanto están cargados de un peligro potencial, tanto porque conducen a un ámbito sin luz, como porque pueden cerrarse y retener a quienes se atreven a ingresar. Son asimismo el punto de comunicación del hombre con el dios de la lluvia, por lo que constituyen espacios propicios para el ceremonial agrícola. (Medina, 2000, p. 126)

De esta manera, dichas sociedades se apropiaban de manera simbólica del espacio natural a partir de ceremonias sincronizadas con el ciclo agrícola, que convertían lugares naturales en lugares de culto. Estas ceremonias o rituales¹⁴ implicaban una intensa interacción con la naturaleza, el culto a los elementos naturales, a los fenómenos atmosféricos y al movimiento de los astros, forman parte de la cosmovisión de ese tiempo y del conocimiento práctico y filosófico de la

¹⁴ Entendiendo el rito como la concreción del mito.

naturaleza (Broda, 2019). Los rituales se desarrollaban en ese tiempo a medida que transcurría el año solar, los principales realizados al inicio y final de la temporada de lluvias y de secas, esto, representado por elementos de la naturaleza, como montañas, barrancas, cuevas, ríos, lagos o incluso el mar, así como el Sol, la Luna y otros astros como Venus que hasta la fecha es el referente para el inicio y fin de ceremonias nocturnas para ciertos grupos étnicos de México en la actualidad¹⁵.

En la cosmovisión indígena los conceptos utilizados para nombrar los elementos o fenómenos naturales que se revelan al ser humano durante el ritual, materializan la apropiación del espacio y da origen a un paisaje ritual de la relación entre los conceptos y los seres humanos recreando el cosmos, el ritual “established the link between the abstract concepts of cosmovisión and the human actors. It was the concrete process by which myth was transformed into social reality” (Broda, 2000, p. 142). Así, en la definición del paisaje ritual se encuentra inmersa la acción de atribuir al medio natural un cierto valor simbólico determinado por significados de carácter sagrado, cuando esto ocurre, tales elementos de la naturaleza son apropiados y se incorporan a la cosmovisión. Así, los grupos indígenas crean lugares sagrados de gran carga emocional mediante de la realización de ceremonias (Broda, 1991) y surgen, como resultado de una profunda observación y comprensión de la naturaleza, un conocimiento sistemático de la misma transmitido de generación en generación en el transcurrir del tiempo, “consecuencia de una práctica que tiene en su base a la agricultura, esto llevaría al desarrollo de un conocimiento científico en los campos de la astronomía, la arquitectura, la medicina, la botánica, la zoología, entre los más evidentes” (Medina, 2000, p. 267).

¹⁵ En el caso de los wixaritari, las ceremonias inician cuando poco antes de que se oculte Venus y terminan cuando reaparece.

En la época prehispánica, el conocimiento del paisaje se reflejaba en el conocimiento sistemático y estructurado de los procesos naturales, por lo que se utilizó para ejercer el poder y delimitar territorios. A través de la observación algunos grupos pudieron hacer predicciones atmosféricas o de fenómenos cósmicos como los eclipses, lo que les permitió la posesión ritual del espacio mediante la dominación política e ideológica, principalmente cuando se trataba de territorios conquistados. Broda (2015) considera que los monumentos prehispánicos tenían como función ideológica impresionar a las personas de los pueblos conquistados y transmitir el mensaje de dominación y conquista, “por tanto, los paisajes rituales no solo reproducían los conceptos de cosmovisión, refiriéndose al lugar del hombre en la naturaleza y el cosmos, sino que también estaban estrechamente vinculados al ejercicio del poder” (Broda, 2015, p. 3). Razón por la cual, los españoles al percatarse de ello construyeron sus iglesias sobre las pirámides.

En síntesis, el paisaje ritual es aquella imagen del espacio que muestra la interacción entre lo profano carente de significado y lo sagrado de gran significatividad simbólica visible en una escala humana. Su reconocimiento sólo es posible partir de la comprensión simbólica del resultado de la interacción entre la cultura y la naturaleza, se manifiesta en los lugares donde habitan los ancestros, deidades o héroes míticos, por lo cual tiende a ser momentáneo, fugaz y periódico, aunque siempre cambiante y a su vez, construido a través del tiempo y la repetición, heredado de generación en generación.

1.5.2. El Lugar sagrado

El lugar como categoría o unidad de análisis en Geografía humana es de creación más reciente que las otras categorías en el ámbito académico. Por lo tanto, definir el lugar sagrado presenta desafíos más complejos para su identificación. La categoría de lugar surgió en la década de 1970 dentro del

marco de la escuela humanista, la cual se enfocaba en estudiar las relaciones culturales entre un grupo humano y un lugar específico. Esta perspectiva consideraba que la cultura es el elemento fundamental en las interacciones sociales de los individuos y la sociedad, donde los habitantes de un espacio adquieren conciencia de una cultura compartida y reconocen las diferencias con otros grupos. Se trata de una apropiación simbólica de un espacio geográfico por parte de un grupo humano que constituye un elemento fundamental de su identidad. Esta concepción reconoce la importancia de la relación entre los seres humanos y su entorno, y cómo esta interacción moldea la forma en que perciben y experimentan el mundo que les rodea (Ramírez y López Levi, 2015).

La influencia de geógrafos como Yi-Fu Tuan (2001[1977]) en México ha permeado los estudios culturales durante las últimas décadas, principalmente en aquellos que buscan entender lo local a partir de lo percibido, lo vivido, y la comprensión de los procesos espaciales y de la relación del ser humano con el entorno y su significado intangible. Así, la definición del concepto lugar sagrado requiere entonces, considerar el posicionamiento específico de algún elemento natural o humano, con cualidades tangibles o intangibles en un punto de la superficie terrestre, el cual llega a adquirir cierta significatividad para quienes lo habitan o recorren a través del tiempo.

Esta concepción fenomenológica trabajada por Yi-Fu Tuan (2001[1977]) tiene sus inicios en la fenomenología de Heidegger interpretada por Edward Relph (1971), quien retoma del filósofo alemán la interpretación que hace del lugar como aquello que relaciona la existencia humana con la realidad y, remarca la experiencia del ser humano en el mundo, por lo que la ubicación de este en el mundo, es fundamental para su existencia, permite diferenciar las características internas de las externas y la conexión de los lugares con otros lugares en momentos determinados, así los lugares además de sus cualidades del adentro y el afuera, tiene además cualidades temporales. Para Relph (1971), cada lugar es único, no obstante se encuentra

interconectado con otros lugares mediante un sistema de interacciones y transferencias de información espacio-temporal; los lugares constituyen partes de un sistema espacial¹⁶, son áreas de menor extensión dentro de otras de mayor extensión territorial y se enfocan en un sistema de localización a partir de su funcionalidad, porque más allá de ser o representar solo la ubicación espacial, representa la ubicación más todo lo que significa esa ubicación, se convierte entonces en un fenómeno significativo, que involucra una marcada integración de la naturaleza y la cultura; pues cada lugar posee un orden particular que lo diferencia de los otros, “implica claramente que cada lugar es una entidad única” (Relph,1971, p. 1) y para Heidegger (1951) la esencia de la existencia humana es el habitar, el lugar es un espacio construido, habitado por el ser humano.

El espacio existencial o vivido como le nombra Relph (1971), es la forma en cómo se organiza el espacio y se muestra al individuo como miembro de una sociedad a partir de sus experiencias concretas en un mundo socializado en cuanto al entendimiento común de los significados de experiencias, signos y símbolos, es un espacio en constante cambio y dinamismo como resultado del cumulo de actividades y experiencias humanas, en el cual se registra la intención por no decir objetivo, del ser humano en la Tierra, y de acuerdo con el autor citado, dichos objetivos se expresan espacialmente creando patrones y estructuras de manera inconsciente con significados diversos como las mismas casas u otras estructuras que constituyen a las ciudades.

Furthermore existential space is not merely a passive space waiting to be experienced, but is constantly being created and remade by human activities. It is the space in which human intention inscribes itself on the earth,

¹⁶ Heidegger en *Construir, Pensar, Habitar* (1951) establece un sistema lingüístico entre lugar, espacio, extensión y umbral dentro del Habitar humano y de una cosmovisión.

and in so doing creates unselfconsciously patterns and structures of significance through the building of towns, villages, and houses, and the making of landscape. (Relph, 1971, p. 12)

Asimismo, Heidegger en su conferencia de 1951 sobre el *Construir, habitar, pensar*, identifica de manera similar el lugar como una abertura en el espacio, como ese algo que permite observar lo significativo y lo ejemplifica como si fuera un “paraje”, el cual se asemeja al espacio vivido o existencial en cuanto es una abertura en el espacio a partir de un suceso, de una experiencia que instituye una marca simbólica y manifiesta su identidad espacial, en el mundo religioso o mítico, esto puede ocurrir a partir de una hierofanía. Cuando un espacio es habitado se convierte en *lugar* e integra el espacio absoluto, el mítico y el de la experiencia; Heidegger (1951), considera cuatro elementos que constituyen la realidad, “la Tierra” como aquel componente donde se presentan los elementos naturales; “el cielo” en referencia al movimiento de los astros y sus movimientos, los fenómenos atmosféricos y su ocurrencia, así como el paso del día a la noche; “los divinos” o aquellas fuerzas míticas que rigen la vida, estructuran la realidad y rigen el curso de la vida de “los mortales”, estos últimos, como cuarto elemento que integra la “unidad originaria” y que tiene por obligación el cuidar la Tierra a partir de que se habita.

El habitar es para Heidegger, cuidar la unidad originaria a la que denomina “la Cuaternidad” o la unión de la Tierra, el cielo, los divinos y los mortales: “el *habitar*, en la medida en que guarda (custodia) a la Cuaternidad en las cosas, es, en la medida de este guardar (custodiar), *un construir*” (Heidegger, 1951, p. 4). El construir en el sentido de “edificar cosas” constituye la creación de lugares, por ejemplo, la construcción de un puente determinante en la creación de paisajes en ambas orillas del río unidas por el puente, de tal manera la edificación del puente constituye la creación de un lugar debido a que un puente es una “cosa” en cuanto unifica la Cuaternidad, entonces se convierte en un símbolo, “el puente, ante todo y en su ser propio, es *sin*

más un puente. Y que luego, de un modo ocasional, podrá expresar además distintas cosas, con lo cual se dice que se convierte en símbolo” (Heidegger, 1951, p. 5).

Sobre estos supuestos el puente constituye un paraje puesto que abre un espacio entre dos orillas que son dos lugares, es la representación del espacio, que además de representar la unión de dos espacios nuevos también creados por el puente, representan dos paisajes distintos y en correspondencia con los acontecimientos que ocurran en el recorrido del puente, este adquirirá un significado y por tanto, se convierte también en lugar, por ejemplo, si ocurre una creciente repentina del cauce de un río y esto provoca la muerte de personas que lo cruzaban en ese momento, representara de manera inmediata un lugar dónde ha ocurrido algo malo y lo marcará en el espacio y en el tiempo como un lugar donde ocurrió una desgracia,

La percepción empírica del mundo corresponde al espacio de la experiencia de Merleau-Ponty (1975), el espacio *a posteriori* de Kant (2007) y el espacio de la significatividad de Heidegger (2004[1927]), este tipo de percepción permite la observación de la representación de los fenómenos espaciales y su establecimiento como geosímbolos y su fundación como lugares de gran significado. Un símbolo contiene significados diversos que puede ser de carácter ideológico o religioso y, resultan de acontecimientos o sucesos de importancia colectiva a través del tiempo y que generan experiencias del tipo sagrado o sobrenatural (Tuan, 2001[1977]). Por su parte, Milton Santos (1996, p. 143) afirmó que los lugares se definen “como funcionalización del Mundo y es por él (lugar) que el mundo es percibido empíricamente”. Sostuvo que los lugares se definen como la forma en que el mundo se hace funcional y es a través de ellos que experimentamos empíricamente nuestra percepción del mundo. Los lugares son la materialización concreta de nuestra relación con el entorno y son mediadores fundamentales en nuestra comprensión de la realidad, cada lugar posee características particulares que nos permiten interactuar, interpretar y

darle sentido a nuestro entorno. Es a través de la vivencia directa en los lugares que adquirimos experiencias y conocimientos que moldean nuestra percepción del mundo y nos conectan con la diversidad y complejidad de la existencia humana. Los lugares son la puerta de entrada a la comprensión del mundo y la manera en que establecemos una conexión tangible con nuestro entorno.

Para Yi-Fu Tuan (2001[1977], p. 2), el lugar se asocia con la sensación de seguridad y arraigo, mientras que el espacio se relaciona con la idea de libertad y apertura: “El lugar es seguridad y el espacio es libertad”. El lugar representa un punto de referencia, un espacio familiar y conocido que brinda estabilidad emocional y física, es el refugio donde nos sentimos protegidos, donde encontramos nuestra identidad y donde establecemos conexiones significativas con nuestra comunidad y entorno. Por otro lado, el espacio se caracteriza por su naturaleza más amplia y abstracta y corresponde al ámbito de la exploración, la expansión y el movimiento. Nos brinda la oportunidad de experimentar nuevas perspectivas, descubrir nuevas posibilidades y expresar nuestra individualidad. El espacio nos invita a explorar más allá de los límites establecidos, a buscar horizontes más amplios y a desafiar las fronteras físicas y mentales. Así, podemos comprender que el lugar y el espacio son dos dimensiones complementarias de nuestra experiencia humana, donde encontramos equilibrio entre la seguridad y la libertad, entre la arraigada pertenencia y la exploración audaz.

En consecuencia, el *lugar sagrado* resulta de la apropiación simbólica del espacio geográfico por parte de un grupo humano que le asigna identidad y lo diferencia de otros lugares, representa la transformación humana de una parte de la superficie de la Tierra y su localización significativa, porque refiere a lo habitable (Ramírez y López, 2015). En las cosmovisiones del México indígena, principalmente en aquellos grupos étnicos que preservan en mayor medida las

tradiciones ancestrales, el lugar, como axis mundi de la cosmovisión, marca la intersección entre el abajo, el arriba y el mundo medio o la realidad en sí, puede ser el centro a partir del cual se delimitan los territorios o bien representar los límites territoriales de los mismos, identificados con entidades anímicas que requieren el reconocimiento y la atención de quien habite en ese territorio mediante rituales y ofrendas, convirtiéndose así en lugares de gran carga emocional que pueden llegar constituirse en geosímbolos, a tal grado que “persisten en el tiempo y llegan a constituirse en emblemas territoriales e identitarios” (Barabas, 2014, p. 439). Además, los lugares sagrados le confieren personalidad al espacio y se expresa en el paisaje ritual, son reconocidos y convocan a todos los integrantes de una comunidad en peregrinaciones que reviven el mito fundacional.

En los lugares sagrados ocurren o han ocurrido las hierofanías, por lo que a su vez representan paisajes rituales, la hierofanía destaca un espacio de lo circundante, vuelve cualitativamente diferente un espacio de lo demás, representa una abertura en el espacio cotidiano o bien, en el espacio natural (Eliade, 1981). Una cueva, un río, un bosque, un lago, una montaña o un desierto adquieren un significado sagrado por una manifestación divina o un suceso de gran significatividad que lo convierte en el centro o en uno de los confines del mundo, de tal manera que los lugares sagrados delimitan el espacio y lo ordenan, las hierofanías revelan un umbral, un punto central, heterogéneo y fijo en el espacio, el cual permite la orientación que a su vez, constituye, la construcción de lugares sagrados (Eliade, 1981; Tuan, 2007[1974]), como ocurre en las territorialidades mesoamericanas, donde los lugares sagrados constituyen aberturas en el espacio cotidiano u homogéneo, conductos de comunicación entre distintas dimensiones (planos del inframundo, el mundo medio y el supramundo), los lugares sagrados representan núcleos de “densificación significativa” representan el orden del espacio a partir de un sistema de significados marcados como símbolos en el paisaje (Barabas, 2004b).

De manera general, los lugares sagrados corresponden a los lugares donde ocurren las hierofanías, una montaña, una roca, una planta o un río entre otros elementos, adquieren un significado sagrado a través de ellas. Por tal razón, en diversas culturas alrededor del mundo como menciona Tuan (2001[1977]), conciben a los puntos cardinales como lugares donde ocurre o ha ocurrido algo, además de representar el lugar donde habita alguna entidad anímica territorial. Por ejemplo, el este, puede ser considerado la casa de los vientos, pero, también donde nace el Sol, el oeste donde se pone y puede relacionarse con el caos; Esta, es una práctica cotidiana en los grupos culturales, la de relacionar los elementos de la naturaleza con colores, temporadas, direcciones o sentimientos; en las territorialidades indígenas, por ejemplo, entre los indígenas *Teenek* de la región de Huasteca, el este representa el lugar del trueno mayor y la lluvia, mientras que, el oeste, el lugar del trueno pequeño y la sequía (Valle, 2003), lo cual, muestra cómo los grupos mesoamericanos han construido su visión del cosmos a partir de los puntos cardinales y han sido utilizados en la conceptualización y construcción de espacios simbólicos. Tuan (2001[1977]) destaca el significado del este y el oeste para los antiguos griegos, el este se relacionaba con la luz, el color blanco y el arriba; mientras el oeste se identificaba con el negro, la oscuridad y el abajo, por eso las casas, los templos y los rituales se orientaban y orientan hacia el este.

Además, los lugares sagrados tienen significados míticos, algunos son marcas que representan huellas o acciones realizadas por los héroes mitológicos en su paso al fundar el territorio y “en ellos viven, o ellos son, y se manifiestan las entidades territoriales extrahumanas, con voluntad y conocidas como dueños de lugar (dueño del cerro, de la tierra, del agua, del viento, etc.)” (Barabas, 2014, p. 240), lo cual genera que las personas desarrollen ciertas actitudes hacia ellos. En nuestro caso de estudio, para los *wixaritari*, *Wirikuta* significa un lugar de peligros, pero

también es considerado un lugar de sabiduría, está relacionado con la claridad del pensamiento y representa el lugar donde renace el Sol cada día.

En síntesis, el lugar sagrado se refiere a un sitio específico en la Tierra donde se produjo un evento de gran importancia y trascendencia, que posee la capacidad de conectar el mundo terrenal, el mundo espiritual y la realidad conocida. Es una representación del mito fundacional de una comunidad cultural, siendo tanto el hogar de una entidad espiritual territorial como la entidad misma. Ahí, el tiempo sagrado, intrínsecamente cíclico, perpetúa la constante renovación de la hierofanía, trazando incesantemente los límites del territorio vital a lo largo de la existencia. Los lugares sagrados pueden también representar los caminos recorridos por héroes míticos, lo que les otorga un significado más profundo y generan emociones y actitudes hacia ellos, por lo que, se identifican con elementos naturales y están vinculados a fenómenos atmosféricos, estaciones del año y actividades humanas, como el ciclo agrícola.

1.5.3. La Etnorregión

Desde los inicios de la Geografía moderna, la región ha sido una de las principales categorías geográficas utilizada tanto como recurso metodológico como objeto de estudio, se ha definido para la diferenciación espacial mediante la agrupación de similitudes y la interrelación recíproca entre dichas similitudes, lugares, la naturaleza y la sociedad. Como una repetición de paisajes resultantes de la acción humana o de la naturaleza, la región es observable y diferenciable (Mateo y Bollo, 2016). La esencia de esta concepción tiene su origen en el artículo de Kant (1768): *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio*, en el que la define como un espacio ordenado según la relación que tengan sus componentes respecto a su posición en este y en el tiempo dentro de una totalidad:

Las posiciones (*die Lagen*) de las partes del espacio en su referencia mutua presuponen la región (*Gegend*) en la cual están ordenadas en tal relación, y en su significado más abstracto la región no consiste en la referencia de una cosa del espacio a otra -éste es propiamente el concepto de posición- sino en la relación del sistema de estas posiciones con el espacio cósmico absoluto. (Kant, 1786, p. 139)

La homogeneidad, continuidad y uniformidad espacial es lo que caracteriza la definición de una región, además de cualidades afines y continuas entre espacios (regiones) pertenecientes a un espacio mayor. La interacción entre la sociedad y la naturaleza a lo largo del tiempo es lo que da lugar a esta homogeneidad visual y permite identificar patrones comunes en el paisaje. Así, una región se configura como el resultado de la influencia mutua entre los procesos sociales y naturales que se han desarrollado en ese espacio.

La Región-Paisaje se vincula con el mundo de la percepción y con la afirmación de la identidad regional como individualidad. Los paisajes son considerados como complejos fisionómicos que se proyectan como una armónica individualidad. El Paisaje se identifica con la Región y es considerado la expresión visual de ésta. (Mateo y Bollo, 2016, p. 28)

Se muestra como el resultado de la identificación y clasificación de elementos espaciales, definidos mediante intensidad y densidad de interacciones entre ellos, lo que imposibilita el establecimiento de límites exactos dentro de un sistema organizado respecto a un centro, en el cual convergen todos sus elementos, tales como, símbolos identitarios de pertenencia territorial y particularidades articuladas entre sí manifestadas espacialmente mediante un sistema de significados y actividades físicas realizadas en los espacios que reproducen “las distintas visiones de concebir y pensar el mundo, así como de la diversidad de sistemas culturales que la humanidad puede ser capaz de generar para existir socialmente” (Mateo y Bollo, 2016, p. 81). Por lo tanto, la región cultural se define de acuerdo con los autores citados, como un sistema único de relaciones culturales entre seres humanos y lugares específicos, como un proceso dialéctico, la cultura y el

lugar actúan como un medio de diferenciación frente a otros grupos humanos, desde esta perspectiva, la región se traduce como una apropiación simbólica del territorio por parte de uno o varios individuos para quienes representa un referente de significación e identidad entre un grupo social y su territorio, “representa la adscripción y apropiación simbólica de un espacio” (Mateo y Bollo, 2016, p. 81). De esta manera la singularidad de la región como proceso de diferenciación espacial involucra la diferencia de la regionalización, así, el carácter integrador o “articulador” de la región, parte de “criterios de cohesión, de “articulación” y de discontinuidad promovida por dinámicas y sujetos sociales en las imbricaciones diferenciales de las múltiples dimensiones del espacio geográfico” (Mateo y Bollo, 2016, p. 82).

Con base en lo anterior, la repetición de paisajes configura las regiones y las organiza de manera sistemática en un geosistema de mayor escala que es el territorio, por consiguiente, el concepto de Etnoregión se presenta para definir al espacio intermedio entre el etnoterritorio y el lugar, interconectados por el paisaje y las redes de comunicación concretas (los caminos) y simbólicas (la narrativa) como espacio vivido desde lo cotidiano a lo mítico, organizado de acuerdo con su funcionalidad según su ritualidad, la etnoregión asocia los elementos naturales, culturales, económicos y políticos, antes mencionados con el significado simbólico del espacio dado por la utilidad del espacio que hace de él un determinado grupo humano como los *wixaritari*, quienes recorren su territorio constantemente para reivindicar sus derechos territoriales, al recorrerlo lo nombran y al nombrarlo lo fundan, fundar un territorio significa nombrarlo y a partir de su nombramiento es que se controla, delimita y orienta, se transforma de un espacio sin aquí a un espacio con aquí y cobra sentido, deja de ser un espacio vacío a un espacio con relaciones entre el aquí y el allá, un espacio habitado humanamente, primogénitamente con su lugar central, punto fundador del mundo y la cultura, que enlaza lugares y todavía más, que establece nexos con el

espacio cósmico (Gómez Rojas 2001, p. 124), espacio vivido humanamente a través de la ritualidad que establece la reciprocidad con las entidades territoriales

Así, la etnoregión externaliza la cosmovisión de una cultura (Valle. 2003, p. 163) y más que una sucesión de paisajes naturales en el espacio circundante se convierte en el escenario de sucesos de importancia histórica, relaciona el mito con el territorio y lo expresa mediante leyendas épicas de viajes a lugares considerados sagrados, la etnoregión se presenta como un espacio intermedio entre el etnoterritorio y el lugar sagrado, interconectados mediante paisajes y redes de comunicación concretas (los caminos) y simbólicas (la narrativa), integra el espacio vivido y el espacio mítico y lo organiza de acuerdo con su funcionalidad y ritualidad. La repetición de paisajes configura las regiones y las organiza de manera sistemática en un geosistema de mayor escala que es el etnoterritorio.

Capítulo 2. Enfoque metodológico para el estudio de los etnoterritorios

En este capítulo abordo el estudio de los etnoterritorios y su significado para comunidades indígenas como los *wixaritari* desde un enfoque metodológicos participativo y multidisciplinario que permitió comprender la cosmovisión y la cultura de estas comunidades. Por lo que, se enfoca en explorar las técnicas metodológicas, así como los actores y las variables que permiten un análisis profundo e integral del etnoterritorio de los *wixaritari*. Estas variables se nutrieron del conocimiento ancestral, la relación con el territorio y la comprensión cultural que los *wixaritari* poseen, aspectos fundamentales para desentrañar la significación y el valor simbólico que atribuyen a su entorno geográfico.

Asimismo, se muestra cómo las variables consideradas en esta investigación abarcan la identidad comunitaria, el valor simbólico de los lugares sagrados y rituales, la relación entre la cultura y la naturaleza, y la preservación de la memoria colectiva a través de la historia oral. Estos aspectos son fundamentales para comprender la concepción espacial y territorial de los *wixaritari*, y cómo estos elementos se entrelazan para dar forma a tales espacios y que abordo a lo largo del presente capítulo. Por tanto, a través del análisis y la valoración de estas variables, se busca contribuir al respeto y valoración de la diversidad cultural, fortaleciendo un enfoque geográfico sensible y participativo que promueva la conservación y el manejo sostenible de los territorios indígenas. En este sentido, la investigación se enmarca en un enfoque colaborativo que reconoce y respeta el conocimiento local como un recurso invaluable para la preservación de la cultura y la identidad de los *wixaritari*.

Con base en esto, la cartografía colaborativa se destaca como una metodología óptima para la recopilación de información geográfica. Al adoptar un enfoque participativo, esta técnica

permite que los *wixaritari* sean los protagonistas en la generación de conocimiento sobre su territorio, plasmando su visión y saberes locales en mapas y recursos visuales que reflejan su relación con el espacio que habitan. A continuación, exploro las variables mencionadas y su relevancia en el contexto de los etnoterritorios *wixaritari*. Mediante un enfoque interdisciplinario y participativo, con la intención de contribuir a una comprensión más profunda y respetuosa de estos espacios geográficos cargados de significado cultural y espiritual.

2.1. El etnoterritorio *wixarika* como caso de estudio

La selección del caso de estudio se derivó del interés por conocer los procesos territoriales de los grupos indígenas, su delimitación y la forma en cómo se representan cartográficamente, respecto a lo cual, se pensó en la utilización del uso de los Sistemas de Información Geográfica y técnicas de teledetección, con base en un sustento teórico sólido. Se eligió el territorio de los *wixaritari* porque de alguna manera es el que más se ha trabajado con una perspectiva geográfica y se ha intentado representar espacialmente, al respecto, de manera teórica y hasta cierto punto arbitraria, los estudios antropológicos consideran que el etnoterritorio de los *wixaritari* abarca un área aproximada de 97000 km² distribuidos entre los estados de Nayarit, Durango, Jalisco, Zacatecas, Aguascalientes y San Luis Potosí; delimitada mediante una figura geométrica denominada quincunce, sin considerar las características territoriales como el relieve, el clima, la vegetación y su hidrografía, así como sus cualidades simbólicas y de utilidad ritual para los *wixaritari*, lo cual favorece la confusión en términos de toma de decisiones, dado que, el territorio reconocido oficialmente abarca solo 4255.63 km² según lo declarado en las Resoluciones Presidenciales como se verá más adelante, localizados en la Sierra Madre Occidental al norte de Jalisco, entre los límites de Durango, Nayarit y Zacatecas. De tal manera, los límites territoriales del espacio simbólico de los *wixaritari* corresponden al lugar llamado *Hauxa Manaka*, en el extremo norte ubicado a los

23° 12' 55.4" de latitud norte y a los 104° 57' 40.1" de longitud oeste. Hacia el oeste, se encuentra *Haramara* a los 21° 31' 44.2446" de latitud norte y 105° 18' 7.7" longitud oeste. Al sur se encuentra el lugar llamado *Xapawiyeme* ubicado a los 20° 15' 4.7" de latitud norte y, a los 103° 10' 12.8" longitud oeste. Y *Wirikuta* hacia el extremo este, se ubica a los 23° 40' 20.5" de latitud norte y, a los 100° 54' 44." longitud oeste como se muestra en la Figura 2.1.

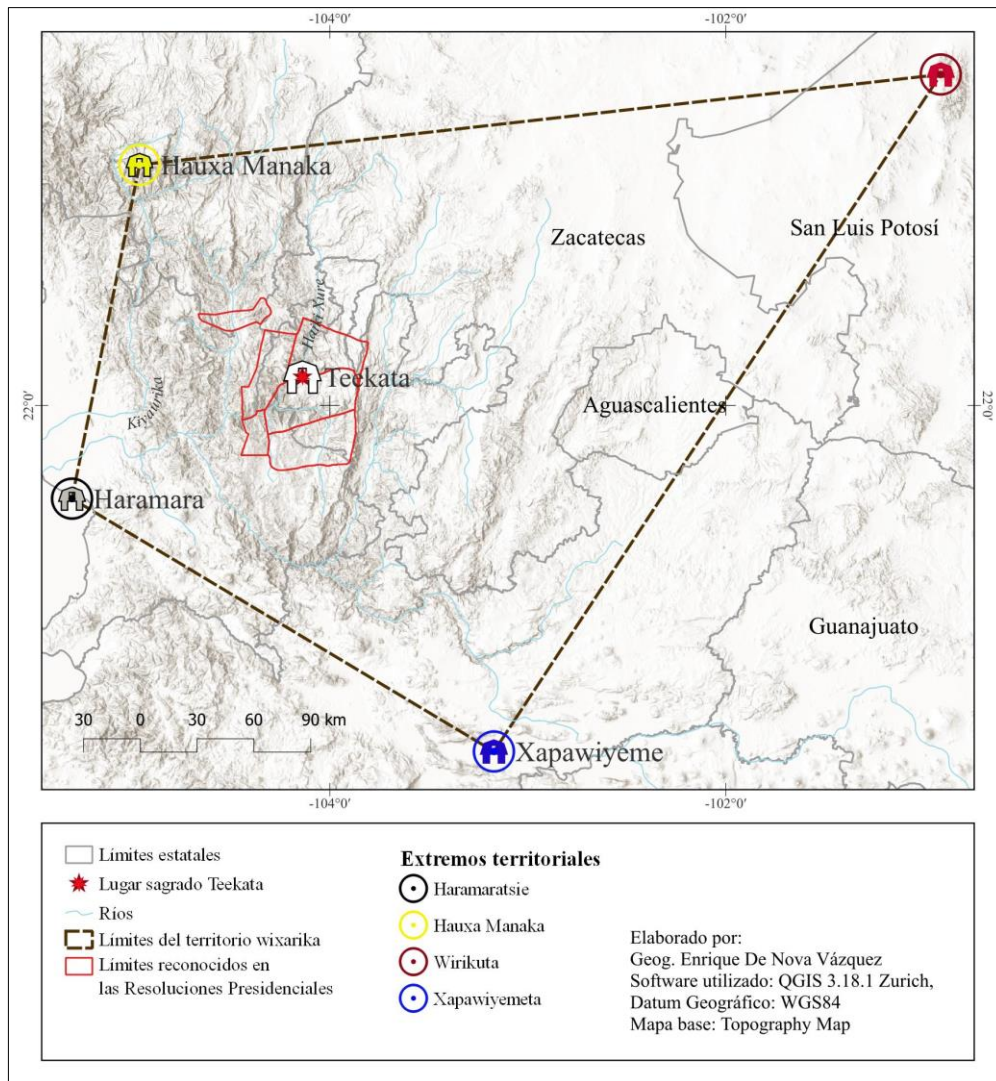


Figura 2.1. Ubicación del territorio *wixarika*. Elaborado con base en CDI, 2010; Liffman, 2012 y De Nova, 2017.

2.2. Variables para el estudio del etnoterritorio de los *wixaritari*

El estudio de los etnoterritorios es un tema abordado desde dos vertientes principales: la antropológica y la correspondiente a estudios ambientales; la primera, los aborda como espacios históricos, culturales e identitarios, reconocidos como propios y utilizados por grupos indígenas para llevar a cabo prácticas culturales y rituales en ellos (Giménez, 2001). En esta línea de investigación, Barabas (2004) los interpreta como espacios habitados y construidos culturalmente por un grupo étnico a través del tiempo como fundamento de su identidad étnica y territorial desarrollada mediante la integración de pensamientos, percepciones y prácticas rituales con el territorio y las entidades que los habitan. De manera similar, Broda (2019), estudia el paisaje como un espacio natural transformado culturalmente donde existen lugares de adoración en los que se realizan ceremonias de manera periódica y a los cuales las personas acuden según sus necesidades materiales y/o simbólicas.

La otra vertiente está en función de las características naturales del espacio geográfico y el conocimiento que tienen de él quienes los habitan; Howes y Chambers, (1980) fueron los pioneros en denominarlos “conocimientos técnicos indígenas”; Nakashima y Roué (2002) le llaman “conocimiento local”; Dudgeon y Berkes (2003) “conocimiento tradicional ecológico”; Toledo (2009), “sabidurías tradicionales”; y, Pulido y Bocco (2014) “conocimientos ecogeográficos locales” o sintéticamente “conocimientos tradicionales”. Para los fines de esta tesis nos parece adecuado utilizar *conocimiento tradicional del paisaje* para englobar aquellas prácticas y formas de comportamiento socioespacial que han permitido la adaptación y sobrevivencia de los seres humanos en la Tierra y, el etnopaisaje, como la expresión de dicha adaptación.

Por su parte, el estudio del paisaje cultural desde una perspectiva ambiental tiene sus orígenes en la llamada *etnopedología* (Barrera y Zinck, 2003), una disciplina mixta que estudia los sistemas de conocimiento del suelo por parte de las comunidades rurales e indígenas reconociendo la relevancia del contexto cultural en la gestión local del espacio. Bocco et al. (2005) proponen, considerar el conocimiento tradicional del paisaje y la utilización de un Sistema de Información Geográfica (SIG) con técnicas de teledetección espacial para la identificación de unidades forestales y el estudio de las relaciones entre un suelo óptimo y su uso por parte de las comunidades indígenas o campesinas para la generación de perfiles altitudinales que integren los conocimientos tradicionales levantados en campo; esta metodología fue replicada posteriormente por Lara *et al.* (2013) en un estudio *ecogeográfico* en el que integra información cartográfica y el conocimiento espacial maya, para la generación de mapas más precisos de ordenamiento territorial.

Al respecto, Pulido y Bocco (2014), destacan la identificación y conocimiento preciso de especies de plantas que tienen las comunidades indígenas, su forma de identificarlas a partir de criterios distintos a los del ámbito académico, así como, el reconocimiento de geoformas, lugares y caminos utilizados para llegar a ellos. Por ejemplo, Giménez de Azcárate *et al.* (2018) habla de las peregrinaciones como “itinerarios culturales” con el objetivo de recrear viajes míticos, llevar ofrendas y hacer rituales y/o sacrificios de petición en lugares sagrados para mantener las relaciones positivas con las entidades territoriales y el equilibrio en la Tierra.

Por su parte, el conocimiento ritual está estrechamente ligado a las actividades agrícolas, comerciales y políticas, y es transmitido de generación en generación por los ancianos a los jóvenes a través de cantos y rituales. Urquijo (2010) indica que, el paisaje ritual simboliza la transición de lo físico y cotidiano a lo simbólico y sagrado, surge de la interacción entre los humanos, el mundo natural y la influencia histórica de las generaciones anteriores, une el presente con el pasado y

refuerza la reciprocidad entre los seres humanos y la naturaleza. En este sentido, Giménez *et.al*, (2018) definen los paisajes culturales como espacios de interacción entre el ser humano y la naturaleza, constituyen su formación y evolución a partir de fenómenos tangibles e intangibles que le asignan identidad al espacio y a quienes lo habitan, lo cual crea vínculos que favorecen la conservación de la biodiversidad.

Torres (2000) identificó zonas fisiográficas y climáticas en el territorio *wixarika*, aunque con carencias geográficas respecto a la ubicación precisa de los elementos espaciales, a pesar de ello, su propuesta se utiliza como base para la identificación las unidades paisajistas, algunas de ellas identificadas por este autor como “nichos ecológicos”; Fernández y Azcárate (2005), puntualizaron que la Ruta Huichol de la Peregrinación a *Wirikuta* es un recurso valioso que atraviesa múltiples entornos y sistemas ecológicos ubicados en ecorregiones prioritarias debido a su relevancia para la conservación de la diversidad biológica a nivel mundial. En esta línea, Azcárate *et al.* (2021) proponen, que dicha ruta sea considerada un “Paisaje Cultural Asociativo”, dado el destacado vínculo entre cultura y naturaleza, mediante la identificación de 19 polígonos en los que, los autores consideraron atributos culturales y biológicos relacionados con la presencia, distribución y estado de conservación de los hábitats y especies en los ecosistemas. Con base en todo lo anterior, se identifican los siguientes tipos de variables que intervienen en el estudio de los etnoterritorios:

Variables naturales (Cuantitativas)	Variables antrópicas (Cuantitativas)	Variables antrópicas (Cualitativas)
Características del relieve (Geomorfología)	Población	Mitología
Características climáticas	Actividades económicas	El rito
Características de la vegetación	Límites territoriales	Sacrificios
Características edafológicas	Censos o Conteos de población	Significado simbólico

Estaciones del año	Características de la población	Sanaciones en lugares sagrados
Cuerpos de agua	Aspectos históricos	

Cuadro 2.1. Variables para el estudio de los etnoterritorios. Fuente: elaborado con base en Azcárate *et al.*, 2021.

Todo esto vinculado con lo observado y registrado en campo y su procesamiento en un Sistema de Información Geográfica para la generación y resguardo de una base de datos que contenga esta información y su representación final en un mapa. Al combinar ambos tipos de variables, se puede obtener una comprensión más completa y profunda del fenómeno estudiado. Las variables cuantitativas proporcionan datos objetivos y generalizables, mientras que las variables cualitativas brindan una perspectiva más detallada y contextualizada de la percepción territorial que tienen los habitantes del territorio estudiado. Al integrar estos enfoques, se puede obtener una imagen más completa e integral de lo estudiado, lo que permite una comprensión más profunda y fundamentada.

2.3. El trabajo de campo en el estudio de los etnoterritorios

El trabajo de campo es un elemento fundamental en la investigación geográfica y es el punto medular de toda investigación que tenga por objeto el entendimiento del territorio, razón por la cual, es preciso establecer ciertas acciones y actividades a realizar durante su ejecución con la intención de registrar de manera objetiva y precisa los acontecimientos y la información espacial. Es importante precisar que la Geografía cultural aún carece de métodos definidos y únicos para el estudio del paisaje ritual, los lugares sagrados y/o los territorios simbólicos –como ocurre con el caso del etnoterritorio *wixarika*–, lo cual, repercute en la inexistencia de una metodología para la realización del trabajo de campo, cómo entrar y qué hacer, por tanto, quienes pretendan estudiar el espacio desde la mirada del geógrafo cultural, corren el riesgo de perderse en el universo de representaciones espaciales ante las cuales puede uno llegar a enfrentarse, no obstante, resulta

imprescindible y necesario adentrarse en el área de estudio si lo que se busca es comprender -según las bases de la Antropología moderna- el pensamiento de quienes habitan los territorios simbólicos de acuerdo con Malinowski (1986[1922]), su forma de ver el mundo, su perspectiva ante la vida y la percepción que tienen del espacio, por lo que es necesario caminar con ellos, debido a que, viven su espacio a partir de que lo recorren (Liffman, 2012), el caminar significa vivir el espacio y, por consiguiente, apropiarse de él.

En el caso particular, el trabajo de campo para la realización de esta investigación se llevó a cabo en dos periodos, el primer viaje se realizó en el mes de marzo de 2020 poco antes del inicio de la pandemia por la Covid-19, con una duración de 20 días, suspendida por dicho motivo, el objetivo fue reconocer el territorio de los *wixaritari* y georreferenciar el mayor número de lugares sagrados, con una breve estancia en la comunidad de San Andrés Cohamiata, municipio de Mezquitic en Jalisco; el segundo periodo consideró dos salidas, la primera se realizó en marzo de 2022 con una duración de 15 días durante los cuales se acompañó a los *wixaritari* en su peregrinación anual al desierto potosino y, la tercera, en mayo de ese mismo año en la peregrinación a las costas de San Blas y, al lago de Chapala en Jalisco, que tuvo una duración de siete días.

El trabajo de campo desempeñó un papel fundamental en el estudio y la comprensión geográfica del etnoterritorio *wixarika*, como un espacio cargado de historia, cultura y conocimientos ancestrales que requieren un enfoque sensible y participativo para su estudio; el etnoterritorio *wixarika* presenta características geográficas únicas y una relación profunda entre las personas y su entorno natural, por lo que el haber establecido una conexión directa con los habitantes, permitió desarrollar una comprensión más profunda y precisa del conocimiento y relación que tienen con el espacio que habitan.

Uno de los aspectos importantes del trabajo de campo realizado fue la observación directa del paisaje y los actos rituales que llevan a cabo en él, sus cambios no solo en el tiempo, sino en el instante del ritual fueron momentos fundamentales para comprender e inferir la relación que mantienen con su territorio, la observación de la geomorfología del relieve y el significado que le asignan a dichas formaciones posibilitó la identificación de geosímbolos, de los cuales, se tiene el registro de más de 20 lugares sagrados georreferenciados a lo largo y ancho del territorio, que, junto con los diferentes tipos de vegetación ayudaron a identificar características para la regionalización del territorio. Esto implicó explorar y analizar la topografía, los ecosistemas, los recursos naturales y la diversidad biológica presentes en el área, recorrer el territorio con los *wixaritari* fue fundamental para apreciar de primera mano la relación entre ellos y el territorio, la forma en cómo utilizan y valoran los recursos naturales para su sustento y prácticas culturales. Además, facilitó la interacción directa con los *wixaritari* quienes son los guardianes del conocimiento tradicional y poseen una comprensión profunda de la relación entre la cultura y la geografía del territorio que la mayoría de las veces o no saben cómo transmitirla o no quieren compartir ese conocimiento a extraños que van con su libreta o con grabadora en mano para entrevistar a los chamanes en medio de los rituales, a diferencia de esto, opté por observar desde la periferia y percibir la esencia del ritual y su interacción con el paisaje natural. Al respecto, pude percibir las diferencias entre uno y otro, confirmando una de las principales características del paisaje ritual, la existencia del ser humano, sin esta es imposible su representación, por lo que es momentáneo y fugaz, aunque periódico y repetitivo.



Figura 2.2. Paisaje natural. *Fuente:* trabajo de campo, 2022.



Figura 2.3. Paisaje ritual. *Fuente:* trabajo de campo, 2022.

En la Figura 2.2 se observa la playa en la costa de la llamada Isla del Rey durante la peregrinación realizada a este lugar sagrado en mayo de 2022, en la cual, para personas ajenas a la cultura *wixarika* carece de significado y solo observan lo que los lugareños le llaman la “piedra blanca”, que, por causas de la erosión ha adquirido la forma del rostro de un cristo según la percepción de los habitantes del lugar, en cambio, para los *wixaritari*, es *Nakawe* la deidad universal. Asimismo, el paisaje natural transita a lo ritual en determinados momentos como en la figura 3 donde el *mara'akame* o chaman presenta a todos los integrantes de la comunidad con la deidad mencionada, ingresa al agua para mojar su *muwieri* y esparce como brisa el agua del mar sobre los presentes, quienes reciben con devoción el agua considerada sagrada.

Mediante entrevistas, conversaciones y participación en actividades rituales, logré aprender sobre sus creencias, formas de vida, prácticas rituales, tradiciones y mitos que configuran la cosmovisión *wixarika* y su conexión con el territorio, pero, además, también pude observar sus dolencias como un pueblo que ha sido marginado desde hace siglos, interacción que permitió una comprensión más rica y contextualizada de la relación entre los aspectos físicos, culturales y espirituales del etnoterritorio *wixarika*.

Además, el trabajo de campo proporcionó la oportunidad de documentar y preservar el conocimiento tradicional y los saberes locales, a través de la recopilación de entrevistas, videograbaciones, la historia oral, prácticas rituales y conocimientos sobre la gestión del territorio, para salvaguardar estos elementos tan importantes de la cultura *wixarika*, lo que no solo contribuye a la valoración y respeto en el sentido de la diversidad cultural, sino que también puede ser utilizado en la toma de decisiones informadas sobre el manejo sostenible del territorio y la promoción de políticas que respeten los derechos y las necesidades de la comunidad indígena. A través de la observación directa, la interacción con la comunidad y la documentación del conocimiento tradicional, pude obtener una comprensión geográfica más completa e integral, que va más allá de los aspectos físicos y se adentra en las relaciones culturales, espirituales y sociales que configuran los etnoterritorios. Al realizar un trabajo de campo respetuoso y participativo, se puede contribuir a la valoración y preservación de la cultura indígena y promover un enfoque más inclusivo y sostenible en la gestión de los territorios indígenas.

2.4. Técnicas de investigación utilizadas en campo

La información de campo se obtuvo principalmente a partir de tres técnicas para la recopilación de información directa. En primer lugar, se encuentra la técnica de seguir a las personas, descrita por Marcus George (2011). Esta metodología consiste en acompañar y observar de cerca a los individuos en su contexto social y cultural, permitiendo una comprensión más profunda de sus actividades, interacciones y comportamientos. En segundo lugar, se destaca la observación participante, método etnográfico consolidado y perfeccionado por Malinowski (1986[1922]) en su obra “Los Argonautas del Pacífico Occidental”. Esta técnica implica involucrarse activamente en la vida cotidiana de la comunidad estudiada, participar en sus actividades, conversaciones y rituales, con el fin de comprender sus perspectivas, creencias y valores desde adentro, permite una

inmersión más completa en la cultura y brinda una perspectiva íntima y detallada de la realidad vivida por los participantes.

La tercera técnica clave es la historia oral, utilizada como complemento de las fuentes escritas. La historia oral implica la recopilación y registro de relatos, testimonios y narrativas de las personas, con el objetivo de preservar la memoria colectiva y capturar perspectivas individuales y grupales sobre eventos pasados, proporciona una visión complementaria de los acontecimientos históricos y culturales, especialmente en contextos donde las fuentes escritas son limitadas o inexistentes. Mariezkurrena (2008) destaca la importancia de la historia oral como un recurso valioso para reconstruir y comprender la experiencia y la identidad de las comunidades indígenas. A continuación, se abordan las técnicas utilizadas en campo para la obtención de la información, la etnografía multilocal, la observación participante y la historia oral.

2.4.1. La etnografía multilocal

Los lugares sagrados de los *wixaritari* son espacios cargados de significado y apego emocional, espacios que trascienden la objetividad de la realidad aparente y por sí mismos espacios vividos, por lo que surgen las preguntas ¿A partir de qué cuestionamientos pueden ser estudiados? ¿Cuál debe ser el objeto de estudio para comprender dichos espacios? ¿Los métodos etnográficos tradicionales permitirán la obtención de la información buscada ante una territorialidad en movimiento cómo es el caso de los *wixaritari*? Idealmente los *wixaritari* deberían hacer cuatro peregrinaciones por año, una por cambio de estación, es interesante imaginar cómo en el pasado estos grupos llamados jicareros se encontraban en constante movimiento, trasladándose de un punto a otro y llevando las ofrendas de las personas que solicitaban su ayuda, estas peregrinaciones como se verá a detalle en el último capítulo estaban determinadas por los solsticios y los

equinoccios. Por consiguiente, en el contexto de un objeto de estudio movable y en constante cambio para comprender cómo el *wixaritari* vive su espacio, resulta necesario vivir su realidad lo más cercano posible a la forma en cómo ellos la viven, por tanto, la denominada etnografía multilocal o multisituada mediante la técnica de seguir a las personas y, la observación participante como una de las técnicas de la etnografía tradicional, se presentan óptimas para la recopilación de información durante las peregrinaciones que realizan.

La etnografía multilocal emerge en la última década del siglo XX, como respuesta a las limitantes de la etnografía tradicional ante un sistema mundo siempre cambiante, en constante movimiento y evolución de todo tipo, ante lo cual, la etnografía multilocal, examina de acuerdo con Marcus George (2001, p. 111): “la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso”, aplicable a investigaciones en las cuales el objeto de estudio se encuentra en constante movimiento, por eso, con la utilización de esta técnica, se pretende solventar las omisiones del trabajo de campo de la etnografía tradicional, en el cual, el investigador vive por largos periodos de tiempo en una localidad determinada, evitando así, caer en el error de concebir al pueblo *wixarika* como una sociedad cerrada e independiente del sistema-mundo.

La etnografía multilocal demanda al investigador viajar hacia los distintos lugares a donde se mueve su objeto de estudio, y los huicholes¹⁷ siempre están en movimiento, por lo que, la movilidad fue imprescindible en el trabajo de campo realizado y al ser un territorio tan amplio, se

¹⁷ A lo largo del manuscrito se utilizará por momentos huicholes o *wixaritari* de manera indistinta, aunque se dará preferencia a la segunda, esto porque en la literatura especializada, *wixaritari* o *wixarika*, como ellos se autodenominan, es un término comenzado a utilizar en las últimas décadas, mientras que el término huichol o huicholes es utilizado con mayor predominancia por los antropólogos anteriores a 2010.

requiere de un vehículo propio ya que los *wixaritari* no permiten a los mestizos viajar con ellos en sus autobuses, en mi caso al contar con tal herramienta fui chofer por varios días, manejando por jornadas de más de diez horas para llegar a los lugares sagrados, tan solo para la peregrinación hacia *Wirikuta* desde la comunidad de San Andrés son cinco días de manejo continuo, sin embargo, si se busca comprender la compleja gama de procesos e interrelaciones involucradas en la construcción del espacio y la asignación de significados esto es fundamental.



Figura 2.4. Con la familia *wixaritari*. Fuente: trabajo de campo, 2022.

La estrategia de seguir a las personas posibilita una mayor comprensión del contexto que les rodea, a partir de la conexión entre los lugares, es posible comprender las relaciones y las estructuras sociales de los grupos humanos (Hirai, 2012, p. 77) y, en el caso particular de esta investigación, fue un medio factible para indagar la conexión entre

los lugares sagrados y la cosmovisión *wixarika*, en este sentido se decidió seguir en sus peregrinajes a la familia López Carrillo de la comunidad de San Andrés Cohamiata o *Tateikie* (Figura 2.4). En complemento, la observación participante se justifica porque, estudiar el espacio de los *wixaritari* significa recorrer su territorio, y eso implica, a su vez, hacerlo como ellos lo hacen y ser integrado en sus ceremonias y rituales.

2.4.2. La observación participante

El principal objetivo de la observación participante es tratar de comprender la vida del otro a partir de sus propias vivencias, esto implica en ocasiones, incluso, adquirir sus costumbres. La

observación participante como técnica etnográfica, involucra dos actividades principales, la primera, la de sistematizar y llevar un control de la observación de lo que ocurre en torno al investigador, y la segunda, la de participar en las actividades cotidianas de la comunidad que se estudia –en el caso personal, de las actividades rituales–: “en lugar de observar simplemente, desde cierta distancia, las actividades que se realizan en la vida cotidiana en la sociedad estudiada, el investigador participa en varias de ellas” (Hirai, 20120, p. 79). Para el autor citado, la participación en la vida cotidiana de las personas permite, además de la obtención de la información, la veracidad de ésta, así como de su aprendizaje, lo cual contribuye para comprender y explicar, “no sólo desde el punto de vista del observador científico, sino también desde el punto de vista de quien lo vive, es decir, el del grupo estudiado” (Hirai, 2012, p. 80). Para Taylor y Bogdan (1996, p. 31), la observación participante busca involucrar “la interacción social entre el investigador y los informantes en el *milieu* de los últimos, y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo” y, al igual que Hirai (2012), argumentan la búsqueda de la sistematización y control de la observación de todo aquello que acontece en torno del investigador, así como el hecho de participar de manera activa cuidando de no volverse intrusivo en las actividades de la comunidad. En el caso del geógrafo cultural el *milieu* o ver el entorno, consiste precisamente en observar, analizar y comprender la relación que guardan los sujetos de estudio con su entorno geográfico, guiado por propósitos de estricto carácter científico y, por medio de la utilización de instrumentos, métodos y/o técnicas de recopilación de información utilizadas durante la convivencia cotidiana en la comunidad, al respecto, resulta oportuno señalar que para lograr esto, se requiere que el área de estudio sea un lugar con vías de comunicación accesibles, aunque esto, no siempre se cumple y mucho menos si se refiere a una comunidad indígena de México.

Lo anterior nos lleva a la reflexión del objetivo real del trabajo de campo y, en consecuencia, al de la observación participante, pues, al ubicarse este trabajo en el campo de la investigación cualitativa, se mantiene el principio de la flexibilidad durante cada fase, así sea desde la preparación del trabajo de campo, el inicio (llegada y forma de acercarse a una comunidad), el desarrollo y el cierre. La observación participante permitió la modificación de los objetivos en cada salida ya que me puse a disposición de las decisiones que tomará la familia, e incluso los lugares y acontecimientos, entrando al área de estudio sin tener ideas, preguntas o hipótesis preconcebidas o establecidas acerca de lo que se observaba, de tal manera que fueron surgiendo los cuestionamientos a medida que avanzó el proceso investigativo, “Hasta que no entramos en el campo, no sabemos qué preguntas hacer ni cómo hacerlas. [...]. La mayor parte de los observadores participantes trata de entrar en el campo sin hipótesis o preconceptos específicos” (Taylor y Bogdan, 1996, p. 31).

Para el desarrollo de este método de investigación etnográfica, se requiere la selección de un caso y de un escenario en el cual se lleva a cabo el trabajo a partir de ciertas etapas que incluyen el acercamiento, la identificación de actores y la obtención de información (Malinowski, 1986[1922]), sin embargo, en nuestro caso fueron múltiples los actores y los escenarios recorridos con los *wixaritari*, por lo que debimos hacer modificaciones al respecto, y en lugar de pasar largas temporadas en sus comunidades se optó por acompañarlos durante sus viajes a los lugares sagrados, lo cual representó el objetivo final del trabajo en campo.

2.4.3. La historia oral

La historia oral es considerada una técnica de investigación utilizada para estudiar determinados sucesos o hechos sociales, de los cuales no existen registros escritos. En el campo de la

Historiografía representa, además de un complemento de las fuentes escritas que corroboran o refutan Hipótesis, un instrumento heurístico útil para comprender y, de cierta manera, reconstruir el pasado inmediato (Niethammer, 1989; Mariezkurrena, 2008), a través de los relatos que se construyen de los recuerdos de un hecho representativo y que forma parte de la historia general de una determinada comunidad o grupo cultural, que se estudia en un momento específico y que es posible reconstruir hechos o comprenderlos desde diversos puntos de vista y percepciones de la realidad, con la intención de aportar una evidencia para confirmar el pasado.

Si bien, una de las críticas hechas a la utilización de la historia oral como fuente de información, es la selección de recuerdos por la mente de las personas, este método cumple con la función de mostrar la manera de cómo las personas entienden la realidad y su percepción del mundo desde el punto de vista geográfico; por lo cual, es un medio útil para comprender la vida social (Mariezkurrena, 2008) y, en el caso espacial, es igualmente útil en el desarrollo de una cartografía colectiva o participativa. En el caso de los *wixaritari*, aún existen personas dentro de la comunidad que realizaron a pie la peregrinación a *Wirikuta* por la ruta de los antepasados, uno de mis informantes me comentó que él la hizo cuando era niño, en ese tiempo caminaban durante 18 días para llegar al desierto, y 18 días para regresar a sus comunidades en la sierra (información de campo, 2020), el registro de los relatos de los recuerdos de las personas favorecen la reconstrucción y comprensión de la realidad social, que, en nuestro caso de estudio posibilitó ubicar previamente lugares donde depositan las ofrendas.

2.4.4. La cartografía colaborativa

La cartografía colaborativa es una metodología enfocada en la generación de información geográfica a escala local, centrándose en las necesidades e intereses espaciales de diversos actores



Figura 2.5. Cartografía colaborativa con *wixaritari*.
Fuente: trabajo de campo, 2022.

de la población. Su aplicación se considera fundamental para fortalecer las organizaciones comunitarias y generar y sistematizar información técnica para el desarrollo de las comunidades. En esencia, busca representar colectivamente el territorio a través de la creación de mapas y gráficos que reflejen el conocimiento y la percepción de las personas sobre el espacio en el que viven, ya que implica la participación de los miembros de la comunidad en la generación de mapas y la recopilación de información geográfica mediante la colaboración y el intercambio de conocimientos.

Este enfoque desempeña un papel crucial en la construcción de una narrativa local y en el fortalecimiento de la identidad comunitaria. Al reconocer y valorar los saberes locales, se contrarrestan las visiones externas preconcebidas y se promueve una comprensión más completa y auténtica del territorio. Además, estas metodologías permiten que las comunidades ejerzan su agencia y participen activamente en la toma de decisiones que afectan su entorno. La cartografía participativa se basa en la metodología de Investigación-Acción-Participativa (Martínez, 2016) y tiene como foco principal el espacio geográfico, a través de esta técnica, las personas se involucran de manera reflexiva en la construcción del conocimiento y en el diseño de proyectos de intervención, lo que les permite convertirse en sujetos activos en la transformación de su realidad social. En este enfoque, tanto la comunidad como académicos, profesionales, funcionarios públicos y otros actores sociales formales e informales pueden compartir, discutir y aportar puntos de vista, información y conocimientos sobre la realidad de un territorio específico y representarla a través de un mapa, por lo que convierte a esta metodología en una herramienta poderosa, ya que

permite que conocimientos que normalmente se encuentran distantes y diferentes se articulen entre sí y representen la realidad desde lo individual hasta lo colectivo.

La cartografía participativa se convierte así en un camino para el reconocimiento del mundo cultural, ecológico, productivo y político que se expresa en el territorio y nos ayuda a situarnos dentro de un contexto social. Esto es posible gracias a la documentación histórica y social que permite reconstruir los procesos espaciales locales y hacer referencia a ellos como base para comprender la realidad actual de una comunidad y aplicar este conocimiento de manera operativa en la planificación.

Por lo que, más que una herramienta de recopilación de información, la cartografía participativa se concibe como un producto que refleja un proceso analítico, y cuya representación visual son mapas elaborados por los implicados de manera individual o colectiva. Al ser los propios habitantes responsables de la creación cartográfica, estos mapas suelen tener características, diseños y formas de representación diferentes a los mapas convencionales, por lo que existen diversas herramientas de cartografía participativa, así como medios a utilizar, que van desde una cartulina o un mapa impreso pegado en la pared (Figura 2.5), hasta la utilización de los Sistemas de Información Geográfica, como es nuestro caso. La elección de estos recursos se determina en correspondencia con las herramientas al alcance y con las que se cuente en ese momento para la realización del mapa, aunque en nuestro caso se sugiere tener un mapa base del territorio y sobre el trabajar, posteriormente como parte del trabajo del geógrafo esto se debe integrar en una base de datos para realizar las representaciones correspondientes posteriores. Estas opciones van desde actividades de bajo costo y recursos limitados, hasta grandes proyectos, aunque en ambos el uso de los Sistemas de Información Geográfica (SIG) es una gran aportación para el entendimientos de los procesos territoriales.

En este sentido, los SIG son herramientas indispensables en la investigación geográfica de cualquier tipo, ya que permiten conservar la información en una geodatabase que permite modificar y actualizar los mapas cuando sea necesario, esto posibilita conocer la historia, el presente y el posible futuro de los territorios, además de proporcionar una visión integradora mediante la superposición de capas temáticas de información obtenida previamente a través de métodos de cartografía participativa. La utilización de los Sistemas de Información Geográfica (SIG) en los estudios geográficos de índole cultural ofrece la oportunidad de analizar información desde diversas perspectivas, tomando en cuenta su dimensión espacial. Estos sistemas constituyen la herramienta que permite combinar datos técnicos con el conocimiento comunitario sobre el uso de los recursos en un área geográfica específica. Estos métodos son utilizados como medios de apropiación de la información por parte de las comunidades, como herramientas de análisis en el ámbito académico y en la investigación sobre el uso antropogénico de los recursos naturales, y como procesos analíticos para las instituciones encargadas de tomar decisiones a distintos niveles de gobierno.

En la actualidad, es importante emplear de manera integral diversas herramientas y variables para comprender los territorios indígenas. En este sentido, existe una vertiente de estudio que está en función de las características naturales del espacio geográfico y el conocimiento que tienen de él quienes los habitan; Bocco et al. (2005) proponen, considerar el conocimiento tradicional del paisaje y la utilización de un Sistema de Información Geográfica (SIG) con técnicas de teledetección espacial para la identificación de unidades forestales y el estudio de las relaciones entre un suelo óptimo y su uso por parte de las comunidades indígenas o campesinas para la generación de perfiles altitudinales que integren los conocimientos tradicionales levantados en campo; esta metodología fue replicada posteriormente por Lara *et al.* (2013) en un estudio

ecogeográfico en el que integra información cartográfica y el conocimiento espacial maya, para la generación de mapas más precisos de ordenamiento territorial. Al respecto, Pulido y Bocco (2014), destacan la identificación y conocimiento preciso de especies de plantas que tienen las comunidades indígenas, su forma de identificarlas a partir de criterios distintos a los del ámbito académico, así como, el reconocimiento de geoformas, lugares y caminos utilizados para llegar a ellos.

Con base en lo anterior, la propuesta cartográfica de esta tesis presenta una metodología aplicada que facilita el uso de información geoespacial en investigaciones de esta naturaleza, se propone una división del etnoterritorio *wixarika* en unidades de etnopaisaje, con base en el esquema del *kiekari* (Figura 3.1) y la ruta de peregrinación de *Haramara* al Cerro Quemado en *Wirikuta*, mediante técnicas y herramientas de obtención, análisis y procesamiento de información, como: la identificación de referentes espaciales en fuentes escritas especializadas -nombres que los *wixaritari* le asignan a elementos naturales, lugares y regiones dentro de su territorio-, información que fue cotejada con la registrada en campo a partir de la observación directa y participante, la entrevista informal y el cuestionamiento directo acerca del significado simbólico del paisaje a integrantes de la comunidad *wixarika* de *Tateikie* (San Andrés Cohamiata), a quienes se les acompañó -de acuerdo con los principios metodológicos de la etnografía multisituada- en sus peregrinaciones a los lugares sagrados de *Wirikuta* en San Luis Potosí, *Haramara* en las costas de San Blas en Nayarit y, a *Xapawiyeme* en Chapala, Jalisco, durante las cuales se tomó nota del significado simbólico del paisaje rituales en los que se sacrificaron reses, borregos y/o cabras según su relación y significado con el lugar; a la par, se realizó la orientación, georreferenciación y descripción de estos lugares, información que después fue procesada en el SIG e incorporada a un perfil de elevación de relieve obtenido a partir de una línea de corte de 597.67 km, sobrepuesta en

un Modelo de Elevación de Terreno¹⁸ que abarca el territorio *wixarika* de la costa de San Blas a la Sierra de Catorce, a través de la cual se identificó la distribución de distintos paisajes relacionados intrínsecamente con lo simbólico y la forma como los *wixaritari* lo identifican, definen y lo nombran en su propia lengua.

¹⁸ Se utilizó el Continuo de Elevaciones Mexicano 3.0, la Capa de Usos de suelo y vegetación y, el Marco Geoestadístico Nacional de INEGI.

Capítulo 3. El espacio simbólico de los *wixaritari*: paisaje ritual y lugares sagrados

*Aquí se pone de manifiesto que quien ha conocido
a los huicholes ha conocido otro mundo,
un mundo donde los hombres lloran
y ríen como los primeros dioses.*
Fernando Benítez (1994, p. 24)

El presente capítulo se centra en el estudio del espacio simbólico de los *wixaritari* y su profundo vínculo con el paisaje ritual y los lugares sagrados. Para comprender el origen y evolución de esta comunidad indígena, se ha realizado un detenido análisis de su geografía histórica, explorando si surgieron como una etnia única o se formaron a través de la integración de diversos grupos étnicos. Además, se ha investigado la delimitación de su etnoterritorio, reconstruyendo su distribución en diferentes momentos históricos desde la época prehispánica hasta la actualidad. A través de esta investigación, se busca destacar la relevancia de la memoria colectiva y el conocimiento ancestral en la construcción de la identidad comunitaria y su resistencia frente a los cambios y desafíos a lo largo del tiempo.

Asimismo, se presenta un análisis histórico del territorio *wixarika*, enfocado en la región de la llamada Sierra del Nayar para lo cual se ha hecho una revisión minuciosa de fuentes históricas y trabajo de campo para comprender la vida cultural y las sociedades prehispánicas en el noroeste de México. Además, se buscó identificar las áreas lingüísticas y tribales que existían antes de la llegada de los españoles, y explorar la dinamicidad y multietnicidad de las sociedades indígenas en la región. También, se buscó resaltar la importancia del paisaje como elemento de cohesión social y cultural compartido por los diferentes grupos étnicos.

De igual forma, abordó las peregrinaciones a los lugares sagrados y su importancia esencial en el ciclo ritual y cultural de los *wixaritari*, las cuales se encuentran intrincadamente entrelazadas

con la cosmovisión y las tradiciones ancestrales de esta comunidad indígena, mediante los cuales, los *wixaritari* honran a sus ancestros y deidades, revitalizan su memoria colectiva y reafirman su identidad cultural. Se describe cómo, la participación en estas peregrinaciones se organiza en torno a los patios familiares o *xirikite*, que son grupos de familias con lazos de parentesco que comparten una misma genealogía y tradiciones y que tiene repercusiones en el ámbito territorial. Estos patios comunales establecen la unión ritual entre los *tukipa*, donde los líderes ancestrales de las comunidades estructuran la distribución de las casas en torno a un *tuki* central, en este sentido, se busca mostrar cómo los lazos familiares y la descendencia compartida juegan un papel fundamental en la distribución y organización de las peregrinaciones.

Se analiza cómo las ofrendas y rituales realizados durante las peregrinaciones refuerzan la conexión espiritual entre los *wixaritari* y el territorio sagrado que consideran parte esencial de su identidad. Asimismo, se busca propiciar la llegada de las lluvias a la Sierra, lo que es crucial para el éxito de sus actividades agrícolas. De igual forma, se trata de mostrar cómo a pesar de los cambios en el contexto moderno, las peregrinaciones han mantenido su significado y relevancia para los *wixaritari* y si bien algunos trayectos se realizan en vehículos motorizados, la esencia misma de estas travesías, la conexión emocional con los lugares sagrados y su papel indispensable en el ciclo ritual y agrícola continúan siendo prioritarios.

Además, desde la Geografía cultural, se explora cómo la comunidad indígena se apropia simbólicamente del paisaje y establece un profundo vínculo con sus lugares sagrados, otorgándoles significados espirituales y culturales que trascienden el tiempo y se presenta un panorama histórico de la organización territorial de los *wixaritari*, remontándonos a sus orígenes prehispánicos hasta la actualidad. Se analizan las estructuras de poder y la jerarquía en su sistema territorial, así como

los cambios y desafíos que han enfrentado con la llegada de la urbanización y la incursión de actividades económicas ajenas a su cultura.

Por tanto, se realizó un análisis enfocado en las localidades donde los *wixaritari* han establecido su presencia, destacando la importancia de los ríos como elementos fundamentales en su distribución geográfica y delimitación de territorios ancestrales. Se resalta el aumento significativo en la población indígena de México, incluyendo la población *wixarika*, y la necesidad de proteger sus derechos territoriales y culturales para salvaguardar su patrimonio ancestral. También, se explora a detalle la compleja organización territorial *wixarika*, revelando los seis niveles jerárquicos de su comunidad y su relación con el espacio vivido y el culto a los ancestros. Se analizan las peregrinaciones a los lugares sagrados y su papel en el ciclo ritual y agrícola de los *wixaritari*, así como los cambios que han experimentado en el contexto actual.

3.1. Geografía histórica del etnoterritorio *wixarika*

La revisión histórico-geográfica a continuación parte de la reflexión acerca de si los *wixaritari* de la actualidad como grupo cultural tiene un origen único y homogéneo o, por el contrario, se trata de una etnia que surgió a partir de la integración de diversos grupos étnicos con semejanzas lingüísticas, ideológicas, rituales y consanguíneas entre sí, debido, principalmente a los ataques y exterminio español que los obligó a refugiarse en la sierra, en los lugares donde “habitaban” sus ancestros y de difícil acceso. En esta integración es posible que, el elemento de cohesión entre esos grupos humanos fuera el paisaje; en la actualidad, los *náayeri*, *o'dam* y *wixaritari* mantienen elementos de esta veneración, por consiguiente, surgen las preguntas ¿El pueblo *wixarika* existía antes de la llegada de los españoles? ¿Reconocían una delimitación territorial en ese tiempo? y de ser así ¿Corresponde con los límites que reconocen actualmente de su territorio?

El resultado de la revisión y análisis historiográfico enfocado al territorio es el mapa de la Figura 3.1, que, para su elaboración se tomó como base cartográfica el Marco Geoestadístico, así como la información vectorial de relieve (curvas de nivel) e hidrografía (ríos y cuerpos de agua) de INEGI (2020), capas re proyectada al Datum Geográfico WGS84 para su correcta representación cartográfica. La capa base de la información histórica se elaboró con base en la obra de Sauer (1998[1932]): *Aztatlán*, resultado de las observaciones llevadas a cabo por este geógrafo en las regiones de Sinaloa y Nayarit durante el invierno y la primavera de 1930.

Uno de los principales objetivos que tuvo fue recopilar testimonios que pudieran confirmar o refutar la existencia de un corredor prehistórico entre la meseta mexicana y la zona habitada por los indios pueblo en el suroeste de América del Norte, específicamente una estrecha franja costera comprendida entre el sur del valle del río Grande de Santiago y al norte del valle del río Culiacán y límite al este con el piedemonte de la Sierra Madre Occidental, lo que actualmente corresponde a la Llanura costera del Pacífico, territorio que fue objeto de sus minuciosas investigaciones con el fin de recabar información que permitiera esclarecer la posible conexión histórica entre estas regiones geográficas, así como, de las descripciones contenidas en la obra *Nayarit: colección de documentos inéditos históricos y etimográficos, acerca de la Sierra de ese nombre*, compilados por Alberto Santoscoy y fechado en 1899, obra de la cual la Universidad Autónoma de Nuevo León en su acervo digital cuenta con una copia¹⁹.

¹⁹ <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012538/1080012538.html>

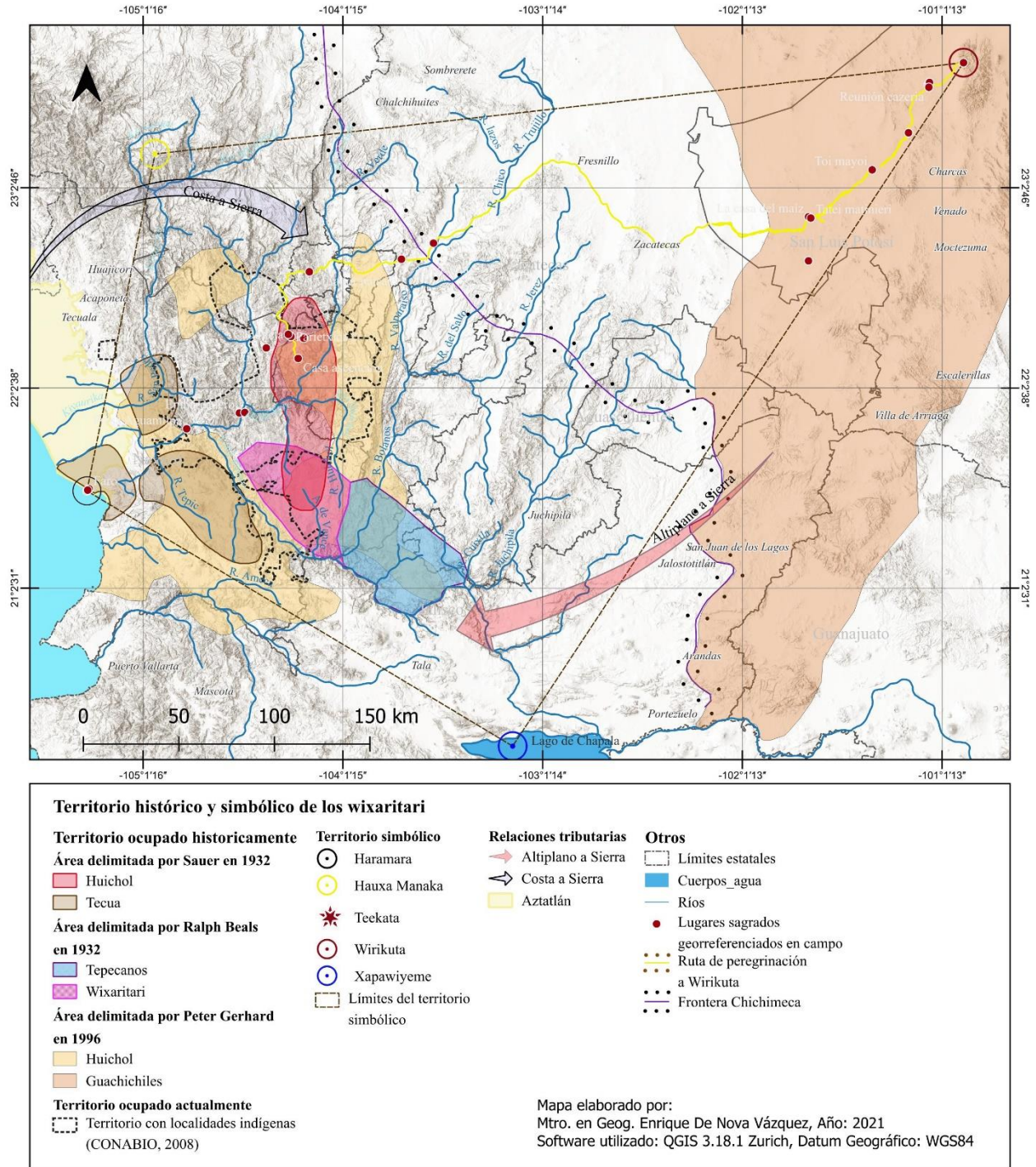


Figura 3.1. Espacio territorial ocupado por los wixaritari. Fuente: elaborado con base en: Santoscoy, 1889; Sauer, 1998; Torres, 1997; CONABIO, 2008; Olguín, 2008; Liffman, 2012; RAN, 2019; Medina-Miranda, 2020a; INEGI, 2021.

Sauer propuso la delimitación del área cultural denominada por él Azatlán donde se encontraban asentados una diversidad de grupos étnicos, mismos, que de cierta manera dieron

por tanto, habla de una relación directa entre los huicholes de la sierra y un grupo que residía en las montañas del este de Guaynamota llamados uzare, mientras que los tecuales habitaban en los alrededores de Tepic. Asimismo, identifica indicios de contactos con los guachichiles al este, e identifica el guacnuquia de las cercanías de Acaponeta como los xamuca-huichol en el norte. De igual forma, menciona que la ubicación de los *usiliques*, *álicas* y *ahelitas* mencionados en escritos del siglo XVII corresponden con la ubicación de los huicholes del este, mencionados como *güicholas* y *güisoles* y que se decía habitaban en las montañas, lugar donde en la actualidad siguen habitando, a la población de esta misma área también se les conoció también como *güisares* y *vitzuritas*. Con base en lo anterior, Sauer identificó en la zona costera de San Blas una región correspondiente a los tecuales, que también se ubicaban en las barrancas del río San Pedro y otra hacia el sur del río Grande de Santiago, ambas en el piedemonte de la Sierra Madre Occidental, los habitantes de la zona costera practicaban la agricultura por regadío, mientras que los tecuales de la sierra, cuidaban los recintos sagrados y practicaban la curandería, además de que recibían ofrendas de los habitantes de la costa como sal y conchas de mar; así como de los habitantes del altiplano los *huachichiles*, el peyote.

Otro de los trabajos de principios de la década de 1930 fue el del antropólogo Ralph Beals (2011[1932]), quien ubica a un grupo llamado *tepecanos* al norte de la actual ciudad de Guadalajara, quienes según las crónicas pertenecían a la gente bárbara de la sierra que se ubicaban al norte del río Grande de Santiago (Tello, 1891[1650], p 11); y, al noroeste de estos, se ubicaban los actuales *wixaritari*, por lo tanto, en la delimitación de las áreas culturales y/o lingüísticas, destaca el Río Santiago como una frontera significativa de los distintos grupos étnicos que habitaban en esas zonas antes de la llegada de los españoles.

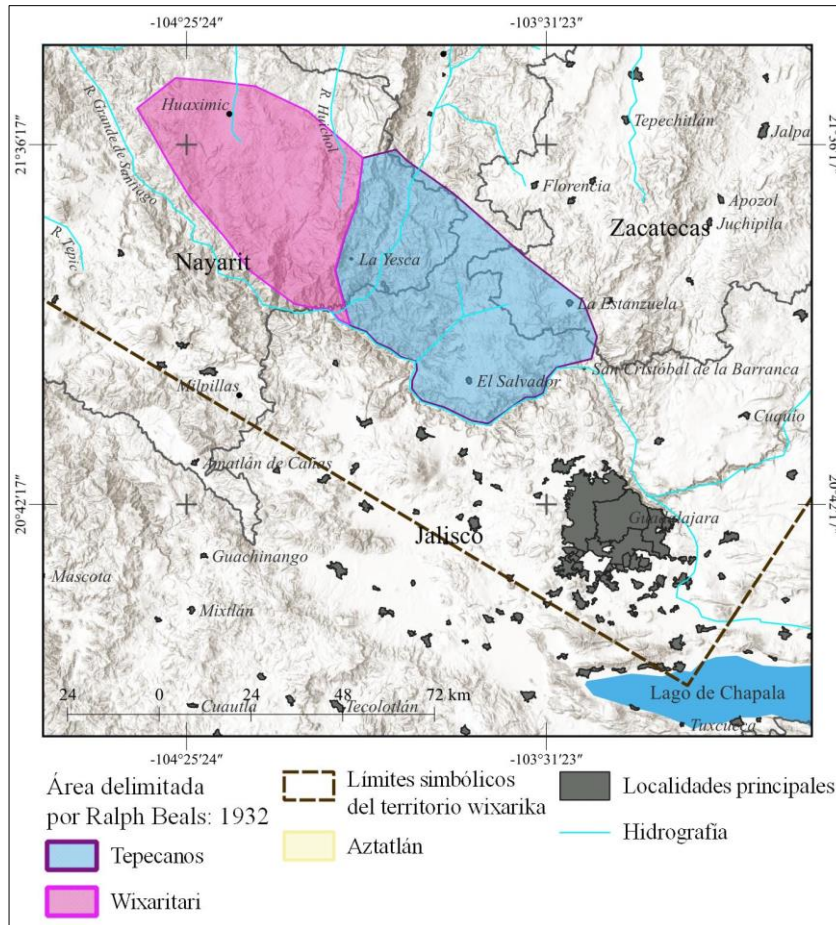


Figura 3.3. Ubicación de los huicholes según Ralph Beals (2011[1932]). Fuente: elaborado con base en el autor citado.

Cincuenta años después, en la década de 1980 el geógrafo histórico Peter Gerhard (1920-2006) quien, bajo la influencia de Sauer y a partir de los registros históricos de la época colonial, regionalizó la distribución de los grupo lingüísticos que existieron durante los siglos XVI al XVII al occidente de México, identificó que, “el huichol se extendió desde la Sierra hasta la zona costera alrededor *Haramaratsie*” (Gerhard, 1996[1982], p. 73) (Figura 3.4) e identifica al *tecual* como el huichol y afirma que “en ambos lados de la zona cora había pueblos con una lengua en común, los tecuales en el valle de San Pedro [*Ixcatán*] y los huicholes en la Sierra Madre” (Gerhard, 1996, p. 144), que de acuerdo con Medina Miranda (2020a) si bien se podría hablar de una misma lengua

tanto al este como al oeste del territorio cora no es preciso pues en las crónicas no hay registro de que *tecuales* y *xamuca* o *huitzoles* eran un mismo grupo, sino dos distintas con lenguas análogas:

por otro lado, debería reflexionarse si los *huitzoles* o *xamuca* son los actuales huicholes o *wixaritari*. Si aceptamos ambas premisas, tendríamos que los *wixaritari* se acercaron a los tecuales, ocupando un territorio discontinuo que se extendía desde el bajo hasta las partes más altas de la sierra, como lo indicó Arias y Saavedra (apud Calvo, 1990[1673], p. 303) para los *xamuca*, pero no podemos afirmar que los tecuales son los *wixaritari*. (Medina Miranda, 2020, p. 50)

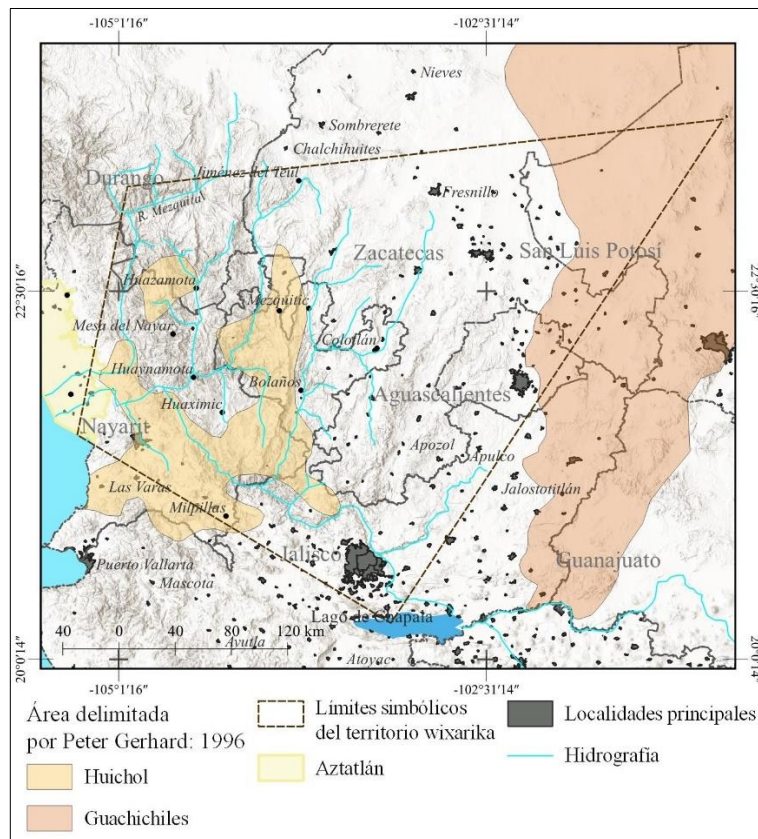


Figura 3.4. Ubicación de los huicholes según Peter Gerhard (1996[1982]). Fuente: elaborado con base en el autor citado.

Por tanto, la existencia de una continuidad espacial ocupada por los actuales *wixaritari* no puede ser demostrada, ya que la ocupación al parecer siempre ha sido discontinua y dispersa, como afirma Medina Miranda (2020^a), estos patrones de asentamiento fueron cuestionados por los

colonizadores europeos sin comprenderlos y como buscaban tomar el control de los grupos que habitaban en esta zona, las agrupaciones en las llamadas “naciones” indias, les resultaba conveniente especialmente si se consideraban aliados de ellos, quienes aún no habían logrado constituirse como una nación en el sentido estricto, por lo que, la región *wixarika* no se concibe como un territorio exclusivo y homogéneo, sino como un producto y contenedor de relaciones sociales con diversas entidades distintas entre sí.

Con base en el estudio del origen y la evolución de los actuales *wixaritari*, se puede dividir en cuatro fases que abarcan distintos momentos históricos y contextos socioculturales, cada una, ha dejado una profunda huella en la identidad y el desarrollo de esta comunidad indígena. La primera, previa a la llegada de los españoles, se caracteriza por una diversidad de grupos étnicos asentados en la región. La segunda fase, desde el periodo de conquista hasta las primeras descripciones antropológicas en el siglo XIX, incluye la influencia de las misiones coloniales. La tercera, desde los inicios del México Revolucionario hasta la década de 1970, refleja los cambios y desafíos que enfrentaron los *wixaritari* en un contexto de transformación social. Por último, la cuarta fase, desde la década de 1980 hasta la actualidad, destaca la persistencia y adaptación de esta comunidad en un mundo moderno en constante cambio. A lo largo de estas etapas, los *wixaritari* han preservado su rica herencia cultural y su profundo vínculo con la tierra y la espiritualidad, lo que les ha permitido mantenerse como una de las comunidades indígenas más vibrantes y distintivas de México.

3.1.1. Análisis histórico del territorio *wixarika*

Sauer llegó a las costas de Mazatlán en 1929 con el objetivo de realizar una descripción geográfica cultural de los grupos humanos que habitaban y habitaron en esa zona a su llegada. A partir de la

herencia de Franz Boas (1858-1942) y Alfred Kroeber (1876-1960), Sauer realizó la delimitación del área cultural comprendida entre el norte de Nayarit y el centro-sur de Sinaloa; área, a la cual denominó “*Aztlán-Chametla-Culiacán*” (Figura 3.1), donde, de acuerdo con sus escritos proliferó la vida y las sociedades humanas con un fuerte arraigo cultural (Sauer, 1998); Sin embargo, de esto poco se sabe, ya que ha sido poco estudiado por los geógrafos mexicanos, debido en parte a la falta de ediciones en español y principalmente porque, gran número de sus estudios quedaron en el rezago de la investigación, además de la falta de interés en los temas de las territorialidades indígenas por parte de la Geografía ha generado el desconocimiento respecto a los grupos culturales que habitaban en esa región y que no ha sido analizada con el enfoque requerido;

Sauer identificó que el término Aztlán fue utilizado para referirse al área ubicada al norte del río Santiago en el primer atlas de Abraham Ortelius (1527-1598) de 1570: *Theatrum Orbis Terrarum*, y del que toma como referencias geográficas los pueblos de “Omitlán, Culiacán y Chametla” (Sauer, 1998, p. 99), argumentando que, a pesar de la confusión en la ubicación de las ciudades, éstas aparecen en sus lugares, aunque no en el orden correcto (Figura 3.5). Sauer estableció el área de *Aztlán* como una *Frontera prehispánica mesoamericana en la costa del pacífico* y la categorizó como uno de los episodios más sanguinarios en el exterminio de los habitantes de las llanuras costeras del occidente de México:

Aztlán constituye uno de los capítulos más dolorosos de la destrucción de las indias. Sin embargo, pálidas huellas de la vida aborígen aún perduran. Con todo, se ha olvidado que esta tierra alguna vez perteneció al área de las altas culturas de México, principalmente debido a su súbita ruina, así como al hecho de que no hubo misioneros cronistas que se encargaran de perpetuar su recuerdo [...] (Sauer, 1998[1932] p. 87).

El mapa que realizó fue un intento de reconstrucción de las áreas lingüísticas y tribales que existían en el noroeste de México antes de la llegada de los españoles, realizado a partir del análisis

de las crónicas de los frailes que acompañaron en un primer momento a Nuño de Guzmán (1531) y hasta el siglo XVIII, cuando inició del proceso de pacificación como respuesta a la resistencia indígena y el fin del denominado “Sistema de Misiones”, así como, del trabajo de campo que realizó en la zona, desafortunadamente, las fuentes históricas disponibles tienden a ser imprecisas, lo que dificulta la representación cartográfica.



Figura 3.5. Theatrum Orbis Terrarum. Fuente: Ortelius, 1570.

Además, la conquista abatió a la población de esa área en específico y la mayor parte del territorio fue repoblado con indígenas ya conquistados del centro de México. Primero ocurrió en el sur del área de Aztatlán, donde ahora se encuentra el Puerto de San Blas y hacia Tepic, donde se establecieron las primeras encomiendas en el siglo XVI con el fin de controlar los pueblos indígenas a su alrededor a través de la violencia y sustitución de personas que morían por enfermedades, asesinados o escapaban, por otras de otros grupos indígenas ya controlados:

En el sur, la catástrofe abatió a los indígenas de inmediato, y sus tierras fueron repobladas con indios traídos del centro de México, en parte para reponer a los nativos que sucumbieron y en parte también para conformar

una especie de clase privilegiada entre los españoles en la cúspide de la estructura social y los naturales hasta abajo. Como consecuencia de ello, desde principios del siglo XVII la población costera al sur del río Sinaloa se mexicanizó bastante, de manera que no era raro encontrar indígenas que hablaran español y mexicano. (Sauer, 1998[1932], p. 87)²⁰

De manera específica, en el capítulo 2, titulado *La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del noroeste de México* sobre “Coras y Huicholes”, Sauer (1998[1932]), resalta la inexistencia de sociedades indígenas estáticas y homogéneas antes de la llegada de los españoles, sino que, existía una sociedad dinámica y multiétnica con un elemento de cohesión social y/o cultural en común: el paisaje, por lo que, consideró un error el pensar que antes de la conquista de los españoles “existía una situación tribal estática. Es enteramente probable que algunos elementos aislados se hallaran presentes aquí y allá en otros grupos, en proceso de absorción” (Sauer, 1998[1932], p. 99). Sin embargo, el área de Nayarit la identifica como predominantemente de afinidad Cora o *Náayeri*, ubicados principalmente en la sierra, ya sea, en lo alto de las mesetas o en las barrancas. Otro grupo del que hace mención es el de los *coanos* que al parecer eran los cora que ahora habitan en el municipio del Nayar en Nayarit y en las barrancas de Mochiltic hoy Plan de Barrancas entre Tepic y Guadalajara. Asimismo, ubica a los huaynamotas en guerra con los

²⁰ Esta información en Sauer (1998) es de gran interés para refutar la idea del *Altépetl* como entidad política prehispánica centralizada y con límites territoriales bien establecidos; de acuerdo con Héctor Medina y la historiadora Raquel Güereca, quien:

[...] con documentación novedosa y argumentos bien fundamentados, considera que las autoridades españolas impusieron este modelo de posesión de la tierra que no siempre fue aceptado por los indígenas, lo que derivó en disputas. En otras palabras, los indios de la región debieron hacer suyo un modelo territorial impuesto, sobre todo, por los misioneros franciscanos. El modelo anterior fue desechado por ser considerada “bárbara” la dispersión que implicaba. (Medina-Miranda, 2020a, p. 101-102).

cora, aunque menciona que hablaban la misma lengua. Así como, los *zayahuecos* que se ubicaban al sur y suroeste de la de la región cora de la montaña hacia la costa con quienes estaban en muy buenos términos, aunque no hay registros acerca de esa lengua. Además, indica que grupos de tierras bajas como los *pinomes* o *pinonuquia* que derivó en los *totorame*, pertenecían al grupo cora.

Sauer, también hace la observación de que los huicholes-tecuales que habitaban en las montañas al este de Huaynamota eran los *uzare*, y menciona sus contactos con los *huachichiles*; el *guacnuquia* de las cercanías de Acaponeta pudo haber sido el *xamuca*-huichol. La posición de los *usuliques*, *alicas* y *ahelitas* mencionados en los escritos del XVII indica que eran los huicholes del este. Así pues, tenemos un área huichola al este y otra al oeste, separadas por los cora, y como, como en el caso de los cora montañoses y los *totorames* costeros que hablan la misma lengua, existe un marcado contraste cultural entre los huicholes serranos y los tecuales de los alrededores de Tepic (Sauer, 1998[1932]).

De acuerdo con Medina Miranda (2020a), los nombres *álica*, *uzare*, *guacnuq[ui]a*, *xamuca*, *usilique*, *güisare*, *vitzurita* y *güisol* los utilizó Sauer para referirse a los huicholes con esos nombres en las narraciones de los cronistas. El nombre *álica*, aparece en las *Relaciones de las cosas en las serranías de cora y tepehuanes* de 1604 escrito por fray Francisco del Barrio, quien menciona la ubicación de los cora “en las barrancas del centro-este de Nayarit y otra, que incluye su pueblo principal de *Anyari* (Nayarit)” (Sauer, 1998[1932], p. 107), al norte de las primeras, ubica a los *álica* y dice que, en ese documento *álica* se sustituye por *usilique*, quienes tenían conflicto constante con los cora. Asimismo, el nombre *usilique* lo encuentra en documentos del siglo XVII que hablan de una “sublevación de tepecanos y *usiliques* en las montañas cerca de San Andrés del Teúl y Colotlán” (Sauer, 1998[1932], p. 107), además, dice que los *usiliques* eran los huicholes en escritos que describen a los *guachichiles*. En 1610 como indica Medina Miranda

(2020a), Francisco del Barrio fundó Huajimic en el extremo este de Nayarit con gente de la llamada “nación vizurita” a quien también del Barrio les llamó guisares o *güisoles*.

El nombre uzare se encuentra en la narración realizada por fray Alonso Ponce en 1857, en la que identificó a los uzare como un pueblo ubicado al este de Huaynamota en la Sierra del Nayar y, a los tecuales en las cercanías de Tepic. De acuerdo con Enriqueta Olguín (2008), los tecuales se encuentran íntimamente relacionados con los guachichiles, según lo planteado en su artículo: *Los huicholes en La Gran Chichimeca. Especulaciones en torno a las relaciones entre huicholes y guachichiles*, donde establece la relación entre el guachichil con el *wixarika*, así como con el *guacnuq[ui]* o *xamuca* del noroeste de Acaponeta, Jalisco, localidad que ahora es parte de Colotlán rumbo al territorio de los actuales *wixaritari* e indica que, el nombre huicholes-tecuales refería a los grupos que vivían en los alrededores del actual Tepic identificados como tecuales, quienes a su vez tenían contacto con los guachichiles por el guacnuquia que se hablaba en los alrededores de Acaponeta, el cual pudo ser el xamuca-huichol, así como los *usiliques*, *álicas* y *ahelitas* ubicados al este de Acaponeta registrados en los escritos del siglo XVII.

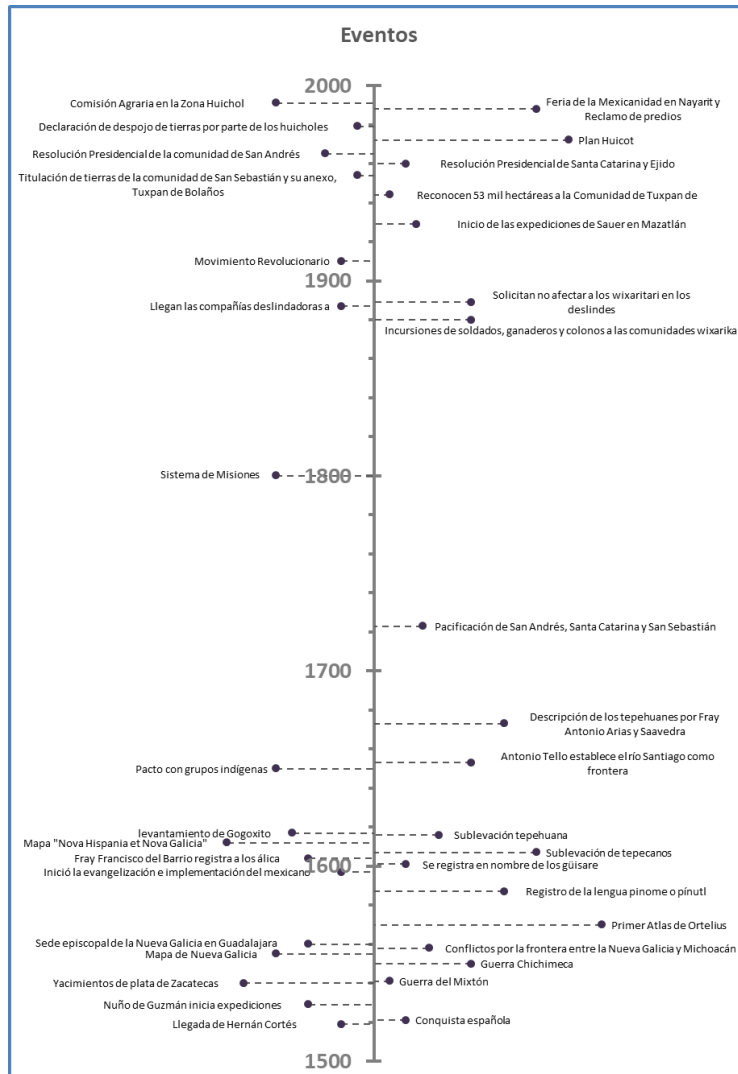


Figura 3.6. Sucesos históricos en el territorio *wixarika*. Fuente: elaborado con base en Medina Miranda, 2020a; Sauer, 1998; Torres, 1997.

Otro referente es la localidad de San Andrés que cambió su nombre a Jiménez del Téul en 1935 según la página del gobierno del estado de Zacatecas²¹. Asimismo, en la región de las montañas del centro-este de Nayarit, se ubica la localidad de Huajimic, antes San José de Huaximic, cuyos habitantes fueron llamados *vitzurita* (Sauer, 1998[1932]). A partir del informe

²¹ <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM32zacatecas/municipios/32021a.html>

de 1673 de Arias y Saavedra, Sauer (1998[1932]), asocia a los tecuales con los *wixaritari* y habla además de una nación llamada Xamuca o Hu[e]itzolme, plantea la posibilidad que de la castellanización de la pablara Hu[e]itzolme se derivó el “huicholes”, que a su vez hablaban el tecual con variaciones lingüísticas entre comunidades; éste, es un dato significativo, pues tales diferencias en la lengua se mantienen hasta nuestros días propiciando un cierto “nacionalismo” *wixarika*²² con base en el paisaje. Así, en el informe de Saavedra el río San Pedro con desembocadura paralela al río Santiago y que nace con el nombre de Mezquital en la Sierra (ver Figura 3.1) en la región donde habitaban los xamuca. Aunque Medina Miranda (2020a) considera que la asociación entre tecualmes y *wixaritari* carece de un fundamento sólido y se realiza solo a partir de similitudes fonéticas:

tecualmes y hueitzolmes [...] son miembros de naciones distintas, que algunos miembros de esta última se han aliado o avecinado (“se han juntado”) con los primeros. Más aún, la denominación *tecualme* no aparece como el nombre de un grupo étnico, sino como una lengua con notables y diversas variantes dialectales. (Medina Miranda, 2020a, p. 49).

Por tanto, el *tecualme* no era un grupo étnico, sino, un nombre para identificar a un grupo de lenguas existentes en esa zona, aunque de ser aceptada esa hipótesis, tendría que aceptarse la idea de integración de grupos de las partes bajas de la Sierra Madre Occidental y de las llanuras costeras, con grupos de la Sierra, e incluso de más hacia el este, hacía la región del altiplano con grupos conocidos como *chichimecas*: “es sabido que muchos de los nativos de esta tierra caliente

²² Este nacionalismo ha generado conflictos territoriales, el más reciente, ocurrió el pasado 26 y 27 de abril de 2020 cuando los peregrinos de Tateikie intentaron llegar al lugar a depositar ofrendas.

mandan ofrendas de sus primeros frutos al santuario de Nayarit>> (en la mesa del Nayar)”. (Santoscoy, 1889, p. 31).

En el caso de los cora se sabe que tenían relaciones tributarias y/o rituales con los lugares sagrados de la sierra: “Este fragmento es muy interesante, ya que indica la existencia de sociedades jerarquizadas y centralistas al poniente del territorio, las cuales eran capaces de integrar poblados de diferente origen étnico, generando colectivos multiculturales” (Medina Miranda, 2020a, p. 39). Además, se puede interpretar como un antecedente de la movilidad que tienen los *wixaritari* en la actualidad y esto, según las crónicas, imposibilitaba la conversión a la fe cristiana, pues los indígenas de un mismo grupo étnico podían estar tanto en las llanuras costeras como en la sierra y trasladarse de un lugar a otro en tiempos relativamente cortos:

<<Çercanía de la Çierra, i trato con los Jentiles pues en menos de un día natural se hallan entre ellos, i muchos están con un pié en esta tierra, i otro en la Sierra, Causa por donde no se pueden Castigar-todos estos daños se podían quitar de raíz aiudando su Magestad que Dios guarde a su reducción, pues se destruieran más de quatroçientos cultos de Ydolatría que tienen los Serranos en su tierra, pues en Cada cassa ai, uno diferente>> [sic]. (Santoscoy, 1889, p. 32).

Un acontecimiento importante ocurrido un siglo anterior fue la Rebelión del Mixtón a fines de 1540, cuando, el jefe indígena “Zacatecas” reunió a diversos pueblos a resistir a la conquista (Torres, 1998, p. 17), posteriormente, en 1550 y hasta finales de ese siglo, se desarrolló uno de los conflictos bélicos de mayor fuerza entre los conquistadores y los indígenas del México prehispánico: *la Guerra Chichimeca*; en la que participaron distintos grupos como los *guachichiles* y los *zacatecos*. El informe de fray Antonio Tello escrito en 1650 habla de los chichimecas, y los ubica al norte del Río Santiago como una tribu de “gente bárbara” (Medina Miranda, 2020a, p. 38).

La relación entre guachichiles y *wixaritari* deriva de la peregrinación anual de los *wixaritari* al desierto de *Wirikuta* en el estado de San Luis Potosí (Olguín, 2008). Los guachichiles, se distribuyeron desde el río Lerma-Santiago hasta el valle donde se ubica la actual ciudad de León, Guanajuato, hacia los Altos de Jalisco, Arandas, la Villa de Lagos (ahora Lagos de Moreno en Jalisco) y Comanja en Michoacán, así como en las sierras del Xale, Bernal y Tunal Grande, hacia Bocas de Maticoya y Salinas del Peñol Blanco (hoy Salinas Hidalgo²³) en San Luis Potosí, en la región del altiplano y el desierto de *Wirikuta* (Medina Miranda, 2020a), con base en lo cual, algunos especialistas (Olguín, 2008, p. 273), sugieren que los *wixaritari* recrean el regreso a su lugar de origen por medio de la peregrinación a *Wirikuta*:

[...] esta idea es compatible con otro mito huichol, según el cual esa etnia llegó hasta su territorio serrano viniendo del Sur, luego de que se habían extraviado en el camino y se dispersaron, pero resurgieron de nuevo como grupo étnico cuando encontraron un campo lleno de *hikuli* o *hikuri*, es decir de peyote, y entonces pudieron continuar su camino hasta llegar a la Sierra del Nayar.

La principal fuente de información de esta *relación wixaritari-guachichil* es la *Relación de Minas de Fresnillo* de 1585, que refiere sobre la existencia de guachichiles en la sierra al poniente de Fresnillos, Zacatecas. Asimismo, fray Alonso Ponce informa sobre la lengua uzare al este de Huaynamota, Nayarit, donde se ubica actualmente la comunidad “huichola” de Guadalupe Ocotlán, Jalisco y que tuvo cercanía con el tecual hablado en la región de los alrededores de la actual ciudad de Tepic y la localidad de Tequepexpán en Nayarit. Sauer (1998[1932]), reportó que el idioma de los cora es el mismo que se habla en la llanura costera en Sentispac y al suroeste se

²³ Esta localidad continúa siendo un punto de reunión para los *wixaritari* que peregrinan hacia *Wirikuta* y se encuentran fuera de sus comunidades (información personal).

hablaba el *uzare* y hacia el este se localizaba la provincia de *Tepeque* (hoy Tepic) donde se hablaba tecual y habitaban grupos chichimecas, principalmente guachichiles que realizaban acciones de pillaje contra los españoles, razón por la cual, dice Olguín (2008, p. 379): “Sauer, afirmó, en 1934, que la lengua *uzare* era una mezcla de huichol con tecual y que ésta última lengua estuvo estrechamente relacionado con el guachichil”, lo que indica la posible relación *wixaritari-guachichil* desde antes de la llegada de los españoles y que, continuó por lo menos hasta 1550; no obstante, la escases de registros de los guachichiles y sus formas vida, no permiten asegurar que el guachichil como en el caso del tecual, incluía diversas lenguas, y si el guachichil y el tecual no fueron o eran la misma lengua, tenían la misma función de lengua madre.

Después de la Independencia de México en 1821, los monjes franciscanos intentaron exterminar a los *wixaritari* destruyendo de forma sistemática “los hitos naturales sagrados y las personificaciones construidas de la territorialidad huichola, como las pilas de piedra en manantiales y cuevas, las ofrendas votivas, los adoratorios familiares y los templos.” (Liffman, 2012, p. 77), afortunadamente no lograron hacerlo por completo y sus tradiciones perduraron como el caso de las peregrinaciones. Al respecto, uno de los registros más antiguos acerca de la peregrinación a *Wirikuta*, es quizá el de 1888 hecho por el Ingeniero Oficial del Estado de Jalisco, Rosendo Corona, quien fue enviado para la abertura de brechas y caminos hacia el pueblo de Santa Catarina cercano a Mezquitic (Santoscoy, 1899), población situada a las orillas del río y Sierra del mismo nombre, así como la sierra de Monte Escobedo, pertenecientes ambas, a la Sierra Madre Occidental, donde, la presencia del peyote en las festividades rituales y la necesidad de ir por él al semidesierto potosino era y es determinante para la realización de las festividades como el hoy *Xikuri Neixa* o fiesta del peyote de los *wixaritari*.

En el siglo XVII Arias de Saavedra describió dos deidades identificadas con lo femenino y elementos naturales en el mar del poniente: “<<una llaman Vxuu que quiere decir mujer Criatura: a la otra llaman Narama que quiere decir Salitrosso, las quales fingen en las aguas, del mar hasia el poniente>>[sic]” (Santoscoy, 1889, p. 23), y más adelante se refiere a *Vxuu* como un elemento natural: “<<una Peña que esta dentro del mar -en términos de geomorfología costera es un farallón-, que llaman *Matanche* que quiere decir Garrapata Plateada>>[sic]” (Santoscoy, 1889, p. 23). En la actualidad “*Uxu’u*” (CDI, 2004, p. 21) es la deidad primigenia de los *cora*; mientras que, para los *wixaritari* es *Haramara*, cuyo significado simbólico representa a la “madre del mar” y a su vez, a la madre de los cinco colores de maíz.

Santoscoy (1889), menciona que las costas del occidente mexicano en Nayarit representaban una importante referencia al lugar de los muertos, en especial la desembocadura del Río Grande o Santiago, que no solo para los nayaritas tenía ese significado, sino también para otros grupos humanos incluso del centro de México como para los nahuas que representaba la casa del Sol, “porque allí veían a éste hundirse y creían que iba a alumbrar a los muertos,

llamándole entonces Mictlantecuhtli”²⁴ (Santoscoy 1889, p. XXVIII), igualmente, en la mitología *wixarika*, *Haramara* representa el lugar donde el Sol inicia su paso por el mundo de la oscuridad²⁵.

En la sierra se encontraban -y se encuentran- los ancestros deificados de los grupos étnicos que habitaban en la región durante los siglos XVI a XVIII, estos grupos, veneraban cadáveres momificados que, de acuerdo con las crónicas de Antonio Arias y Saavedra correspondían a los cuerpos de sus exgobernantes y antepasados directos a quienes se les conocía como “soles” o *tonatis*, palabra que deriva del náhuatl *Tonatiuh* y significa el Sol; según establece Neurath (2010, p. 62): “El centro político era el poblado cora de la Mesa del Nayar (*Tsakaimuta* o *Toakamuta*). En este lugar se rendía culto al dios *Piltzintli*, que era el Sol y, también, se conocía como “Nuestro Padre” *Tayaupa*. El término Mesa del Nayar representa en sí misma una metonimia del paisaje:

<<[...] en la ranchería de Tzacaimuta, donde tienen la Casa del Nayarit, la cual tiene una sala con una mesa en medio rodeada de cuatro Cadáveres secos, y enjutos, que son el de Don Francisco Nayarit, Don Pedro

²⁴ “a la vez que el río, ese río que daba paso a los muertos, recibía el nombre local de *Nexatenco*, río ceniciento o de oscuridad y de niebla; para atravesar luego esa corriente, les aguardaba, allende, el perro sacrificado con ese objeto, el *itzcuintli*, y precisamente se halla al otro lado del Río Grande el pueblo de *Itzcuintlan*, inmediato al de Santiago que los naturales llaman *Momote*, esto es, cerro de las Calaveras; un poco más allá, existió Omitlán, esto es, el Osario, nombres entrambos muy significativos; y por fin el difunto peregrino vendría a dar a *Chicunamectla*. Nombre que tiene tanta analogía con el de *Chametla*.” (Santoscoy, (1899, p. 24).

²⁵ El lado occidental está asociado al lugar de los difuntos y se caracteriza por el color negro y la oscuridad (*y+wita*). A este lugar se le conoce como el “Lugar de la medianoche” (*T+karita*), que representa la temporada de lluvias considerada como la medianoche del año solar. Es el reino de los *T+karate* o los “señores de medianoche” y es una región fértil que simboliza el órgano sexual femenino, al igual que las cuevas. Los ríos, tanto subterráneos como superficiales, representan las venas de los ancestros que fluyen hacia el mundo y conectan todas las fuentes de agua con el mar.

Huaynoly, Don Alonso Ioquari, i Don Luis Vrysti sentados en unas sillas que llaman Yipalliz Que Como no los amortajan ni entierran a lo largo sino que sentados, i cruzadas las manos, i atadas sobre las piernas, ai facilidad de que puedan estar despues de secos sentados... aduirtienddo que antes huuo otros quatro Cuerpos de sus ascendientes que por la resolussion de la materia han quitado, i puesto estos, i siempre con unos mesmos nonbres menos los nonbres de santos que se hallan en estos Como despues de estos pondrán otros de sus descendientes desta Genealogia no como a Reyes, i Señores Naturales sino como a Cuerpos que han de tener aquel asiento de aquel culto, i adorassion.>> [sic]" (Santoscoy, 1889, p. XLII).

El paisaje natural tuvo un papel fundamental en el desarrollo cultural y social de los *wixaritari*, en su proceso de sincretismo e hibridación se observa como elemento de cohesión social. En la descripción de Arias y Saavedra acerca de la región de Tierra Caliente, menciona un lugar llamado “piedra de lumbre”, lo cual tiene relación con *Teekata* que es el lugar de donde el fuego primigenio salió y en su forma del Sol salto hacia *Haramara*:

<<[...] i por el Ydioma de su nassion *Vigiteca* que quiere desir lugar de piedra lumbre que es el último en este plan de tierra Caliente que hase para la parte del Sur, abra de distancia de uno á otro sesenta, i cinco leguas, el qual pedasso de tierra consta de quarenta, i cinco Pueblos de Yndios Naturales, i muchas estancias de Espanoles, i ranchos, i laborchilas de Yndios, i no con poca gente pues sola esta filegrecia constando de nuebe Pueblos, i algunas estancias de Espanoles tiene de todo genero de gente mil, i ochosientas Personas antes mas que menos; en las demas doctrinas ai muncha gente Cuio numero no *si* pero he aduertido que se compone de seis nassiones los quales son *Choras Tzanames Xamucas* ó huitzoles *Tepeguanes Caponetas* que llaman *Vlgitecos*, i totorames.—toda la nassidn *Chora Tzaname* i *xamuca* está a la fimbria de la Cierra, i algunos Pueblos en la Cima della>> [sic] (Santoscoy, 1889, p. 28).

En el siglo XVII, la fundación de las denominadas “repúblicas huicholas” de San Andrés Cohamiata, Santa Catarina Cuexcomatitlán y San Sebastián Teponahuaxtlán, propició que, durante el periodo colonial se mantuvieran “las relaciones tributarias con las autoridades chamánicas y los lugares ancestrales” (Liffman, 2012, p. 76). No obstante, con la presencia española y la edificación

de centros religiosos. Esto propició que, debido a la “inconsistente intervención gubernamental española, las comunidades del interior de la Sierra crearon una cultura híbrida inusual” (Liffman, 2012, p. 76). Al respecto, Medina Miranda (2020a) considera la existencia de dos regiones *wixarika* en el siglo XVIII, la de los “pueblos” ubicados en la parte alta de la Sierra también llamados “más fronterizos” en ese momento: San Andrés Cohamiata, Santa Catarina Cuexcomatitlán y San Sebastián Teponahuatlán, y los pueblos de zona baja de la parte este de la Sierra: Tenzompa y La Soledad al sur de Huejuquilla), los de la Sierra lograron persistir debido a la lejanía con los colonizadores, mientras que los de la parte baja, poco a poco fueron convertidos al cristianismo y el costumbre se perdió a lo largo del siglo XIX (Medina Miranda, 2020a). No obstante, el autor menciona respecto a los nombres de los pueblos de la Sierra, los mencionados en español y *Tateikie*, *Tuapurie* y *Wautia* respectivamente, en náhuatl y no en *wixarika*, lo cual plantea una serie de incógnitas respecto a las relaciones entre los grupos étnicos no solo de esa época, sino de la época prehispánica en general.

En realidad, no existen datos referentes a los *wixaritari* como grupo homogéneo en los registros históricos del siglo XVI al XIX, por ejemplo, en las *Memorias de la misión de San Andrés Cohamiata en el Nayarit*, de 1657-1799, referido por Herrera (2013), describe a los habitantes de la Sierra como personas sin hogar y sin sociedades establecidas en lugares fijos:

<<Las costumbres más comunes entre estos son andar vagueando de una parte a otra, ó[sic] como ellos dicen paseando, algunos ni habitaciones tienen y aun los que las tienen las dejan solas por divertir[sic] el tiempo en pasar, así impuestos desde pequeños, será unos por necesidad y otros porque los enseñan.>> (Herrera, 2013, p. 143).

Esta forma de vida se buscó erradicar a mediados del siglo XIX con la destrucción de los centros ceremoniales indígenas *tukipa* y la edificación de iglesias en la Sierra. No obstante, durante

el periodo de 1856 a 1873 Manuel Lozada el llamado “Tigre de Occidente”, unió a cora, tepehuanes, huicholes y mestizos, según Neurath y Pacheco (s/f), con la intención de reconstruir los *tukipa* destruidos y así, consolidar el sistema ritual que hoy en día se conoce como “el costumbre”, además, en esa época se incorporan elementos del catolicismo como la Semana Santa.

Durante el Porfiriato (1876-1910) fue una época de constante ataque a los territorios indígenas por parte de compañías deslindadoras que buscaban expropiar terrenos considerados por ellas como baldíos y, venderlos a los grandes latifundistas de ese momento, esto ocurrió en el caso de la localidad de Tenzompa ubicada a 38 km al noreste de San Andrés Cohamiata en Jalisco, que fue despojada de sus terrenos y tradiciones prehispánicas, asimismo, soldados de Porfirio Díaz (1830-1915), ganaderos y colonos hicieron incursiones a las comunidades *wixarika* y en el caso de Santa Catarina Cuexcomatlán se convirtió en hacienda: “Porfirio Díaz (1876-1910) abolió las propiedades comunales y abrió el territorio indígena a las mayores usurpaciones desde las realizadas por las haciendas en el siglo XVI y por la conquista del siglo XVIII” (Liffman, 2012, p. 76).

Para la última década del siglo XIX iniciaron las exploraciones antropológicas en la denominada Sierra Huichola o de los Huicholes, para ese momento los *wixaritari* ya se encontraban establecidos donde se encuentran actualmente y con las actividades rituales que realizan hoy en día. De dichas exploraciones, destacan las del noruego Carl Lumholtz (1898) por el contexto internacional en las que se desarrolla y por quienes financiaron su trabajo, en este caso los estadounidenses, además de la influencia que tuvo en la comunidad *wixarika* y la percepción que se tenía de ellos hasta ese momento (Neurath y Pacheco, s/f) debido a que, como establece Lira (2015), maravillado por las características estéticas de los elementos rituales lo identifica

como arte a esa reproducción cultural y simbólica del mundo y del paisaje²⁶. A partir de sus referentes artísticos de corte occidental, Lumholtz influyó en las representaciones artísticas a partir de sus peticiones para que le elaboraran objetos a cambio de dinero para su colección personal, los *wixaritari* vieron entonces, la posibilidad de obtener un beneficio económico de sus creaciones y comenzaron con la venta de sus artesanías.

Posterior a Lumholtz, llegó el explorador francés León Diguët (1859-1926), quien realizó sus estudios durante los años 1889 a 1892 y describió parte de “el costumbre” de los *wixaritari*, concentró un importante acervo fotográfico y de objetos rituales, algunos de ellos de chaquiras diferenciándolos entre comunidades, por lo que se le reconoce como el primer divulgador del arte huichol fuera de México (Marín, 2015). Luego, en 1905 el alemán Konrad Theodor Preuss (1869-1938) también se adentró en el territorio *wixarika* y, al igual que sus antecesores, coleccionó -por no decir extrajo- objetos rituales y registró algunos de los mitos de la creación.

Durante la Revolución los *wixaritari* se unieron a distintos grupos, en un primer momento fue a los villistas y después a los carrancistas con quienes ganaron diversas batallas (Weigand, 1992) y lograron expulsar a mestizos que estaban en su territorio “lo que les permitió recuperar algunas partes del territorio que les habían arrebatado. Por ejemplo, Santa Catarina, que era hacienda, dejó de serlo” (Marín, 2014, p. 132). Los *wixaritari* rememoran ese tiempo, como una época libre de *teiwari* (vecino o mestizo) y podían realizar sus rituales sin problemas de hostigamiento y/o censura. De 1910 a 1940 los *wixaritari* tuvieron diferencias entre ellos por pertenecer a diferentes grupos revolucionarios según la comunidad a la que se pertenecían,

²⁶ En diferentes representaciones artísticas los *wixaritari* utilizan elementos del paisaje, como cerros o eventos atmosféricos como la lluvia y su metonimia las serpientes.

dependiendo de esto, podían ser zapatistas, villistas y/o carrancistas, de acuerdo con sus intereses principalmente de tipo territorial.

Durante la Revolución, en la región de San Sebastián Teponahuatlán señala Liffman (2012), aparecieron caciques militares jóvenes de herencia *wixarika* influenciados por la cultura occidental y por lo general con intereses personales, lo cual generó desacuerdo en las comunidades y fueron perdiendo adeptos con el paso del tiempo, aunque, en un principio este cambio de autoridades tradicionales a líderes con las características mencionadas, se presentó con gran fuerza en diversos pueblos y eclipsó “a los *tukipa* y a los ancianos con autoridad civil y religiosa” (Liffman, 2012, p. 76). Y, en el contexto de la Guerra Cristera (1926-1929) la Sierra fue ocupada por rancheros apoyados por el ejército que obligaron a los *wixaritari* a refugiarse en cuevas ubicadas en la zona de barrancas, principalmente hacia Tepic y hacia las costas del Pacífico a orillas del río Santiago, lugares que les corresponde ancestralmente.

Para 1930 y en el contexto de La Reforma Agraria impulsada por Lázaro Cárdenas (1934-1940), los *wixaritari* realizaron peticiones formales a las autoridades “para la restitución de sus bienes comunales sobre la base de sus títulos coloniales y el reconocimiento respectivo en la Constitución de 1917” (Liffman, 2012, p. 77). Lo que repercutió en 1947, para el reconocimiento de 53 mil hectáreas de terreno que por Resolución Presidencial le pertenecían a la Comunidad de Tuxpan de Bolaños, Jalisco, sin considerar aun el área de Ocota de la Sierra y el Capulín, que obtuvieron sus Títulos de Propiedad hasta el 2 de noviembre de 1953 y se titularon 115,690 hectáreas a favor de la comunidad de Tuxpan de Bolaños, no obstante, mestizos de Villa Guerrero con la intención de apropiarse de la tierra, comenzaron a rentar tierras en Barranca del Tule en Tuxpan de Bolaños a los *wixaritari* y, a finales de 1954 obtuvieron provisionalmente la posesión de 4,020 ha para fundar el ejido Barranca del Tule, a partir de ese hecho, los problemas por límites

territoriales y posesión de tierras entre comuneros y pequeños propietarios se intensificaron y generaron actos de violencia hacia los *wixaritari* como la quema de templos e incluso, el asesinato de comuneros (Torres, 1998).

En ese mismo año la propiedad comunal de San Sebastián y su anexo, Tuxpan de Bolaños obtuvieron su Resolución Presidencial; seis años después, el 29 de octubre de 1960 la comunidad de Santa Catarina obtiene también su Resolución Presidencial; y, en noviembre de 1965 la comunidad de San Andrés Cohamiata recibe su Resolución Presidencial, aunque, sin incluir los terrenos de Bancos de Calíque en Durango, lo cual ha generado descontento hasta nuestros días.

A partir de la segunda mitad del siglo XX la idea del huichol como tribu de artistas volvió a tomar fuerza y, mediante una comisión de Instituto Nacional Indigenista (INI) fundado en 1948, se buscó en la década de 1950 resaltar de acuerdo con sus ideas de aculturación e incorporación de los pueblos indígenas al mundo mestizo y al falso desarrollo, lo mejor del arte indígena en México y, en el *wixarika* creyeron encontrarlo (Marín, 2014); es entonces que comisionados del Instituto Nacional Indigenista (INI) y del proyecto del entonces Museo Nacional de Artes e Industrias Populares (MNAIP), llevaron el arte *wixarika* a exposiciones a la Ciudad de México y Guadalajara dando origen al desarrollo de éste como una actividad comercial, por lo que el gobierno mexicano otorgó créditos para impulsar la creación de objetos artísticos, principalmente en la zona de Santa Catarina Cuexcomatitlán y de ahí se extendió a distintas partes del territorio mexicano.

Lo anterior tuvo como consecuencia la intervención del Estado mexicano a través de sus planes de adoctrinamiento matizados de alfabetización y educación según las nuevas políticas sobre el uso de “métodos bilingües” para la enseñanza de la cultura del *teiwari* y, en 1963 el INI

creó el Centro Coordinador Cora-Huichol con sede en Mezquitic con el objetivo de llevar educación a las comunidades de la Sierra Madre Occidental. En Tuxpan de Bolaños y Ocota de la Sierra de fundaron las primeras escuelas y en 1964 se fundó la de San Andrés Cohamiata, sin embargo, la asistencia debido a la dispersión de las comunidades era mínima por lo que, con la intención de concentrar a los niños *wixaritari* y evitar la deserción escolar e inasistencia se crearon albergues donde los niños vivían y comían durante cinco días y después regresaban a sus “rancherías”, esto no fue bien visto por los *mará'akate*²⁷ de mayor edad y arraigo hacia el costumbre y se opusieron a dichas prácticas²⁸, a pesar de ello ha aumentado el número de escuelas en la región, pues los *wixaritari* consideran el asistir a la escuela como algo de gran importancia, por lo que realizan grandes esfuerzos para llegar a ellas.

Durante el periodo de 1965 a 1976 el Gobierno Federal inició el Plan Huicot con el objetivo de eliminar los problemas territoriales entre los estados de Durango, Jalisco, Nayarit y Zacatecas por las colindancias entre ellos y surgió el Consejo Supremo Huichol para la organización de las comunidades indígenas de donde surgió la figura de Pedro de Haro, empero, desde esa época hasta nuestros días se ha mantenido una serie de conflictos por el territorio. Además, si bien favoreció la construcción de caminos en la zona, estos fueron hechos en gran medida para trasladar los recursos forestales posibles de extraer de la región aumentando la deforestación del ya desgastado ecosistema por la minería en un primer momento y luego, por la sobrexplotación forestal que inició

²⁷ Plural de *mará'akame* (Medina-Miranda, 2020a: 175)

²⁸ Existe una historia dentro de la comunidad de San Andrés donde los niños, huían hacia la Sierra durante el día y solo regresaban por la tarde a comer y dormir, supuestamente por un “trabajo” realizado por un cantador o *mará'akame*, hasta que otro lo contrarrestó (información personal)

a mediados de la década de 1970 y a partir de la década de 1990 comenzaron a usarse para el tráfico de drogas.

La década de 1970 fue crucial para la consolidación de las prácticas rituales y por consiguiente las territoriales, la influencia de Carlos Castaneda y el mítico Don Juan Matus, como hace notar Medina Miranda (2020a) influyó directamente en el surgimiento del denominado “turismo peyotero” de finales de esa década y por tanto, en el daño que se le ha hecho al peyote y la contaminación no solo material de los lugares sagrados, sino del daño a la costumbre del pueblo *wixaritari* en cuanto a modificaciones de la cultura para satisfacer las demandas artesanales de la sociedad occidental. Posteriormente en 1993 en el documento *Regiones indígenas de México, propuesta del Instituto Nacional Indigenista* referido en el trabajo realizado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 2006 “Regiones indígenas de México” presentaron una propuesta de delimitación del área cultural denominada Huicot o Gran Nayar, con el fin de incorporar al desarrollo a los grupos huichol, cora y tepehuano.

En conjunto, todo lo acontecido a partir de esa década hasta nuestros días en torno a la cultura *wixarika* tales como eventos públicos nacionales e internacionales así como la apertura del conocimiento ancestral y la participación del mestizo (*teiwari*) en eventos rituales como las peregrinaciones han definido lo que hoy son los *wixaritari* como herencia viva de diversas sociedades ancestrales y con características similares a las de aquellas que se cree existieron en la zona centro del país durante la época prehispánica. Dichas sociedades estaban jerarquizadas por el conocimiento del mundo y la capacidad de comunicarse con sus deidades, ancestros o hermanos mayores, por esta razón el Sol se nombra abuelo y a la Luna abuela, al océano *Tatei* o madre y a algunos animales hermanos (*takutsi*), cada *callihuey* o *tuki* tiene un guardián y ese guardián

representa a la figura más antigua de esa comunidad y así, el conjunto de comunidades de manera jerárquica tienen un ancestro mayor en común, por eso es que los *mara'akame* en su ascenso de conocimiento y espiritualidad buscan deificarse a partir de su conversión en rocas o en elementos naturales del paisaje representan ese elemento de cohesión e hibridación de la cultura *wixarika*.

3.1.2. El Plan Huicot

El Plan Huicot, también conocido como Plan Lerma Asistencia Técnica, Operación Huicot, fue un plan de desarrollo implementado en la región compartida entre Zacatecas, Jalisco, Nayarit y Durango de 1965 a 1976 y se llamó de esta forma en conjunción de los nombres Huichol, Cora y Tepehuán, el cual tuvo por objetivo el de integrar a los grupos indígenas al llamado desarrollo nacional, mediante diversas acciones y servicios en áreas como infraestructura, educación, salud, vivienda, alimentación y el fomento de sectores como la agricultura y ganadería. El plan buscaba mejorar las condiciones de vida de la población indígena, considerando que su situación "subdesarrollada" afectaba el desarrollo del país. Sin embargo, la implementación del plan experimentó resultados diversos, siendo considerado un éxito en algunos lugares y un fracaso en otros, debido a la participación de múltiples instituciones, la geografía accidentada y la naturaleza transitoria de los programas gubernamentales, entre otros factores (Soto, 2018).

Para algunos *wixaritari*, el Programa Huicot tuvo numerosos beneficios, como la llegada de agua, centros de salud, pistas de aterrizaje, escuelas y plantas de luz, lo que generó un auge sin precedentes en la sierra y se crearon muchos empleos. Sin embargo, hubo mal manejo de los recursos por parte de las dependencias del gobierno, y hubo personas oportunistas que se prestaron como intermediarios en los créditos financieros y de ganado, obteniendo beneficios económicos. De acuerdo con Torres (2000), durante los primeros tres años del proyecto, la corrupción permeó

las actividades, especialmente en las sociedades de producción rural y, al final del tercer año, todo se vino abajo y los apoyos comenzaron a escasear.

A pesar de esto, el Programa Huicot fue el que generó más empleo en comparación con otros programas implementados en la sierra. La llegada de este programa permitió que los campesinos, especialmente los indígenas, tuvieran oportunidades laborales en la construcción. No obstante, este auge tuvo dos consecuencias principales en las comunidades *wixarika*, la primera es que con el aumento de los empleos también creció el flujo de dinero y la circulación de mercancías que antes no se consumían los *wixaritari*. Se comenzaron a vender y consumir productos como chicles, toallas sanitarias femeninas, alimentos enlatados, cereales, harina para tortilla y la coca cola, que antes no estaban disponibles en la zona y su introducción fue cambiando poco a poco la dieta y los hábitos de alimentación de las personas que, a 50 años, están viviendo las consecuencias con enfermedades cardiovasculares, hipertensión y diabetes, por lo que tienen que salir a buscar ayuda médica fuera de sus comunidades.

Lo anterior comenzó a partir de mediados de la década de 1970, cuando se construyeron carreteras de brecha en la periferia de las comunidades, principalmente para beneficiar a empresas madereras externas, lo que resultó en disputas territoriales y la destrucción del bosque virgen de pinos y encinos a lo largo de las carreteras, sin beneficio alguno para los *wixaritari*, primero se abrió una carretera de brecha a la cabecera de San Andrés Cohamiata desde el pueblo de Ruiz, Nayarit, y desde Huejuquilla el Alto, Jalisco, en la década de 1970. Posteriormente, se extendieron hasta Tuxpan de Bolaños, conectando a la comunidad de San Sebastián en 1976, lo que permitió la explotación desmedida de la madera que era transportada a Huejuquilla el Alto y Bolaños. Desde 2004, la cabecera de la comunidad de Santa Catarina ha quedado parcialmente incomunicada debido a una “brecha”.

Inicialmente, estas carreteras se construyeron con el objetivo de facilitar la explotación maderera por parte de compañías forasteras, lo que generó un enriquecimiento económico ajeno a los intereses y bienestar de los *wixaritari*. El proceso de penetración de estas carreteras de brecha en la sierra elevada de la región provocó disputas territoriales y una devastación del bosque virgen de antiguos pinos y encinos a lo largo de ambas márgenes de las carreteras, sin generar beneficios para los huicholes, cora y tepehuanes, aunque ahora se dice que estos últimos controlan la tala del bosque, misma que, se llevó a cabo con fines comerciales y extranjeros, dejando un impacto negativo en el entorno natural y la subsistencia tradicional de las comunidades indígenas. De igual forma, se introdujo el ganado vacuno durante el programa lo que resultó en un daño significativo a la tierra y se le atribuye la epidemia de tuberculosis.

En resumen, como parte de la política indigenista de México, surgida de la Revolución mexicana y que tuvo como objetivo integrar a los grupos indígenas al desarrollo nacional a través de la aculturación, el Plan Huicot fue parte de esos esfuerzos. Sin embargo, hubo limitaciones en su aplicación debido a la dinámica de las políticas gubernamentales, la falta de consulta a las comunidades locales y la visión desde una perspectiva urbana que no comprendía plenamente la realidad de los grupos indígenas. Aunque se lograron avances en infraestructura, educación y salud, el Plan Huicot no cumplió plenamente con sus objetivos generales, pero sí tuvo un profundo impacto en la vida de las comunidades indígenas de México, especialmente en el caso de los huicholes. Aunque se realizaron esfuerzos para mejorar la infraestructura y los servicios, la falta de consideración por las necesidades y la cosmovisión de los pueblos originarios generó consecuencias negativas en su entorno natural y su cultura. Es esencial que las políticas gubernamentales tomen en cuenta las perspectivas y el bienestar de las comunidades indígenas,

para evitar la explotación y promover el desarrollo sostenible y respetuoso de sus territorios ancestrales.

3.2. La organización territorial actual de los *wixaritari*

La organización territorial de los *wixaritari* se basa en un sistema ancestral que integra tanto la dimensión geográfica como la dimensión espiritual. Cada comunidad es autónoma y tiene su propia autoridad tradicional, representada por el *mara'akame*, quien es el líder espiritual y guía de la comunidad. Estos líderes juegan un papel vital en la toma de decisiones y la resolución de conflictos dentro de la comunidad. Los *wixaritari* también se organizan en "pueblos" o "rancherías", que son grupos de familias que comparten vínculos de parentesco y tradiciones comunes. Estos pueblos se asientan en áreas específicas de la sierra y llevan a cabo diversas actividades económicas, como la agricultura, la ganadería y la artesanía, para su subsistencia.

Sin embargo, la organización territorial de los *wixaritari* enfrenta desafíos en la actualidad. La expansión de la urbanización y las actividades económicas ajenas a su cultura han llevado a conflictos por la posesión de tierras y recursos naturales. La presión de proyectos extractivos y turísticos en su territorio sagrado ha llevado a la pérdida de sitios esenciales para su cosmovisión. En respuesta a estos desafíos, los *wixaritari* han estado luchando por el reconocimiento y la protección de sus derechos territoriales y culturales. Han llevado a cabo movilizaciones y acciones legales para defender su territorio y sus sitios sagrados. Además, han buscado promover la educación intercultural y la valoración de su cultura para las generaciones más jóvenes. La organización territorial de los *wixaritari* es una pieza fundamental de su identidad cultural y espiritual. Sin embargo, enfrentan desafíos en la preservación de su territorio y su cultura en un contexto de creciente urbanización y presión externa. Por lo que, la protección de sus derechos

territoriales y culturales es esencial para garantizar la continuidad y la riqueza de su patrimonio ancestral.

3.2.1. Localidades con presencia *wixarika*

El Censo de Población y vivienda 2020 de INEGI, arrojó la existencia de 23.2 millones de personas mayores de tres años autoidentificadas como indígenas, lo que representa el 19.4 % de la población total de México y 8 millones más de lo que se reportó en 2010 cuando el 15% de la población total de ese momento se consideraba indígena y, en relación con el Censo del año 2000, la cifra se multiplico 4.41 veces, asimismo, en el 2000, 5 258 852 personas se consideraban indígenas y 4 151 753 hablaban alguna lengua indígena, actualmente, este dato, también se ha incrementado y 7 364 645 personas de tres años y más hablan alguna lengua indígena (INEGI, 2022). Este incremento en tan solo dos décadas y que ha sido consecuencia de posibles causas como la reivindicación de lo étnico, las características del levantamiento censal, tipo de conteo, institución que lo realice y el aumento mismo de la población (Vázquez y Quezada, 2015) han repercutido también en el aumento de la población *wixarika*.

En la base de datos de *Localidades con asentamientos históricos de población hablante de alguna lengua indígena* del Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales del INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas) correspondiente al año 2008, contempla 637 localidades históricas de población hablante de huichol²⁹ distribuidas en los estados de Jalisco, Nayarit y Durango, de las cuales, 327 localidades se encuentran en Jalisco dispersas en cinco municipios: Bolaños, Huejuquilla el Alto, Mezquitic, San Martín de Bolaños y Villa Guerrero; 267 en los

²⁹ lengua clasificada dentro de la familia Yuto-nahua.

municipios Del Nayar, La Yesca, Rosamorada, Ruíz, San Blas y Santiago Ixcuintla en Nayarit; y, 43 se localizan en Durango en los municipios de Mezquital y la capital del estado.

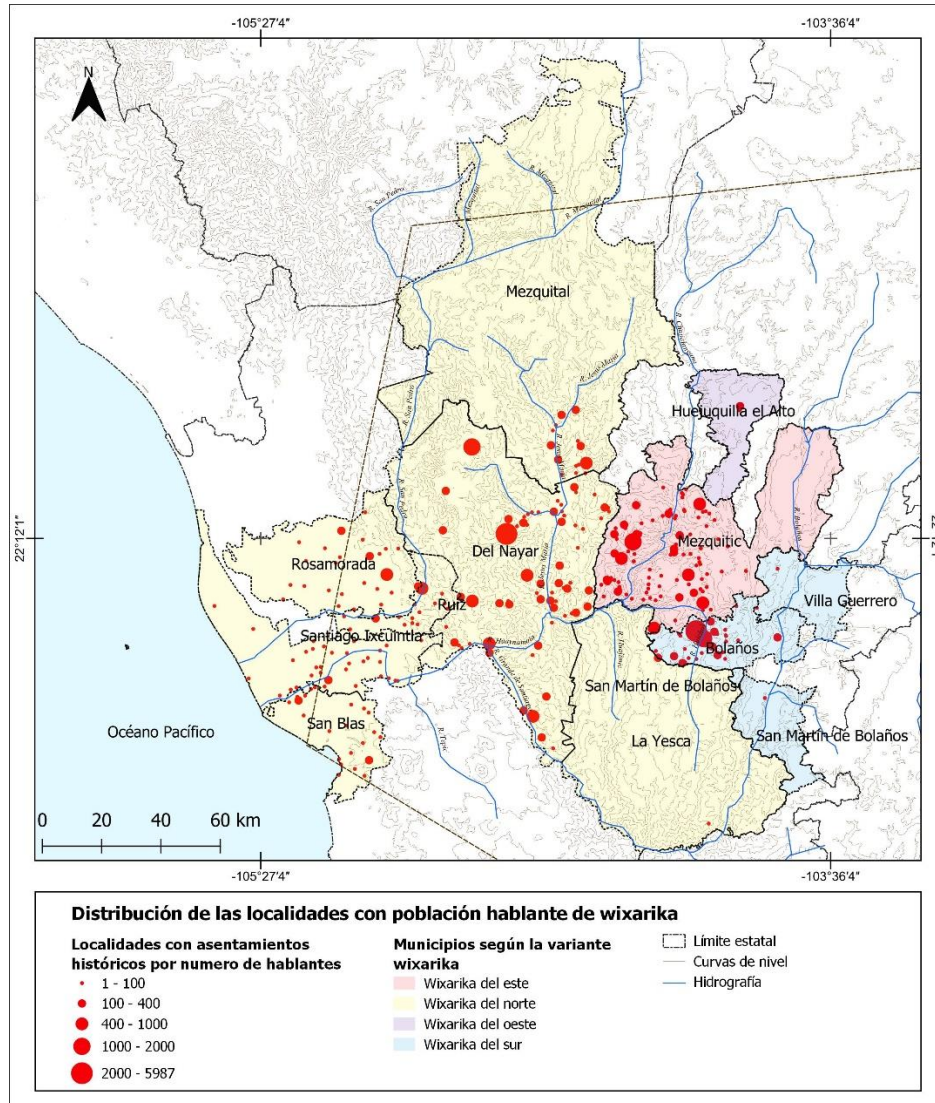


Figura 3.7. Localidades con población hablante de *wixarika*. Fuente: INEGI, 2020; Medina Miranda, 2020a.

La página de internet del Sistema de Información Cultural (SIC México)³⁰ reporta 47,625 hablantes de lengua *wixarika* -con fecha de actualización del 27 de enero del 2020-, distribuidos en 714 localidades, aunque la información corresponde al Censo General de Población y Vivienda

³⁰ http://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=29 (fecha de última revisión: 20/07/2023)

del año 2000 que según las variantes lingüísticas los clasifican en: *wixarika* del norte a las localidades ubicadas en los municipios Del Nayar, La Yesca, Rosamorada, Ruíz, San Blas y Santiago Ixcuintla en Nayarit y Mezquitil en Durango; huichol o *wixarika* del sur a las localidades de los municipios de Bolaños, San Martín de Bolaños y Villa Guerrero en Jalisco; huichol o *wixarika* del este, a las localidades del municipio de Mezquitic; y, huichol o *wixarika* del oeste, a las localidades del municipio de Huejuquilla el Alto (SIC, 2020).

El INALI en el Atlas de Los Pueblos Indígenas en su página de internet³¹ reporta 71 450 personas hablantes de huichol distribuidos principalmente en los municipios de Mezquitic (14 779), Del Nayar (12 525), Tepic (9 327), La Yesca (6 383) y Bolaños (4 636) y las localidades Mesa del Nayar, Santa Teresa, San Andrés Cohamiata y Tuxpan de Bolaños, donde se concentra la mayor parte de la población con más de mil habitantes cada una, asimismo³², el INEGI según el Censo de Población y Vivienda 2020 reporta 60 263 personas de 3 años y más de edad que hablan *wixarika*, de las cuales 30 891 son mujeres y 29 372 son hombres, reporta además, la presencia de huicholes viviendo en ciudades como Fresnillo y Zacatecas, aunque dicha entidad es una las entidades con menor porcentaje de población indígena (Figura 3.7).

Al patrón de distribución de las localidades con hablantes de *wixarika* se le ha denominado disperso, destaca su ubicación cercana a las riberas de los ríos que atraviesan la sierra y han modelado durante siglos los valles que rodean las mesetas donde se localizan los principales asentamientos *wixaritari* entre los ríos Chapalangana, Jesús María y San Pedro formados en las

³¹ Esta información se obtuvo del Atlas de Los Pueblos Indígenas: <http://atlas.inpi.gob.mx/huicholes-estadisticas/>
(fecha de última revisión: 20/07/2023)

³² <https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx>

montañas de Durango y los ríos del sur, principalmente el Huichol que nace en las sierra nayarita y el Grande de Santiago desde el lago de Chapala, antes Lerma con nacimiento en Toluca.

Estos ríos además de representar un beneficio para los habitantes de la región, también, han representado fronteras naturales entre los grupos indígenas que habitan en ella: *O'dam* (tepehuanos), *Náayeri* (cora) y *wixaritari* (huichol) (Figura 3.8), han coexistido durante siglos en este espacio. De norte a sur y en sentido de las manecillas del reloj, el río San Pedro nace al norte del Cerro Gordo en Durango y es alimentado por el río Mezquital que llega del este, por consiguiente, los ríos son una importante referencia para la identificación de variantes lingüísticas entre grupos como ocurre con los tepehuanos que el río San Pedro marca la división entre las dos variantes lingüísticas, al este habitan los que hablan *o'dam* en las localidades de Santa María Ocotán (*Juktir*), San Francisco de Ocotán (*Koxbilhim*) y Santiago Teneraca (*Chinarkam*); y, al oeste los que hablan *audam*, principalmente las localidades de Santa María Magdalena Taxicaringa (*Muincham*), San Bernardino Milpillas Chico (*Mua'lhim*) y San Francisco de Lajas (*Aicham*). Por su parte, el río Jesús María también llamado Huazamota en su recorrido por Durango divide las localidades tepehuanas y las localidades *wixaritari* de Durango: Puerto Guamuchil, Brasiles y Bancos de Calítique (*'uweni Muyewe*), así como con las localidades cora al oeste de la comunidad agraria de San Andrés Cohamiata (*Tateikie*) (Reyes 2006, Medina Miranda, 2020a).

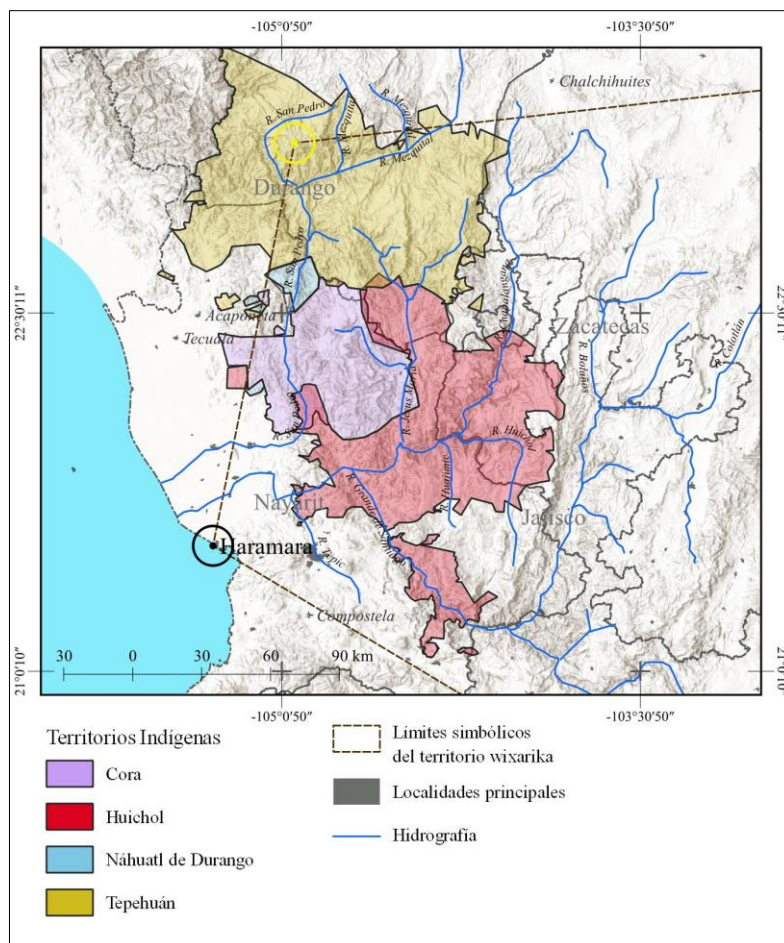


Figura 3.8. Distribución de los Territorios Indígenas en el occidente de México. Fuente: INEGI, 2020; CDI y PNUD, 2006.

Por su parte el río Chapalangana que nace en Zacatecas atraviesa y divide en dos la región de la Sierra donde se concentra la mayor población *wixarika* (Figura 3.8) y marca la división entre la comunidades de los tres grupos tribales que integran al pueblo *wixarika*: al oeste están los *tateikitari* de San Andrés Cohamiata (*Tateikie*) y su anexo Guadalupe Ocotán (*Xatsitsarie*); al noreste se encuentran los llamados *tuapuritari* de Santa Catarina Cuexcomatlán (*Tiapurie*) y; al sureste, los de la Comunidad Indígena de San Sebastián Teponahuatlán (*Waut+a*) y su anexo Tuxpan de Bolaños (*Tutsipa*) llamados *huautiari*³³.

³³ Aún no he documentado su nombre en wixarika.

que hablan diferentes variantes del idioma. El río San Pedro ha sido significativo para los tepehuanos, dividiendo sus dos variantes lingüísticas en las localidades al este y al oeste del río.

Por su parte, el río Jesús María (Huazamota) en Durango ha sido un punto de división entre las comunidades tepehuanas y las comunidades *wixaritari*. Asimismo, el río Chapalanguana ha sido de gran importancia para los *wixaritari*, dividiendo sus comunidades *tateikitari*, *tuapuritari* y *huautüari*. Estos ríos han desempeñado un papel crucial en la organización territorial y cultural de estos grupos indígenas, influyendo en su distribución geográfica y en la delimitación de sus territorios ancestrales. Su presencia ha sido clave para mantener las distintas identidades culturales y lingüísticas dentro de la región, generando una rica diversidad cultural en esta zona montañosa. Es importante reconocer la relevancia de estos ríos como elementos fundamentales para comprender la historia y la dinámica de convivencia de estas comunidades indígenas a lo largo de los siglos.

3.2.2. Comunidades agrarias y resoluciones presidenciales

El concepto de comunidad o *gemeinschaft* en alemán, fue definido por Ferdinand Tönnies (1855-1936) en su libro *Comunidad y sociedad* (1887), como aquella forma de vida en común significativa y perdurable en el tiempo, similar a la de un ser vivo constituido por órganos que existen en función del otro, por tanto, lo real es orgánico y tangible y la comunidad como tal surge de la voluntad propia de vivir en grupo y buscar el bien propio a partir del beneficio del otro o de los otros para funcionar correctamente, por eso, según Tönnies (1947), la comunidad surge del parentesco, la vecindad y la amistad entre las personas. La comunidad (*gemeinschaft*) tiene su origen en la voluntad natural de las personas de vivir en un determinado lugar junto a otras e interactuar cotidianamente en una red de lazos familiares y de amistad a diferencia de lo que ocurre

en la sociedad o *gesellschaft*, donde la convivencia surge a partir de una voluntad racional de las personas de buscar satisfacer sus propios intereses y necesidades sin preocuparse por el bien del otro, equivalente a la diferencia entre las sociedades de tipo capitalista y las comunidades de herencia mesoamericana.

En dichos términos, la comunidad puede definirse desde distintas acepciones disciplinares, posturas e ideologías que pueden o no, ser dominantes, no obstante, en términos generales se define en función de agrupaciones o conjuntos de personas que tienen vínculos entre sí y, entre los conjuntos. Definiciones como la de la Real Academia Española (2022) parte de la similitud de características e intereses entre las personas que habitan un territorio, lo cual, se ve reflejado en el Artículo 2º de la Constitución Política de México, que define a la comunidad como una forma de unidad social, económica y cultural de las personas pertenecientes a un grupo indígena asentado “en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (Cámara de Diputados, 2012), en esta definición resalta la unidad y la ocupación de un espacio, de ahí que, el término “Comunidades Agrarias” se desprende del Artículo 27 constitucional y se fundamenta en el Artículo 98 de la Ley agraria (1992), en la cual, se establece el reconocimiento de “comunidades” a partir de la restitución de tierras despojadas a grupos indígenas por el Estado.

El término comunidad derivó de la denominación *distrito* utilizada por el antropólogo y naturalista francés León Diguët (1859-1926) a principios del siglo XX y que, la utilizo para referirse a la distribución y organización territorial de los *wixaritari*. Posteriormente, para el segundo cuarto de ese mismo siglo, Phil Weigand (1992) retomó el término distrito a partir de sus estudios realizados en San Sebastián Teponahuatlán y lo definió, según Medina Miranda (2020a, p. 133), como “distrito kalihué, *zona comisario, gobernancia, comunidad* o simplemente *pueblo huichol*”. Asimismo, la comunidad la definió como aquel territorio con un pueblo que funciona a

su vez como cabecera y le asigna un nombre, a su vez, la gobernancia la definió como un segmento de la comunidad y afirmó que existían cinco gobernancias *wixarika*: San Andrés Cohamiata, *Tateikie*; San Sebastián Teponahuatlán, *Wautia*; Santa Catarina Cuexcomatitlán, *Tuapurie*; Tuxpan de Bolaños, *Tutsipa* y Guadalupe Ocotán *Xatsitsarie*, empero, solo tres de ellas son comunidades: San Sebastián, San Andrés y Santa Catarina; Tuxpan de Bolaños es un anexo de San Sebastián y Guadalupe Ocotán un anexo de San Andrés (Figura 3.10), empero, no son los únicos lugares donde habitan *wixaritari*, aunque los reconocidos legalmente.

La tenencia de la tierra en México se divide en: propiedad privada o pequeña propiedad, propiedad ejidal o social y las comunidades agrarias que constituyen una forma de propiedad de la tierra producto de las reformas agrarias de 1934 y 1992 (Morett-Sánchez y Cosío-Ruiz, 2017), aunque, de acuerdo con los autores citados, las comunidades agrarias datan de la colonia cuando se les denominaba pueblos de indios o naturales y tenían el reconocimiento jurídico por parte de la corona española, aunque fueron escasos los grupos indígenas que llegaron a tener dicho reconocimiento y el otorgamiento de Cédulas Reales, que eran títulos asignados por el Rey de España en reconocimiento de la propiedad de la tierra por parte de los indígenas.

Posterior a la revolución a la mayoría de los grupos indígenas y campesinos se les forzó a organizarse territorialmente bajo el régimen ejidal o comunal, en el cual, no se pueden vender ni rentar ningún tipo de terreno y ninguno de los miembros puede poseer derechos parcelarios mayores al 5 % de superficie del ejido, ni más de 300 hectáreas de límite de terreno que legalmente le corresponde a la pequeña propiedad y tampoco pueden adjudicarse derechos sobre áreas naturales (Morett-Sánchez y Cosío-Ruiz, 2017). Un núcleo agrario puede ser ejidal o comunal, la diferencia entre ellos radica en que en el primero existe la posibilidad de tener títulos parcelarios personales, en las comunidades no se pueden ejercer títulos personales sobre parcelas y en los

ejidos es totalmente posible y legal, sin embargo, ambas formas de organización impusieron una forma ajena al que tenían las comunidades *wixarika*.

Cuando se trata de una comunidad agraria y se quiere vender por necesidad de los comuneros, mediante una asamblea se pueden cambiar al régimen ejidal y así poder vender o rentar sus tierras y adquirir mayores beneficios económicos, lo cual está sustentado en los artículos 99 y 100 de la Ley Agraria que reconoce la figura del Comisario de Bienes Comunales y “la costumbre” como formas administrativas y de organización socio-territorial que les otorga el libre uso y determinación de las tierras mediante la ejecución de una Resolución Presidencial en reconocimiento de la propiedad del terreno a partir de límites territoriales establecidos en planos topográficos elaborados por las autoridades de gobierno con las tradicionales de los interesados y los colindantes en común acuerdo de dicha delimitación, lo que repercute directamente en la organización territorial.

Entre las comunidades *wixarika* la Asamblea General Comunitaria es la máxima autoridad para la toma de decisiones, la defensa del territorio, los recursos naturales y el costumbre a través de la cual se determina las normas, se eligen autoridades y se regulan las actividades en pro del beneficio común a través del Estatuto Comunal, redactado generalmente por las personas de mayor edad y es un documento jurídico que regula la vida comunitaria, reglamenta los derechos y las obligaciones de las personas y, establece las reglas de protección de los recursos naturales dado que es el máximo órgano de representación de las comunidades indígenas, sustentado en el último párrafo de los artículos 7°, 8° y 29° de la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas que insta a la Asamblea General Comunitaria como la máxima autoridad en la toma de decisiones y reconoce a las autoridades e instituciones representativas elegidas y nombradas según sus formas tradicionales de vida y de gobernabilidad (LINPI, 2022).

Antecedentes	Año de publicación en DOF	Nombre de la comunidad	Municipio/ Entidad	Hectáreas
Solicitud: 13 de agosto de 1948 Ejecución: 15 de julio de 1953	19 de septiembre de 1953	San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tuxpan de Bolaños	Mezquitic, Jalisco	240 447-04
Solicitud de deslinde: 30 de diciembre de 1912	9 de agosto de 1960	Santa Catarina Cuexcomatitlán	Mezquitic, Jalisco	76 720
Solicitud de reconocimiento y titulación de las tierras comunales: 25 de noviembre de 1938	9 de noviembre de 1965	San Andrés Cohamiata	Mezquitic, Jalisco	74 940
Solicitud de titulación de los terrenos vecinos: 17 de julio de 1965	16 de noviembre de 1981	San Lucas de Jalpa	Mezquitic, Durango	33 456-88-33

Cuadro 3.1 Resoluciones presidenciales. *Fuente:* Resoluciones Presidenciales publicadas en el DOF, 1953, 1960, 1965 y 1981.

De tal forma, los *wixaritari* están reconocidos por las autoridades federales como un núcleo agrario dividido en comunidades y ejidos, los cuales, se constituyen a partir de resoluciones presidenciales o por sentencias del Tribunal Agrario. Los ejidos o comunidades se integran por tierras de uso común correspondientes a zonas ocupadas por áreas naturales como desiertos, bosques, selvas, montañas y/o cuerpos de agua entre otros; tierras parceladas, utilizadas para la producción agrícola y, las tierras destinadas para asentamientos humanos. Los *wixaritari* se han constituido como Comunidades Indígenas y han sido de los pocos grupos en obtener el reconocimiento y titulación de sus tierras, aunque, ha tenido como consecuencia diversos conflictos territoriales a lo largo de la historia. De 1953 a la fecha, se tiene el registro de la ejecución de cuatro resoluciones presidenciales en reconocimiento y titulación de las tierras comunales de los *wixaritari*: 1) San Sebastián Teponahuatlán, *Waut+a* y su anexo Tuxpan de Bolaños, *Tutsipa*; 2) Santa Catarina Cuexcomatitán, *Tuapurie*; 3) San Andrés Cohamiata, *Tateikie* en Jalisco y su anexo Guadalupe Ocotán, *Xatsitsarie* en Nayarit; y, 4) San Lucas de Jalpa de los *tateikitari* ubicada en el estado de Durango (Cuadro 3.1).

La primera Resolución Presidencial a favor del reconocimiento de los derechos sobre la tenencia de la tierra para las comunidades *wixaritari* data del 15 de julio de 1953, publicada en el

Diario Oficial de la Federación el 19 de septiembre de ese mismo año establece la “confirmación y titulación de terrenos comunales al poblado San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tuxpan, en Mezquitic, Jal.” (DOF, 1953, p. 10), solicitada por 1 569 campesinos el 13 de agosto de 1948 al Departamento Agrario de ese entonces, cuando acordaron los límites con los poblados de San Andrés Cohamiata y su anexo Guadalupe Ocotán, Huajimic, Real de Bolaños y Alquestan Tepehuanaes y se le reconocieron 240 447-04 hectáreas, aunque de manera previa, años atrás el 25 de agosto de 1947, ya se les había dotado provisionalmente al ejido Puente de Camotlán 13 580-20 ha de terrenos nacionales, de las cuales una porción del flanco norte se encuentran dentro de las tierras comunales de San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tuxpan de Bolaños (DOF, 1953).

Lo anterior, tienen su origen en el Virreinato cuando los españoles utilizaron a los *wixaritari* para suprimir a sus vecinos los cora en 1722 y les otorgaron “títulos a sus tierras comunales y fueron puestos bajo la dirección de los misioneros franciscanos” (Negrín, 1985, p. 16). Una década después, en 1733 se estableció en el territorio huichol la primera iglesia franciscana en San Sebastián Teponahuatlán favoreciendo el establecimiento y apropiación de tierras por parte de mestizos en el cañón de Camotlán, ahora llamados pequeños propietarios que se adjudican la propiedad de 40 000 hectáreas auspiciados por la cláusula que dice que las “pequeñas propiedades particulares que se encuentren situadas dentro de la superficie comunal que se confirma, quedan excluidas de esta titulación si reúnen los requisitos señalados por los artículos 66 y 308 del Código Agrario Vigente” (DOF, 1953, p. 11), lo cual repercutido directamente en los conflictos territoriales constante en la sierra (Figura 3.10).

En 1949 cuando se realizó el deslinde de San Sebastián, los mestizos de Bolaños se apropiaron del ejido los Amoles, quienes utilizaron el argumento de tener más de cinco años

establecidos en la región, lo cual era cierto y, además, con el permiso de los *wixaritari* quienes por desconocimiento les rentaban las tierras y luego los mestizos se aprovecharon de esto; lo mismo ocurrió en San Andrés Cohamiata (Negrín, 1985) e incluso sigue ocurriendo: “sí, hay gente por allá que renta sus tierras y pues ya luego hasta las pierden así les ha pasado a algunos y entonces tenemos que ir y hacer una asamblea pa’ ver que está pasando, porqué o qué paso?” (Entrevista campo 2020). Los *wixaritari* expulsaron a mestizos establecidos en las rancherías de La Soledad, La Tinaja, Tlaxcala y otras que les pertenecían, sin embargo, en el ejido Barranca del Tule se lograron establecer grupos de mestizos que hasta la fecha continúan explotando el bosque.

La segunda Resolución a favor de los *wixaritari* fue el 9 de agosto de 1960 cuando se publicó en el Diario Oficial de la Federación la “Resolución Presidencial del poblado Santa Catarina Cuexcomatitlán, en el municipio de Mezquitic en el estado de Jalisco” (DOF, 1960, p. 11) derivada del deslinde solicitado por la Secretaría de Educación Pública el 30 de diciembre de 1912 a través de la Oficina Auxiliar de Misiones Culturales de la cual se desprendió una superficie de 76 720 hectáreas (Figura 3.10) dentro de las cuales según el Diario Oficial no existía la propiedad privada por parte de mestizos en el momento de su publicación:

no existen propiedades particulares dentro del perímetro de los terrenos de Santa Catarina Cuescomatitlán[sic], ya que se trata de una comunidad esencialmente indígena que guarda celosamente el régimen comunal y las personas que pretendieron hacerse figurar como propietarios no exhibieron prueba alguna para comprobar sus derechos, ni cuando se ejecutó el deslinde ni después de haber sido emplazados. (DOF, 1960, p. 12).

Entre 1957 y 1958 como resultado de los trabajos técnicos, se levantaron las actas de conformidad entre linderos con la comunidad de San Sebastián Teponahuatlán, la comunidad de Nostic, la Cabecera Municipal de Santa Catarina Cuescomatitlán y con la comunidad de

Tenzompa, municipio de Huejuquilla del Alto el 10 de marzo de 1958 (DOF, 1960), que, de acuerdo con Negrín (1985), anteriormente Tenzompa era una localidad huichola, sin embargo, fueron desplazados por los mestizos que hasta la fecha siguen haciendo uso de tierras en la región, “por allá por Tenzompa se han metido los ganaderos y les han quitado tierras a los de allá, a los de Santa Catarina, por acá del lado de Cebolleta, ahí se han metido los cerdos y se comen toda la siembra que allí hay” (Campo 2022).

Posteriormente, el 9 de noviembre de 1965 se publicó en el Diario Oficial de la Federación la “Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado San Andrés Cohamiata, en Mexquitic, Jal.” (DOF, 1965, p. 5), donde, 494 comuneros demostraron la posesión de los terrenos solicitados desde 1809 en un área de 74 940 hectáreas sin propiedades de particulares dentro de ellas hasta ese momento, asimismo, el documento reconoce que los conflictos que se había suscitado hasta ese momento con las “Comunidades de Santa Catarina Cuexcomatitlán y Tenzompa, del Municipio de Mexquitic y Huejuquilla el Alto, del Estado de Jalisco” (DOF, 1965, p. 8) se debían declarar insubsistentes y que “los terrenos que se reconocen y titulan son inalienables, imprescriptibles e inembargables y solo para garantizar el goce y disfrute de los mismos por parte de la comunidad a quien pertenecen” (DOF, 1965, p. 8). Antes a este suceso, la parte sur de San Andrés se separó y se creó la comunidad de Guadalupe Ocotán, que recibió títulos de propiedad por 250 km² (Liffman, 2012) como resultado del levantamiento armado encabezado por Pedro de Haro de 1959 que buscaba expulsar a los mestizos invasores de terrenos de San Sebastián Teponahuatlán.

Por último, el 16 de noviembre de 1981 se publicó la Resolución sobre el Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales del poblado San Lucas de Jalpa en el Municipio de Mezquitil, Durango, resultado de la solicitud hecha por 301 comuneros el 17 de julio de 1965 y aunque no

presentaron títulos de propiedad de sus terrenos se les reconoció la “propiedad de carácter Comunal, pacífica, pública y continua, desde tiempo inmemorial” (DOF, 1981, p. s/p)³⁴ y se titularon 33 456-88-33 hectáreas a favor de los *wixaritari*.

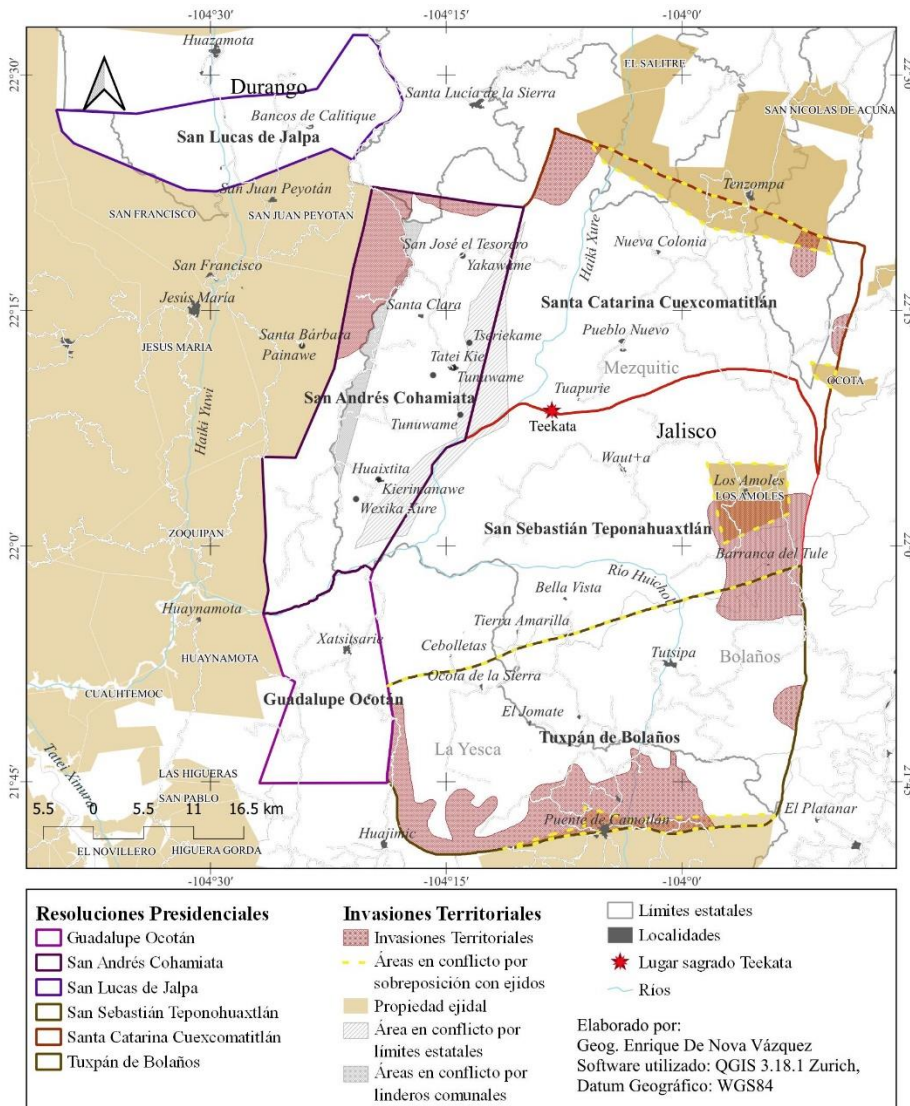


Figura 3.10. Resoluciones presidenciales e invasiones territoriales. *Fuente:* Resoluciones Presidenciales del DOF, 1953, 1960, 1965 y 1981; los datos vectoriales han sido tomados de INEGI, 2020 y RAN, 2021; Datos históricos de Medina Miranda, 2020a; y Negrin, 1985; y, Rojas, 1993.

³⁴ http://diariooficial.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4697541&fecha=16/11/1981&print=true

Como consecuencia del deslinde las tierra comunales, los conflictos territoriales se hicieron presentes en la región, aunque tienen diversas causas, por un lado, están los relacionados con los mestizos invasores de terrenos para vivienda, pastoreo de ganado, uso agrícola o de explotación forestal surgidos en los años cuarenta cuando los *wixaritari* les rentaron o prestaron tierras que después reclamaron como propias; y, por el otro, los relacionados con la sobreposición de planos de títulos de propiedad y de linderos, así como de límites estatales como el conflicto histórico por los límites entre Jalisco y Nayarit, donde las localidades Palma Chica, El Rincón, El Chalate, El Espejo, Santa Gertrudis Las Tapias, Tutuyecumama, Los Nogales, Los Pinos, Rancho Nuevo, Tierras Blancas de los Lobos y Guamuchilillo que pertenecían al municipio de Mezquitic en Jalisco pasaron a ser parte del municipio El Nayar, Nayarit (Medina Miranda, 2020b), “hacia allá hacia Tierra Blanca hay gente que tiene credencial de allá de Nayarit y de acá también porque los registraron acá en San Andrés, pero prefieren ser de allá que porque el gobierno los va a apoyar más” (Ascensión López, entrevista 2022). Lo que ha generado conflictos entre *wixaritari* tanto a nivel regional como a nivel comunal: “así pasa, hay gente de allá que se casaron con los de acá, pero pues no se quieren entre familias, que el papá esta peleado con el hijo y así, estamos como divididos” (Ascensión López, entrevista 2022), esto ha generado confrontaciones en las que personas han resultado heridas o incluso muertas.

La construcción de presas en este siglo ha tenido un impacto profundo y controvertido en las comunidades indígenas y campesinas alrededor del mundo, incluyendo a los *wixaritari*. Las presas hidroeléctricas han tenido un fuerte impacto en el paisaje *wixarika*. Su construcción ha interrumpido el flujo natural de los ríos, lo que ha provocado cambios drásticos en el hábitat y el estilo de vida de esta comunidad indígena, las alteraciones en el paisaje han generado una profunda inquietud entre los *wixaritari* como algunos de mis informantes me comentaron, dado que, uno de

los aspectos más notorios de esta construcción ha sido el desplazamiento de comunidades enteras y la reubicación de asentamientos. Las presas a menudo requieren grandes extensiones de terreno que antes eran hogar de comunidades locales. El traslado de estas comunidades puede tener un profundo impacto social y cultural, ya que implica abandonar tierras ancestrales y tradiciones arraigadas. De acuerdo con sus creencias, las deidades serpientes, que residen en los ríos y son esenciales en su cosmovisión, han expresado su descontento con la comunidad y solicitan una compensación por la modificación del paisaje sagrado. Adicionalmente, el proyecto de construcción de nuevas presas en el río San Pedro plantea la amenaza de inundar múltiples lugares considerados sagrados, conlleva la reubicación de comunidades y conlleva la destrucción de valiosos cementerios que aún se utilizan como ha registrado Medina Miranda (2018) y asegura que esos cementerios tienen un valor patrimonial incalculable y podrían proporcionar datos relevantes para la arqueología de México. La construcción de presas hidroeléctricas agrega una dimensión adicional de perturbación y pérdida cultural. Este fenómeno refleja un dilema común en la actualidad: el equilibrio entre el desarrollo económico impulsado por la energía hidroeléctrica y la preservación de las tradiciones culturales y la identidad de las comunidades locales. La construcción de presas en el siglo actual ha provocado el desplazamiento de comunidades y asentamientos, generando desafíos significativos en términos de preservación cultural y coexistencia entre el desarrollo y la tradición.

3.2.3. Análisis de la organización territorial *wixarika*

La organización territorial *wixarika* se fundamenta una serie de procesos rituales que involucran la simbolización del paisaje y la significación del territorio mediante el parentesco y la ancestralidad, estos elementos, representan variables de mayor complejidad que la delimitación objetiva del territorio dada por decretos presidenciales. En este sentido, la ley solo reconoce a las

comunidades indígenas como tal a partir de títulos de propiedad, sin embargo, la organización territorial *wixarika* parte de los lazos familiares respecto a un ancestro en común, lo cual puede trascender fronteras, siendo que, las familias se distribuyen en el territorio de manera dispersa, aunque no por ello desorganizada ni arbitraria, sino que, se organizan en forma de distritos.

Medina Miranda (2020b) le adjudica a León Diguét (1859-1926) ser el primero en utilizar el término “distrito” para referirse a la comunidad como entidad territorial constituida por asentamientos, pueblos o grupos de casas donde uno funge como cabecera, en el caso *wixaritari* algunos pueblos o asentamientos tienen centros ceremoniales llamados *tukipa* en donde se llevan a cabo las actividades religiosas con personas afines a él, el *tuki* o templo principal del *tukipa* es la casa del ancestro de mayor antigüedad o importancia para los habitantes de los pueblos o ranchos que son afines. De manera similar, Lumholtz (1904) utilizó el termino distrito para nombrar las agrupaciones de rancherías o pueblos dispersos afines a un *tukipa* principal:

Los resentimientos son grandes a causa de las continuas disputas de tierras entre los diversos distritos. Cuando los misioneros establecieron los pueblos, fijaron igualmente la extensión de terreno que a cada uno tocaba, o, en otras palabras, dividieron la tierra en distritos; pero como no determinaron con precisión los linderos, ha sido esto, desde entonces, causa de mucho desacuerdo. Agravan la situación los celos que naturalmente surgen entre las diferentes secciones de la tribu. Mientras más tiempo pasaba yo con los indios, más palpablemente veía la poca solidaridad que hay en la tribu. A cada distrito interesan únicamente sus propios negocios, y le es indiferente la suerte de los demás. No sería excesivo asegurar que a ningún distrito le importaría un bledo que “los vecinos” se apoderaran del dominio de todo el resto de la tribu, con tal que les dejasen intacto el suyo. (Lumholtz, 1904, p. 261)

Posteriormente, Robert M. Zingg (1982) dejó de usar el término distrito y comenzó a utilizar el de comunidad, definida esta, como el conjunto de rancherías o ranchos dispersos establecidos en torno a un *tukipa* central a cargo de un comisario o gobernador, el cual, no

necesariamente estaba poblado, “su concepto de comunidad se refiere a un territorio con un pueblo que opera como cabecera y le da nombre al área. La gobernancia o gobernancia sería un segmento de la comunidad y podía haber más de una” (Medina Miranda, 2020b). Las comunidades se dividen en gobernancias y estas a su vez en “zonas comisario” con gobiernos autónomos en la que el comisario es el representante del gobernador y autoridad a cargo del tukipa.

En algunos casos la zona comisario, también, es llamada distrito, aunque es de un nivel inferior al distrito con edificios *tuki* de menor jerarquía que los tukipa en cuanto a linaje, parentesco y ancestralidad, sin embargo, por el número de parientes y la cantidad de casas pueden llegar a ser considerados distritos dado que, sus tuki son utilizados como centros de reunión y de relaciones económicas, religiosas, políticas y culturales de las rancherías allegadas a él. Como se puede observar los tuki tienen un papel central y fundamental en la definición de los distritos que integran las comunidades, estos, existen desde antes del movimiento revolucionario de 1910 cuando eran administrados por los más ancianos de las familias más antiguas de la comunidad (Medina Miranda 2020b), en la actualidad y a pesar de que parte de esa configuración territorial se haya perdido, aún perviven elementos en la memoria colectiva y la organización del territorio.

Neurath (2000) define al tukipa de la gobernancia como el elemento de cohesión social y de un nivel superior a la ranchería, dado que ahí es donde se encuentra el ancestro en común de mayor antigüedad o importancia para los grupos familiares, por ejemplo, el tukipa de *Tseriakame* es visitado por *wixaritari* de distintos poblados de Jalisco, Nayarit y Durango para dejar ofrendas y hacer ceremonia: “acá vienen de varios lados, vienen de allá de Nayarit a traerle ofrenda al de acá, al mero mero” (notas de campo). En su interpretación de la “gran casa” de Levi-Strauss para el caso *wixarika*, identificó subdivisiones territoriales en las “comunidades indígenas” con “centros ceremoniales comunales que tienen una compleja jerarquía de cargos religiosos y una

arquitectura de tradición prehispánica, rica en símbolos cosmológicos” (Neurath, 2000, p. 113), habitados por grupos humanos consanguíneos entre sí y descendientes de ancestros mitológicos comunales. La gran casa es el lugar donde se realizan ritos colectivos que reúnen a personas de distintas rancherías, en ella habita el ancestro en común del grupo de familias creando redes de comunicación e interacción cultural entre sus miembros y por consiguiente relaciones económicas y político-administrativas; y, Al igual que Weigand (1992), Neurath (2000) identificó tres niveles de organización jerárquica, la ranchería o *kie*, el tukipa y la comunidad:

Tanto el rancho (*kie*) huichol, como el centro ceremonial *tukipa*, se compone de un conjunto de estructuras arquitectónicas agrupadas alrededor de un patio. En el centro del patio se ha enterrado una escultura del dios del fuego, *Tatewari*, y siempre es ahí donde se pone la fogata. En lo que se refiere a la arquitectura propiamente dicha, en los ranchos solemos encontrar una cocina y una serie de viviendas; todas construcciones rectangulares sencillas, con muros de adobe o de piedra y lodo.

Tanto en los ranchos, como en los centros ceremoniales Tukipa encontramos, además, pequeños adoratorios que se llaman *xirikite*. Arquitectónicamente, los *xirikite* también suelen ser construcciones bastante sencillas, muy semejantes a las viviendas comunes. En los ranchos, por lo general, solamente existe un xiriki; en contraste, en los tukipa todas las construcciones a excepción del tuki son adoratorios de este tipo. En el rancho de los dioses, las viviendas son adoratorios xiriki, y en lugar de una cocina encontramos el gran templo *Tuki*. (Neurath, 2000, p. 118)

En *wixarika* la palabra *kiekari* refiere al territorio y a la comunidad pues deriva de *ki* que significa casa y *kie* casas o conjuntos de casas que son habitadas por familias consanguíneas que a su vez forman una gran familia respecto a un xiriki, un tuki o un tukipa³⁵ en común, que a su vez

³⁵ También, conocido como *calihuey* o templo común entre las sociedades mesoamericanas utilizado para marcar el territorio.

están unidos o conectados a otros kie similares por lazos cívico-religiosos como los matrimonios, los compadrazgos o la amistad (Neurath, 2000) integrados en una sola comunidad como es el caso de *Tateikie* que se entrelaza de manera simbólica con las otras comunidades, el centro y con los extremos del *kiekari* (Figura 3.11), por consiguiente, el rancho o casa (*ki*) dispersa se puede interpretar como la unidad mínima del territorio y el kie la base de este en cuanto las personas instauran sus relaciones simbólicas y comunales con el espacio por medio y a través del parentesco y el linaje como una manifestación de “el costumbre” (*yeiyari*) transmisor del conocimiento y comportamiento socio-espacial³⁶, la casa (*ki*) se conecta con el fuego comunal en el centro ceremonial *tukipa* del kie y este su vez con los lugares sagrados a través de líneas subjetivas llamadas *nanayari*:

[...]similares a los paralelos y meridianos terrestres, conectan los lugares sagrados llamados *kakaïyarita* ubicados en los extremos del mundo, con el *xiriki* en el fuego familiar. Los *wixaritari*, en un proceso ontológico de conexión vertical y horizontal con el mundo, escenifican del *yeiyari*, invocan el *nanayari* y establecen una conexión espiritual entre el fuego ceremonial del *xiriki* con el fuego comunitario del *Tukipa* y a su vez, con los lugares sagrados ancestrales (*kakaïyarita*). (De Nova 2017, p. 138)

³⁶ El etnoterritorio wixarika es un espacio vivido y a su vez un espacio de vida, un espacio cargado de significados ancestrales que moldea la realidad y la casa (*ki*) como lugar de gestación de la territorialidad porque es ahí, donde se gesta el fuego familiar, la hoguera como principio del habitar y donde se establecen los lazos con el espacio: “la relación del hombre con los lugares y, a través de los lugares, con espacios descansa en el habitar. El modo de habérselas de hombre y espacio no es otra cosa que el habitar pensado de un modo esencial” (Heidegger, 1951, p. 5).

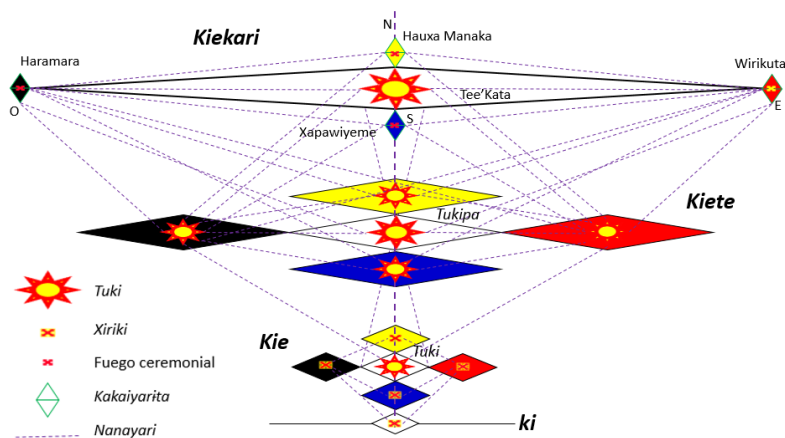


Figura 3.11. Escalas y *nanayari* en la territorialidad *wixarika*. Fuente: De Nova, 2017.

La Figura 3.11, muestra la configuración de la territorialidad *wixarika* según la jerarquía y escala espacial, en la base, se ubica la unidad mínima de esta territorialidad, unida al fuego comunitario de los *xirikite*, palabra que deriva del singular *xiriki* traducido por McIntosh y Grimes (1954) como “casa ceremonial chica”. Liffman (2012, p. 276) se refiere a ellos como “adoratorio(s) cuadrado(s) o circular(e)s en el patio de una ranchería -que- rodean un *tuki* a lo largo de los flancos de la plaza” y se encuentran unidos subjetivamente a él; a su vez, representan las casas de los ancestros mayores, ocupadas por quienes ostente los cargos ceremoniales que lleven el nombre del ancestro al cual pertenece el *xirikite* durante los años que corresponda al cargo³⁷, estos *xirikite* corresponden a aquellos más allegados a *Tatewari* el abuelo fuego y de los cuales se desprenden los demás ancestros, por ejemplo, el *tukipa* de Tseriakame (Cohamiata) y el *tukipa* de Tateikie (San Andrés Cohamiata) para instituciones gubernamentales como INEGI representan localidades, aunque el primero se encuentra entrelazado con el segundo y este a su vez con otros *tukipa* con los que se tiene parentesco consanguíneo o simbólico, así, la comunidad de San Andrés según los límites establecidos en las resoluciones presidenciales constituye un conjunto de centros

³⁷ A su vez, el que lleva el cargo se convierte en la deidad e incluso se le llama con el nombre de la deidad que le toque representar (Información de campo, 2019).

ceremoniales *tukipa*, anexos *tuki*, *xirikite*, rancherías (conjuntos de casas emparentadas a u *tuki* y/o *tukipa*) y ranchos o caseríos dispersos:

Así estamos organizados, haz de cuenta que *Tseriakame* es un *Tukipa* y son cuatro *Tukipa*, Kuyuaneme, Tunuame, *Wexika* y *Tseriakame*, son cuatro centros ceremoniales, pero son familias de *Tseriakame*, familias de *Tunuwame*, familias de San José, familias de las Guayabas, así estamos, haz de cuenta vamos girando, todos giramos para otra parte, pero todos estamos así unidos por un gran lazo (palabras del *mara'akame* Don Chon, peregrinación a *Wirikuta* 2022)

De acuerdo con lo anterior y como resultado del análisis teórico, de campo y cartográfico se ha identificado la existencia de seis niveles de organización jerárquica: la comunidad -o *kiekari*- con un *tukipa* central, *tukipa* periféricos, anexos *tuki*, anexos *xirikite*, rancherías y rancho o casa dispersa (Liffman, 2012; Medina Miranda, 2020a; Neurath, 2000) (ver Figura 3.8). El *tuki* al igual que el *xiriki*, también, es la casa de un ancestro, aunque de mayor jerarquía e importancia en el núcleo familiar, es una estructura circular de aproximadamente ocho metros de diámetro y ocho metros de altura, sus paredes están construidas con cantos redondeados cubiertas por adobe, su techo es de zacate y de estructura cónica hecha por vigas de madera que representan simbólicamente a diversos ancestros sostenidas por dos columnas de madera ubicadas una al sur y la otra al norte. Gutiérrez del Ángel (2010) realiza una descripción detallada del significado simbólico de estas columnas que, por una parte, representan las velas *katixa* o árboles que sostienen a la bóveda celeste y por otra, representan dos serpientes que emergen del inframundo (*Tatiapa*):

... la del sur se identifica con la deidad *Kiewimuka*, madre mitológica de los venados y de *Paritsika*; o bien con un árbol asociado a la lluvia llamado *xapa*; o con el punto cardinal suroccidente, con el color azul y con las deidades vinculadas a *Xapawiyeme*. La columna del norte es *Na'ariwame*, “la serpiente que trae la lluvia del desierto” y quien habita los manantiales de *Wirikuta*; se asocia con el rumbo cardinal norte-este, con una serpiente emplumada y con el color amarillo. (Gutiérrez del Ángel, 2010, p. 133)

También, hay *xiriki* dispersos a donde acuden los descendientes de un anexo *tuki* a hacer ceremonias familiares y dejar ofrendas personales, estos, se derivan de los *tuki* que a su vez se derivan de los *tukipa* que a su vez nacen del *tukipa* central, por tanto, existen dos tipos, los que se constituyen de las rancherías aunque no ha sido comprobado si en un determinado momento puede nacer un *xiriki* por la devoción que se tenga a un representante de alguna deidad que casi siempre refiere a un curandero o *mara'akame* y, los que se encuentran en los *tukipa* principales donde los *xiriki* son las casas de los hermanos mayores y aquellos que están más allegados a *Tatewari* como Tamatsi Paritsika (El Venadito que Camina al Amanecer) y Tatutsi Maxakuaxi (Nuestro Bisabuelo Cola de Venado) (Figuras 3.12), los *xiriki* están contruidos por muros de cantos redondeado cubiertos de adobe y con techos de paja de doble caída, miden aproximadamente cuatro por cuatro metros y tres metros de alto:

El *tukipa* de la cabecera en San Andrés se integra por el *tuki* de *Tunuwame*, y dos *xirikite* orientados uno en el lado este-sur, representa la casa de *Tamatsi Paritsika* (El Venadito que Camina al Amanecer), mientras que, el del lado este-norte llamado es la casa de *Tatutsi Maxakuaxi* (Nuestro Bisabuelo Cola de Venado). De manera similar, el *tukipa* de la cabecera de San Sebastián, del lado este-sur está el *xiriki* de *Paritsika* y del este-norte el de *Tayau*; en el de Las Latas, del este-sur el de *Paritsika*, y del este-norte el de *Kauyumari*. (Gutiérrez del Ángel, 2010, p. 137)

En los *tukipa* los jicareros realizan las principales ceremonias o danzas (*neixa*) en torno al fuego central *kutsaripa* donde se reúne el concejo de ancianos (*kawiterutsiri*), ahí, se manifiesta simbólicamente la relación entre la naturaleza y la sociedad ya que para ellos es un modelo reducido del universo (Gutiérrez del Ángel, 2010); los *tukipa* están comunicados entre sí y se unen con el centro cosmogónico *Teekata* y este a su vez con los cinco lugares sagrados o *kakaiyarita* ubicados en los extremos del mundo *wixarika* constituyendo así la relación *xiriki-tukipa-kakaiyarita*: casa - centro ceremonial - lugar sagrado. Los *tukipa* a su vez se integran por conjuntos

de adoratorios (*tuki* o *kalihuey* y *xiriki*) de los grupos familiares “quienes a su vez tienen sus ranchos” (Gutiérrez del Ángel, 2002, p. 77) agrupados en conjuntos llamadas rancherías o como caseríos dispersos, esto se ha intentado representar en la Figura 3.13.

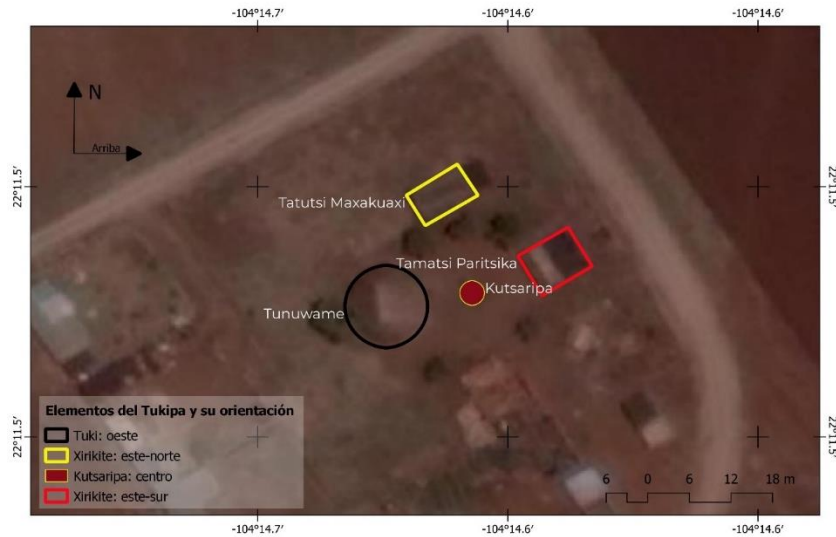


Figura 3.12. *Tukipa Tunuwame* con elementos y sus nombres en *wixarika*. Fuente: elaborado con base en Medina Miranda, 2020a.

Por consiguiente, la configuración territorial de los *tukipa* se distribuye a partir de su clasificación cosmogónica y de la interacción de tres planos de la realidad *wixarika*: en primer lugar tenemos la cosmovisión determinada por el mito y su expresión en el paisaje; en segundo lugar, refiere a los intercambios ceremoniales entre los miembros, “yo te visito, tú me visitas, tú me invitas yo te invito” (palabras de *mara’akame* en peregrinación a San Blas, Nayarit, mayo 2022), a partir de los cuales se establecen los lazos sociales, económicos y administrativos; y, en tercero, el parentesco, el cual se expresa en el nacimiento de una ranchería y su posterior constitución en un *tukipa*, una ranchería surge cuando de un miembro, familia o grupo de familias del *tukipa* central o periférico deciden irse a vivir a otro lado por diversas razones, aunque por lo regular es una medida de control poblacional pues casi siempre lo hacen cuando ya son demasiados en un mismo lugar (notas de campo, 2022). Después de varios años e incluso generaciones esa

nueva casa que se puede convertir en ranchería por la importancia que adquiriera uno de sus miembros, ya sea por el número de cargos, peregrinaciones y/o curaciones -principalmente-, para luego constituirse y fundarse como un xiriki, que después se constituirá en *tuki* y posteriormente en *tukipa* (Figura 3.13), aunque esto no siempre se cumple por diversos motivos.

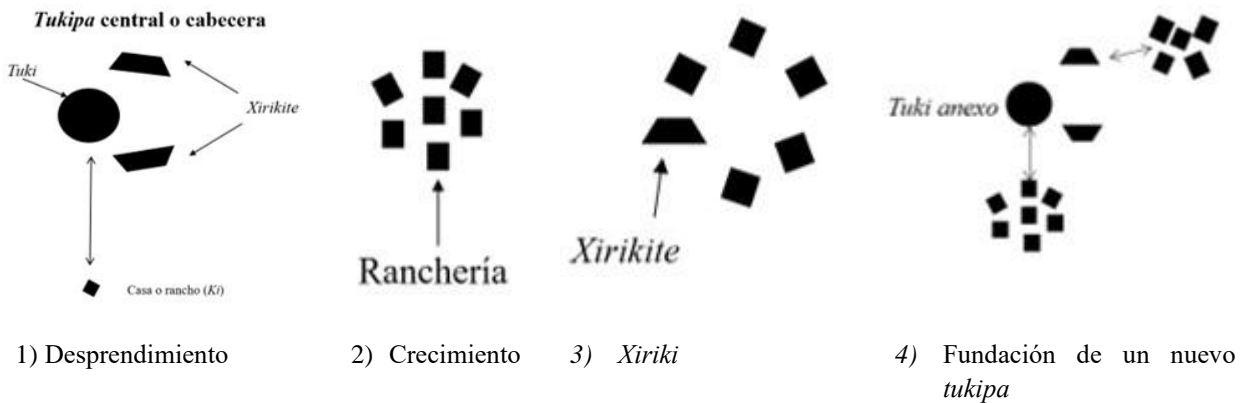


Figura 3.13. Proceso de fundación de un *tukipa*. Nota: La figura muestra el proceso de nacimiento, crecimiento y fundación de un nuevo *tukipa*. Fuente: elaborado con base en Gutiérrez del Ángel, 2002; Medina Miranda, 2020a.

Así, la distribución espacial de los *tukipa* está determinada por tres aspectos espaciales: “a) las direcciones cardinales, b) sus posiciones unos respecto a otros y c) los valores jerárquicos que se les atribuyen mediante el código mitológico o exegético” (Gutiérrez del Ángel, p. 2002, p. 77). El parentesco y la ascendencia de las familias es fundamental en la distribución y organización de los *tuki*, sin embargo, la posición de los *xukurikate* o los “alzadores de jícara” (Liffman, 2012) en las peregrinaciones, es lo que determina la fundación de un nuevo *tuki* o *tukipa*, esto, como resultado de los cargos que se ostente en el *tukipa*, las participaciones en las peregrinaciones y como resultado de esto, los familiares directos y ficticios que vaya acumulando a lo largo de su vida y posterior a su muerte.

Los *xukurikate* viven en los *xiriki* de los *tukipa* por periodos distintos según el cargo que les asigne el *kawiterutsiri* (concejo de ancianos) a través de los sueños. El papel de los *xukurikate*

en las filas peregrinales está determinada por su papel genealógico y esta posición se expresa en la ubicación de los *tuki* o *xiriki* de las rancherías familiares, “el parentesco y la organización de los cargos civiles” (Gutiérrez del Ángel, 2002, p. 77) y según este -el cargo civil-, a su vez expresa la posición jerárquica de los *tukipa* al que se pertenezca, lo interesante de esto es que pueden aparecer nuevos *tukipa* en un proceso de ranchería con *xiriki* a *tuki* y de este a *tukipa*, según el parentesco que se tenga con un ancestro genealógico:

Cada *tukipa* conserva el nombre mítico de algún ancestro que hace referencia a la epopeya de creación, manteniendo una jerarquía determinada según su designación mitológica. La fila de peregrinos también se organiza bajo este principio y los nombres que ostentan no se eligen al azar, sino que responden a un sofisticado sistema de herencias, deberes, intercambios y alianzas entre *xiriki* y *tukipa*. Los peregrinos que participan en los rituales mencionados, por el hecho de pertenecer a la fila de *xukurikate* y convivir durante cinco años o a veces diez, se consideran parientes descendientes de un antepasado mítico común, sean o no parientes genealógicamente demostrables, ellos están unidos como familia “ficticia”, afiliados a uno o más centros ceremoniales. (Gutiérrez del Ángel, 2002, p. 77)

Al respecto, Neurath (2002) establece la relación del *xiriki*, el *tukipa* y la cabecera, con el parentesco, la territorialidad y la orientación del culto respectivamente, la organización del *xiriki* se lo atribuye al parentesco carente de territorio propio y su culto se orienta a los ancestros genealógicos, en cambio, los *tuki*, los *tukipa* periféricos y la cabecera o *tukipa* central tienen organización territorial, el *tukipa* se basa en el linaje mítico y refiere al cumplimiento del costumbre, al cual se encuentran conectados los *xirikite* y las rancherías ; mientras que, el *tukipa* central o cabecera controla la organización económica, social, político y territorial (Neurath, 2002) y a este se conectan los *tukipa* periféricos, con base en lo cual.

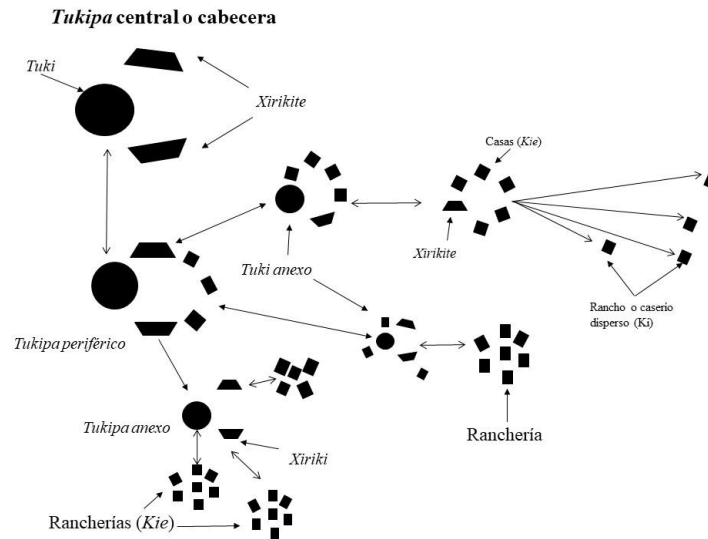


Figura 3.14. Estructura territorial wixarika. Nota: La figura muestra la estructura territorial wixarika. Fuente: elaborado con base en Gutiérrez del Ángel, 2002; Medina Miranda, 2020a.

Medina Miranda (2020b) explica que el territorio comunal de San Andrés se divide en “circuitos *tukipa*” divididos a su vez en distritos *xiriki* y que además, existen dos tipos de *tukipa*, el de la cabecera definido como “distrito *tukipa*” porque subordina política, social, económica y territorialmente a siete “circuitos *tukipa*” que lo circundan y tienen parentesco genealógico, su perímetro de influencia se limita a los adoratorios parentales o *xirikite* a donde llega la gente de los ranchos para realizar sus rituales y establecer relaciones entre los miembros de la comunidad, ahí se gestan tratos y se llega a acuerdos de todo tipo. Por lo tanto, los *tukipa* más que dividirse, separarse o desprenderse, se multiplican en *rancherías* orientadas en torno a un *tukipa* central y lugares de reunión (Liffman, 2012), dicha organización territorial se ha intentado representar en la Figura 3.14.

Los *xukurikate* adquieren jerarquía y renombre a partir del número de peregrinaciones que realicen y cargos que ostente en su comunidad, el principal es el *Tatuwani* o gobernador tradicional, quien decide respecto a los temas administrativos y jurídicos de la comunidad, su cargo civil dura

un año y reside en San Andrés. Después le sigue el Gobernador segundo que suple al *Tatuwani* en caso de ausencia y al igual que el primero su cargo dura un año; después le sigue el alcalde, quien dicta las sentencias; luego está el alguacil que se encarga de llevar el orden o encarcelar a quien lo merezca; también está el capitán de los *Tupiritsixi* (policías), auxiliado por el sargento; y, el cargo de Comisario o *Kumitsariyu* que representa a los *xukurikate* uno por cada una de las localidades de mayor importancia. En correspondencia con la jerarquía del *xukurikate*, el concejo de ancianos (*kawiterutsiri*) le permitirá la invitación de mestizos a las peregrinación, así como a las fiestas realizadas en los *tukipa*, lo cual representa una entrada económica que los ayuda con los gastos de cada celebración.

De esta manera la comunidad de *Tateikie* se encuentra integrada por un *tukipa* central y siete *tukipa* periféricos (Figura 3.15), de los cuales se desprende una gran diversidad de anexos *tuki* y *xiriki* y de estos a su vez, ranchos y rancherías dispersas por toda la Sierra. El *tukipa* central recibe el nombre de *Tunuwame*, se encuentra en la localidad de San Andrés Cohamiata y funciona como cabecera cívico-administrativa, aunque, como tal, no ejerce control territorial, aunque si una jerarquía simbólica sobre los otros *tukipa*. Medina Miranda (2020b) asegura que no es comunal y en él, solo se reúne “la extensa familia Carrillo y sus afines. Las personas sin lazos de filiación o afinidad con ellos no pueden ocupar un cargo en ese centro ceremonial conocido también como *Tunuwametiã*” (Medina Miranda, 2020b, p. 155).

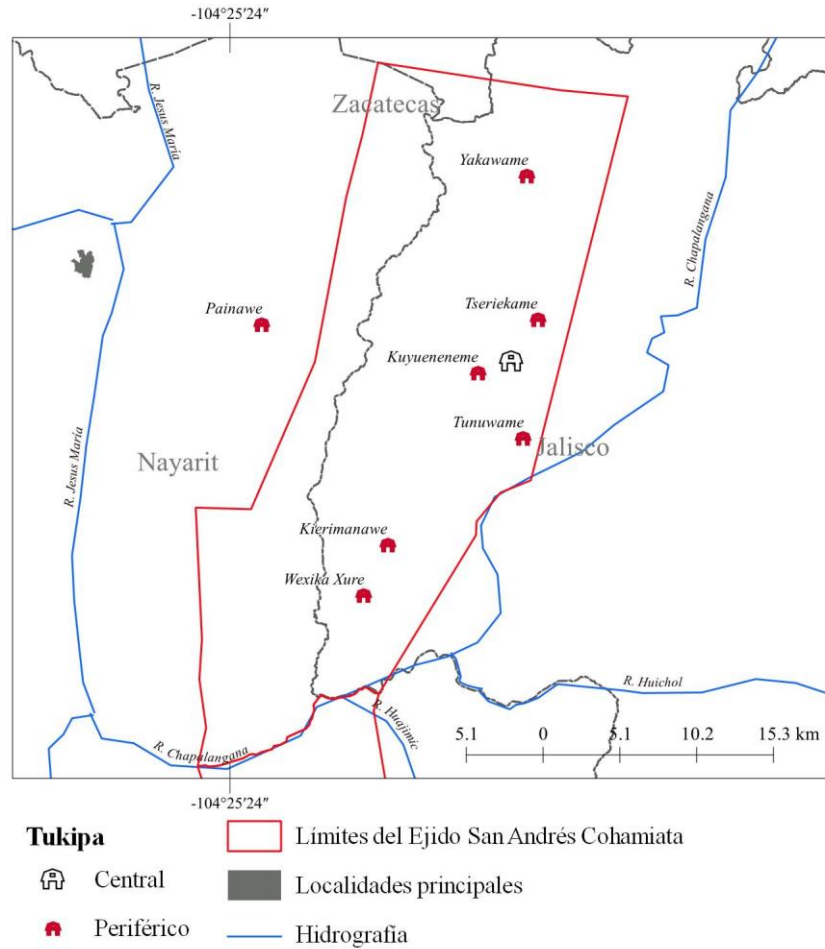


Figura 3.15. Distribución de los *tukipa* centrales en el ejido San Andrés. *Nota:* La figura muestra la estructura territorial *wixarika*. *Fuente:* elaborado con base en Gutiérrez del Ángel, 2002; Medina Miranda, 2020a.

De los siete *tukipa* periféricos, el primero se llama *Nete+kari Tunuwame* y está situado en la localidad *Maramánawe* o Las Pitayas, *Nete+kari* significa abuelo o cantador central, por lo que representa a *Tatewari* quien es el primer cantador y Nuestro Abuelo el Fuego según la mitología, por lo que el *xukurikate* de este *tukipa* posee la capacidad de comunicarse con distintos ancestros que se congregan durante los rituales en el fuego central (Gutiérrez del Ángel, 2002), se encuentra a 5.6 km al suroeste de la cabecera de la cual lleva su segundo nombre, en el lugar existen pocas casas y en la imagen de satélite solo se observa el *tuki* y los *xirikite*. Al parecer este *tukipa* fue antes que el de *Tunuwame*, aunque ambos están asociados con el Abuelo Fuego por lo que algunos

consideran es el mismo *tukipa* (Gutiérrez del Ángel, 2002) y al parecer este anteriormente fue el *tukipa* central.

El segundo es *Kuyueneneme* o “lugar de lluvias” ubicado en la localidad Las Guayabas o *Temoliquita* que significa “donde las flores están en botón” (Lumholtz, 1904), se localiza 2.3 km al oeste de San Andrés y a 1250 msnm, por lo que se desciende por una barranca para llegar a él, su nombre se le atribuye a una deidad relacionada con el agua y a los *mará'akame* de este *tukipa* se les atribuye el poder de hacer llover. El tercero es el de *Turamukame Kierimanawe* o el “lugar donde nace el *kieri*”, un árbol que, según información personal otorga poderes de hechicería a los *mará'akame*, la localidad se llama en español San Miguel y se encuentra a 15.4 km al suroeste de la cabecera a 1570 msnm, el *kieri*, pertenece al mundo del abajo, de la oscuridad y la locura.

El cuarto es el de *Painawe* ubicado en *Karawariya*, Santa Bárbara, municipio de El Nayar en Nayarit, anteriormente era de Jalisco y pertenecía a San Andrés, pero con la resolución presidencial de 1965 quedó fuera del polígono y pasó a formar parte de Nayarit, lo que aumentó la invasión de terrenos por parte de los mestizos y los conflictos territoriales. Se localiza a 17 km en línea recta hacia el oeste de San Andrés y, también, es conocido con el nombre de *Tatutsi Witse Teiwari*, nuestro ancestro el “Halcón Vecino” (Medina Miranda, 2020a, p. 176) y es uno de los de mayor importancia por pertenecer a los cinco templos originarios, se dice que es la deidad que se manifestó en la vara de mando del *tsaraketi* o sargento de San Andrés.

El quinto está en *Yakawame* o donde nació “Nuestra Madre el Águila” en San José o *Hayukarita* -también *Haiocalita*- o “en donde hay fuentes” (Lumholtz, 1904, p. 28)-, situada a 13.5 km al norte de San Andrés, el ancestro del *tukipa* es *Wexika* el “águila” (McIntosh y Grimes, 1954), también relacionada con el “Padre Sol”. El sexto corresponde al de *Tseriekame* o “el del

lado derecho” (Liffman, 2012, p. 275) o “nuestro hermano el cantador del norte” (Gutiérrez del Ángel, 2002, p. 79), también llamado *Maxakuari* o *Maxakwaxi* “Cola de Venado” un antepasado primordial de los *wixaritari*, se localiza en Cohamiata a 3.4 km hacia el noreste de San Andrés, para llegar, se debe cruzar una barranca de unos 200 metros de profundidad. El séptimo *tukipa* periférico corresponde a la localidad de Tierras Blancas *Huaistita* a quien Gutiérrez del Ángel (2010, p. 79) no identifica su nombre en *wixarika*, sin embargo, a partir de la información recopilada en campo se ha identificado que corresponde al “águila roja” o *Wexik+a xure*:

Hay bastantes personas, lo que es *Wexika* pero son familias de Cohamiata, son familias de Las Guayabas, son familias de San Andrés de *Tunuwame*, son mezclados, otra familia es de San José, así estamos mezclados entre todos, cuando hay fiesta de *Tunuwame* tenemos que estar presentes allá nosotros (de San Andrés), luego cuando está ahí la fiesta del *Tseriakame* los de San Andrés se tiene que venir a dejar las ofrendas en Cohamiata, es que estamos así, como de cuenta, somos cuatro familias, los de *Tunuwame*, los de *Kuyuaneneme*, los de *Wexika* y *Tseriakame*,

También son cuatro centros ceremoniales, *Kuyuaneneme*, *Tunuwame*, *Wexika* y *Tseriakame*, son cuatro centros ceremoniales, pero son familias de *Tseriakame*, familias de *Tunuwame*, familias de San José, familias de las Guayabas, así estamos, haz de cuenta vamos girando, todos giramos para otra parte. Luego está ahí otro que se llama el águila roja *Wexika xure*, hay otro centro ceremonial que se llama *Kieriteiwa*, hay otro se llama *Tunurukame* estamos en un mismo, haz de cuenta una misma familia son algunas partes de allá, algunas partes de acá, como que ya se están mezclando de allá y de acá. (Ascensión López, 2021)

En la organización de los *tukipa*, existe una interesante dinámica social marcada por la presencia de los *xirikite* dispersos por toda la región. Algunos, aunque estén en condiciones precarias tienen un significado simbólico de gran relevancia, ya que representan a distintas deidades y a los miembros de sus respectivas familias. Cada *xirikite* funge como el hogar de un ancestro que está estrechamente ligado a una gran familia mitológica y a un hermano mayor

personificado por el *tukipa*, una figura destacada dentro de la comunidad y aunque las relaciones entre los miembros de los *tukipa* pueden ser tanto consanguíneas como no, lo primordial es que todos ellos se consideren parientes del ancestro mítico representado por el *tukipa*. Esto establece un fuerte vínculo entre los distintos *xirikite*, y durante las festividades, estas conexiones familiares cobran especial relevancia cuando los *xirikite* reciben la visita de todos sus familiares, lo que los llena de personas y energía.

Los adoratorios *xirikite* se erigen como símbolos de estas relaciones familiares profundamente arraigadas, mientras que los *tukipa*, por su parte, representan relaciones más complejas y abarcan diversos aspectos como lo económico, político, administrativo y la organización territorial. Es decir, los *tukipa* ejercen un rol fundamental en la estructura social y organizativa de la comunidad. En resumen, los *xirikite* y los *tukipa* están estrechamente entrelazados, ya que los primeros representan el arraigo familiar y los lazos ancestrales, mientras que los segundos encarnan aspectos más amplios de la vida social, económica y política. Esta combinación de elementos forma una rica tradición cultural que perdura en el tiempo y define la identidad de la comunidad *wixarika*.

3.3. La apropiación simbólico-cultural del espacio geográfico por los *wixaritari*

La apropiación como concepto en el ámbito de la Geografía se utiliza para referirse a la acción en la que uno o un grupo de individuos ejerce su poder y control sobre un espacio geográfico (llámese lugar, región o territorio); su estudio comienza en la década de los setenta del siglo pasado principalmente en el campo de la Psicología social y la Psicología ambiental en términos de conducta territorial, apego al lugar (*place-attachment*) y personalización del territorio. Enric Pol (1996) psicólogo y catedrático de la Universidad de Barcelona, distinguió dos líneas de

investigación que estudian la apropiación del espacio, por un lado, la angloamericana de corte positivista que centró sus estudios en la influencia de los espacios públicos sobre los individuos y sus conductas. Por otro, la perspectiva fenomenológica y de influencia marxista que considera a la cultura una variable fundamental en el desarrollo de la humanidad, dado que, los individuos pueden hacer suyo el conocimiento colectivo a través de las prácticas culturales de un determinado grupo social, lo cual, decodifica la realidad como “construcción sociohistórica” y se apoya “en la idea de que la praxis humana es a la vez instrumental y social, y que de su interiorización surge la conciencia.” (Vidal y Pol, 2005, p. 282).

Uno de los primeros geógrafos en hablar de la apropiación fue Henry Lefebvre (2013[1974]) quien desde una postura crítica identificó en Marx a la apropiación como posesión de la naturaleza y proceso histórico: “Podemos decir que el grupo se apropia de un espacio natural modificado para servir a sus necesidades y posibilidades [...]El tiempo desempeña un papel importante en este proceso y la apropiación no puede llegar a comprenderse sin el influjo del tiempo, sin los ritmos de la vida” (Lefebvre, 2013[1974], p. 213-215). Para Lefebvre, el espacio es producido a partir de la vinculación de lo abstracto con lo concreto y lo natural con lo social, es por ello que menciona que cada sociedad produce su propio espacio geográfico mediante la interacción de elementos físicos, mentales y de representación espacial, estos últimos contemplan las conductas espaciales, pues estas y las necesidades humanas, determinan los cambios en el espacio el cual es apropiado y dominado de forma pasiva y lenta por quienes lo habitan y de forma rápida y violenta por las clases dominantes que consideran al espacio como algo posible de ser poseído, controlado y despojado (De Nova, 2017).

De este modo, la apropiación se desarrolla en tres niveles, el primero corresponde a la vida en colectividad ligada a un espacio; el segundo es el individual dentro de una colectividad cultural

y el tercero, es el individual como sujeto fuera de una colectividad cultural que ocupa el mismo espacio como el extranjero que en un principio carece de apropiación cultural y espacial, no obstante y posterior a su identificación con la colectividad cultural y/o con el espacio geográfico habitado por la colectividad puede después de un tiempo o no aceptarlo y volverlo parte de ella o bien, continuar en la exclusión, no obstante, el sentimiento de pertenencia al espacio habitado por parte del extranjero puede desarrollarse e incluso fortalecerse (Vidal y Pol, 2005).

En la apropiación interviene la acción-transformación originada en el reconocimiento del espacio inmediato dentro de un territorio y la identificación simbólica del individuo respecto a ese territorio; en la primera la apropiación responde a la explotación y uso de los recursos naturales y el territorio como fuente de estos, mientras que, “en la identificación simbólica se vinculan los procesos afectivos, cognitivos e interactivos” (Vidal y Pol, 2005, p. 283) que influyen en la transformación del espacio geográfico causada por un individuo, grupo o sociedad desde el ámbito de la vida cotidiana donde por medio del reconocimiento de espacios como propios se logra el posicionamiento del ser en el mundo (el ser ahí o *Dasein* heideggeriano) y el espacio se transforma en un lugar significativo a partir de la experiencia y la vivencia:

La apropiación no es solo un proceso de la persona hacia el espacio, sino que lo es también del espacio hacia la persona. Nos apropiamos del espacio, pero el espacio se apropia de nosotros. Del mismo modo que hemos transformado el espacio a nuestra imagen y refleja nuestra identidad y estilo de vida, esta misma organización del espacio nos liga a nuestras formas de ser y de hacer. (Pol, 1996, p. 5)

El individuo, entonces, proyecta su personalidad en el espacio o cosa apropiada, a la vez que, el espacio -o lo apropiado- se proyecta en el individuo y dicha proyección aumenta y se consolida a través el tiempo -similar a la topofilia-, favoreciendo el afianzamiento del sentimiento de pertenencia (*place-attachment*) hacia un espacio por medio de la asignación de símbolos y

significados que reflejan las formas de vida de quienes lo habitan a pesar de las diferencias culturales que se puedan presentar durante el proceso de apropiación (Pol, 1996). De tal manera, la vinculación entre personas, espacio y tiempo crea símbolos y significados expresados dialécticamente en las interacciones culturales de los individuos con los lugares.

La apropiación es entendida como un mecanismo básico del desarrollo humano, por el que la persona se “apropia” de la experiencia generalizada del ser humano, lo que se concreta en los significados de la “realidad”. Este énfasis en la “construcción sociohistórica” de la realidad, en lo intersíquico para explicar lo intrapsíquico, se apoya en la idea de que la praxis humana es a la vez instrumental y social, y que de su interiorización surge la conciencia. (Vidal y Pol, 2005, p. 282).

La apropiación del espacio por tanto es un proceso cognitivo y vivencial vinculado a partir de conductas espaciales del tipo utilitario-funcional (acción-transformación) y simbólico-culturales (identificación simbólica) a través del tiempo. El espacio es apropiado para preservar la existencia del individuo o los grupos humanos en el mundo, por lo que un espacio determinado puede llegar a desarrollar un cierto valor simbólico e involucrar relaciones de poder y control a partir de la institucionalización de significados comunes y generalizados, así como de exigencias o necesidades de los lugares (De Nova, 2017). En el caso de las sociedades indígenas, después de lo investigado hasta el momento, al parecer surge de un proceso de reciprocidad identitaria entre los lugares y las personas, que a su vez determina las creencias y las prácticas culturales a llevarse a cabo ellos, considerados centros de ese proceso identitario y de apropiación simbólica del territorio heredada por los ancestros o antepasados que a su vez juegan un papel determinante en

cuanto al culto que se les tenga a los mismos como proceso de apropiación colectiva e histórica de interacción entre las personas y los lugares³⁸.

Así, el espacio se interpreta y categoriza a partir de símbolos en paisajes naturales que cuando son reconocidos representan lo vivido y percibido a través del tiempo por un determinado grupo humano y por consiguiente es institucionalizado y apropiado. En los grupos indígenas el paisaje tiene una gran carga espiritual, algunos lugares representan la impronta de los ancestros que en su conjunto integran los etnoterritorios y materializan la historia de una sociedad en el espacio (Barabas, 2004b; De Nova, 2017).

Las actividades o acciones de los individuos, los grupos y las sociedades humanas a través del tiempo ocurren en -y por consiguiente transforman- el espacio geográfico, dejando su impronta en el paisaje -natural u antrópico- que puede institucionalizarse como geosímbolo. La acción influye directamente en los procesos cognitivos y afectivos de las personas hacia el espacio inmediato, caminar o recorrer un espacio es conocerlo y lo que se conoce importa, “las acciones dotan al espacio de significado individual y social, a través de los procesos de interacción” (Vidal y Pol, 2005, p. 283). La significación del espacio geográfico resulta de la acción, la percepción y las cualidades físicas de éste. Para que un espacio sea significativo y se convierta en lugar la persona tiene que vivirlo y experimentarlo en cuanto a sus cualidades o características fisiográficas y biológicas. En la identificación simbólica, los individuos y los grupos humanos se reconocen en el paisaje y “mediante procesos de categorización del yo [...], las personas y los grupos se auto

³⁸ La mezcla del “tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar” (Barabas, 2004b: p. 149)

atribuyen las cualidades del entorno como definitorias de su identidad” (Pol, 1996, p. 12), favorece el desarrollo de comportamientos y acciones conscientes en la transformación del espacio cercano:

Entendido de esta forma, el entorno “apropiado” deviene y desarrolla un papel fundamental en los procesos cognitivos (conocimiento, categorización, orientación, etc.), afectivos (atracción del lugar, autoestima, etc.), de identidad y relacionales (implicación y corresponsabilización). Es decir, el entorno explica dimensiones del comportamiento más allá de lo que es meramente funcional. (Vidal y Pol, 2005, p. 284).

¿Qué papel juega entonces el simbolismo en la apropiación del territorio? La apropiación del espacio es un proceso complejo originado a partir de las interacciones entre las personas y los lugares desde la percepción individual y carga o asignación de significados a un espacio determinado. Para Vidal y Pol (2005, p. 284), la apropiación es un concepto “subsidiario” de la territorialidad. *[donde]* “La identificación simbólica se vincula con procesos afectivos, cognitivos e interactivos”, procesos que explican la generación de vínculos entre las personas y los lugares, ya sea como centros de significado existencial (*axis mundi*) para un individuo, un grupo o varios grupos culturales, y/o como geosímbolo identitario y/o centro de apego socio territorial ya sea porque produce sentimientos de seguridad, tranquilidad, calma e identidad u otros de carácter positivo contrarios a aquellos que pueden identificarse como negativos asociados a sentimientos de peligro, miedo, angustia, inseguridad, entre otros. Esto, permite la clasificación de lugares en correspondencia con el tipo de percepción y comportamiento socioespacial: 1) Lugares de significación existencial colectiva; 2) Lugares de referencia identitaria y espacial; y, 3) Lugares de apego emocional individual.

Los *lugares de significación existencial colectiva* destacan por sus características naturales y ubicación espacial asociadas al significado simbólico por la ocurrencia de algún evento relacionado con lo sagrado, así, si es una montaña el significado difiere para un grupo humano de

otro por la ubicación espacial, si unos viven del lado oeste puede estar asociado al nacimiento del Sol y por el contrario, si se ubica del lado este la montaña puede asociarse con el ocaso y la muerte, el significado se corresponde con la cosmogonía y esta a su vez con la percepción que se tenga del espacio y la experiencia cultural a través de la *hierofanía* (Eliade, 1981), ésta, como expresión de lo sacro y/o de la creación del mundo donde los sucesos de significación existencial clasifican el territorio y lo organizan como un sistema de señales utilizadas para recordar su configuración (Barabas, 2004a). De esta manera, el espacio adquiere marcas significativas para quienes lo habitan o lo utilizan para satisfacer sus necesidades materiales y/o simbólicas, refiere a lugares donde los significados se concentran para establecer fronteras comunales y/o étnicas ya que el significado sacro puede persistir a través del tiempo y constituirse en geosímbolos diferenciables del espacio global que los rodea y a su vez representan (Barabas, 2004a, p. 152).

En los *lugares de referencia identitaria y espacial* la asignación de significados a espacios como las montañas se les asocia al Sol, al conocimiento y a la claridad del pensamiento; el mar se asocia a lo femenino y, en general los cuerpos de agua con la fertilidad, el nacimiento y la vida que en conjunto representan figuras arquetípicas que surge de la relación con el medio, por lo que la significación espacial depende en gran medida de la cosmovisión del grupo humano que lo habite, pues mientras que para unos un determinado lugar sea o represente el origen y centro del mundo, para otros, podrá solo tener un significado de aprovechamiento de recursos, en cambio sí, ocurre lo primero el espacio -lugar- se convierte en un elemento de referencia identitaria impreso en el paisaje que pueden representar un elemento de cohesión socio-cultural y, convertirse en lugares de reconocimiento territorial y de ubicación de las personas respecto a su entorno o de lugares específicos, incluso, se pueden convertir en iconos representativos de un territorio por medio de la sinécdoque.

Los *lugares de apego emocional individual* refieren a aquellos lugares del entorno cercano que proporcionan el sentimiento de protección y seguridad o sus contrarios; en estos, destacan la casa, el barrio donde se vivió la infancia o en el caso de los *wixaritari* los centros ceremoniales. El simbolismo en la apropiación del espacio considera las interacciones de las personas con los lugares en el ámbito psicosocial, determinante en la inclusión o exclusión de personas o grupos en dicha apropiación; un espacio simbólico puede ser percibido por una o un grupo de personas como sagrado en el sentido de las figuras arquetípicas de los mitos fundacionales, cuando un espacio geográfico se carga de significado y se percibe como propio se convierte en lugar (Vidal y Pol, 2005), el significado del espacio se deriva por lo tanto, de la vivencia personal individual o de la vivencia personal en colectividad del lugar, la concepción del lugar surge de la experiencia emocional resultante de la actividad realizada en el lugar, por consiguiente, en la formación de una identidad interviene la identificación dialéctica del yo con el entorno inmediato siempre cambiante y presente.

3.3.1. La experiencia cultural del espacio: el espacio vivido y el culto a los ancestros

El estudio del lugar parte del concepto de espacio vivido como experiencia cultural y la fuerza del aquí presente según la percepción que se tenga de dicho espacio determinada por el discurso ideológico del grupo cultural al que se pertenezca vinculado con el *allá* lejano, desconocido y en ocasiones mítico y/o simbólico. El apego al lugar inicia en el aquí y se proyecta hacia el allá lejano, transita “desde el lugar o espacio vivido hasta el espacio abstracto o desconocido” (Gómez Rojas, 2001, p. 120), en el aquí ocurren las vivencias cotidianas en un dinamismo continuo imbricado en el espacio lejano y posible de conocer, con la extensión de la superficie, como variable mediadora en la definición de espacios de mayores áreas, tales como regiones o territorios, el conjunto de

lugares crea paisajes y su homogeneidad cultural, natural, económica o política configuran las regiones.

El “aquí” se manifiesta exclusivamente a partir de la vivencia significativa percibida de manera consciente, muestra la diferenciación “entre el espacio cósmico y el espacio vivido: en esa diferencia entre un espacio cualitativo y un espacio cuantitativo, o, para decirlo sintéticamente, entre un espacio sin aquí y un espacio con aquí” (Gómez Rojas, 2001, p. 121). El espacio sin aquí es solo una extensión territorial, mientras el espacio con aquí sintetiza las vivencias: “es en la más insignificante de las extensiones, en términos cuantitativos, donde brota la cuestión misma del sentido del espacio, en el centro del aquí presente” (Gómez Rojas, 2001, p. 121). Así, el espacio vivido es immortalizado mediante la comunicación oral, desde el principio de los tiempos y hasta nuestros días la narración descriptiva de los lugares a partir de la experiencia vivida en ellos y durante el recorrido para llegar, construye socialmente la realidad y la modela a partir de la memoria colectiva comprendida como un conjunto de significados compartidos que le asignan una identidad y un significado al lugar (Vidal y Pol, 2005).

De tal manera, la relación entre individuo-sociedad y tiempo-espacio se puede leer desde dos perspectivas: la primera, a partir de la forma en que una persona se posiciona en el aquí y, la segunda, mediante el posicionamiento del allá como una extensión del aquí en un espacio geográfico modelado, estructurado, comprendido y, por tanto apropiado, mediante la identificación con los lugares y las experiencias en los mismos, la identificación ideológica o cultural y las actividades realizadas en ellos (Vidal y Pol, 2005). La identidad de un lugar está determinada por la experiencia y la percepción del individuo, cada percepción difiere entre sí y de manera inconsciente cada individuo a partir de sus prácticas culturales le asigna un significado personal, en el cual, dichos significados o identidades se combinan de manera subjetiva para formar una

identidad en común, siendo las experiencias en los lugares y con los lugares la característica básica de la influencia de ésta en los mismos: “Identity is a basic feature of our experiences of places which both influences and is influenced by those experiences.” (Relph, 1976, p. 45); por ende, el número de identidades de un lugar depende del número de personas que lo perciben desde su vivencia en ese lugar. Se involucra el reconocimiento de las similitudes y disimilitudes entre los lugares, así como las igualdades y diferencias en esas disimilitudes y similitudes.

La identidad entonces influye y se ve influenciada por la que posea el individuo o los individuos con los lugares, ya sea como habitante de estos o como visitante de ellos: “What is involved is not merely the recognition of differences and of sameness’s between places -but also the identity that a person or group has with that place, in particular whether they are experiencing it as an insider or as an outsider” (Relph, 1976, p. 45). La identidad puede sufrir cambios profundos en sus componentes básicos, no obstante, el espíritu del lugar puede persistir en el tiempo similar a lo que ocurre con el paisaje:

There is another important aspect or dimension of identity that is less tangible than these components and dialectics, yet serves to link and embrace them. This is the attribute of identity that has been variously termed ‘spirit of place’, ‘sense of place’ or ‘genius of place’ (*genius loci*) -all terms which refer to character or personality. Obviously the spirit of a place involves topography and appearance, economic functions and social activities, and particular significance deriving from past events and present situations- but it differs from the simple summation of these. Spirit of place can persist in spite of profound changes in the basic components of identity. (Relph, 1976, p. 48).

El significado de los lugares tiene su origen en el aspecto físico, las actividades realizadas y el simbolismo dado de la intención de las personas y experiencias en ellos, por lo que el significado es cambiante y transferible. Estos elementos de la identidad del lugar -paisaje,

actividad y simbolismo- pueden explicarse de manera entrelazada a partir de la descripción de nuestras experiencias e identificarse para subdividir los lugares dentro de un territorio o una región. Uno de los principales aspectos subjetivos de la identidad de los lugares es el denominado “espíritu del lugar”, “sentido del lugar” o “genio del lugar” (*genius loci*) (Relph, 1976)³⁹, para el caso de los *wixaritari* “ancestros” o “dueños del lugar” que, acorde a sus características físicas, las actividades rituales realizadas en ellos y el simbolismo impreso en el paisaje constituyen la identidad del lugar.

Así, el extremo oeste del mundo *wixarika* es el lugar donde se ubica el océano, pero, además, también, significa el lugar donde se transita hacia la inmensidad del mismo y por tanto hacia lo desconocido donde reina la oscuridad, se identifica con el color negro y el “Lugar de la medianoche” (*T+karita*) del año solar, representa el abajo y el lugar de los muertos porque ahí habita *Takutsi Nakawe* “la abuela crecimiento” que a su vez es el océano que se lanza desde el origen de los tiempos contra la roca *Waxiwe* para convertirse en lluvia al mismo tiempo que se convierte en roca y ésta a su vez en el mar (Neurath, s/f). Su relación con la temporada de lluvias se expresa en los rituales realizados ahí para el pedimiento de esta y la fertilidad del suelo. El espíritu de los lugares se expresa en el paisaje, similar al espíritu y la apariencia de las personas

³⁹ There is another important aspect or dimension of identity that is less tangible than these components and dialectics, yet serves to link and embrace them. This is the attribute of identity that has been variously termed ‘spirit of place’, ‘sense of place’ or ‘genius of place’ (*genius loci*) -all terms which refer to character or personality. Obviously the spirit of a place involves topography and appearance, economic functions and social activities, and particular significance deriving from past events and present situations- but it differs from the simple summation of these. Spirit of place can persist in spite of profound changes in the basic components of identity. (Relph, 1976, p. 48).

que se mantienen desde la niñez hasta la vejez, así es el espíritu de los lugares⁴⁰, como una impronta permanece a pesar de los cambios, el espíritu de un lugar reside en su paisaje el cual persiste a través del tiempo.

3.3.2. El paisaje ritual del etnoterritorio *wixarika*

Ya se ha mencionado que los escasos estudios antropológicos que han abordado el paisaje ritual lo han definido como una red de lugares de culto, donde se realizan ceremonias de manera periódica (Broda, 2019). Dichas ceremonias transforman el paisaje y entre más ceremonias se realicen a lo largo del tiempo, la transformación del paisaje natural a un paisaje ritual se consolida (Broda, 2001, p. s/p). El culto a los lugares naturales tiene su origen en la época prehispánica; en ese tiempo, el conocimiento detallado del medio, la capacidad de lectura del paisaje para la predicción de fenómenos atmosféricos y el conocimiento de rutas y caminos a través del territorio para llegar a los lugares sagrados, le asignaba cierta jerarquía a las personas con ese conocimiento, aunado a la capacidad onírica de comunicación con los ancestros y de curación; asimismo, les posicionaba en un nivel de mayor jerarquía en cuanto a respeto y reconocimiento, primero por la familia genealógica, luego por los demás miembros del *tukipa* y de otros *tukipa*, incluso pueden ser del tipo central.

⁴⁰ Para los wixaritari algunos de sus lugares sagrados han sido alterados por la urbanización, no obstante mantienen su carácter sagrado, ejemplo de esto, se puede observar en Xapawiyeme en la isla Los Alacranes en Chapala, Jalisco donde a un lado del sitio ceremonial opera un restaurante-bar que recibe entre turistas y peregrinos en tiempo de actividad ritual; otro ejemplo, es Makuipa o Tercera Puerta de la peregrinación a Wirikuta ubicada frente a la central camionera de Zacatecas (Liffman, 2012), no obstante a pesar de que la urbanización ha modificado el paisaje, aún conserva su carácter sagrado.

Estas personas respetadas entre la comunidad son los *mara'akame* -ahora son llamados chamanes o curanderos-, antes de la llegada de los españoles vivían en los lugares de culto, tal como ahora viven en los *xirikite* los responsables de los cargos y se acudía a ellos cuando algún miembro de la comunidad necesitaba algo como curarse de alguna enfermedad, pedir por la lluvia o cumplir el costumbre. Incluso hay lugares que representan la curación o respuesta para distintas enfermedades y los enfermos con el *mara'akame* tiene que ir a ellos para curar el mal o problema específico. Por lo que, viajar a los lugares sagrados se realiza de manera individual o de manera colectiva; cuando es de forma individual casi siempre es para pedir por alguna enfermedad o problema personal y cuando es de manera colectiva, se recrea el mito fundacional y el reencuentro con el lugar donde se originó todo, convertirse en peregrino es transitar de lo conocido a lo desconocido.

Las peregrinaciones son procesos rituales de pasaje, en los que pueden detectarse fases de separación (la salida de la comunidad propia), liminares o liminoides (el camino y la preparación progresiva para lo sagrado) que conducen al nuevo estatus que el peregrino -o el grupo- obtiene cuando llega al santuario y se impregna de sacralidad, y de reagregación cuando regresa y es recibido por su comunidad. (Barabas, 2008, p. 136)

Alicia Barabas (2008) les llama “redes de itinerancia ritual” a las rutas sagradas por donde transitan los peregrinos de manera cíclica y establecen la estructura y dinámica de las peregrinaciones lo cual forma una red de lugares sagrados que por sus características naturales y culturales integran áreas y éstas a su vez configuran territorios simbólicos o etnoterritorios:

Al identificar centros, fronteras y redes allí donde los santuarios, los mitos y los rituales nos los señalan, podemos trazar mapas de la geografía simbólica de los etnoterritorios. Aun cuando la construcción de la territorialidad es un proceso dinámico, los lugares sagrados emblemáticos muestran una gran profundidad temporal y constituyen fenómenos-guía para la delimitación de los espacios culturalmente significativos, que son los de la memoria y del paisaje vivido. (Barabas, 2008, p. 136)

Estas rutas o caminos han cambiado a lo largo del tiempo, la llegada de la terracería modificó el paisaje y a diferencia de las largas caminatas que realizaban los *wixaritari* de hace 70 años y que duraban hasta 28 días para llegar por ejemplo a *Wirikuta* y 28 días para regresar a sus comunidades. Las peregrinaciones en la actualidad duran pocos días y se realizan en diversos medios de transporte, desde autobuses facilitados por las autoridades gubernamentales de Jalisco, Nayarit o Zacatecas, en camionetas rentadas o de los *wixaritari*, en transporte público o en vehículos particulares de mestizos que los acompañan como es el caso de quien escribe. En la actualidad a diferencia del mes que se hacían a *Wirikuta* o a *Haramara*, ahora se llevan entre cinco a siete días, no obstante, la esencia de las peregrinaciones a los lugares sagrados con paisajes diversos y características particulares aún perdura.

3.4. El ciclo ritual y las peregrinaciones a los lugares sagrados en el contexto actual

Para cumplir con el ciclo ritual y agrícola los grupos de jicareros de los *tukipa* de la comunidad *wixarika* de San Andrés Cohamiata peregrinan a sus lugares sagrados como parte de lo que ellos llaman “el costumbre”, dichas peregrinaciones recrean el mito fundacional y quienes las realizan se transforman en los ancestros que hicieron la primera peregrinación desde *Haramara* en San Blas, Nayarit hacia *Xapawiyeme* en Chapala, Jalisco, luego hacia el desierto de *Wirikuta* en San Luis Potosí y después hacia el Cerro Gordo a *Hauxa Manaka* en Durango para cazar al venado⁴¹ y regresar a sus comunidades. En la actualidad las peregrinaciones se han abreviado y según las

⁴¹ El simbolismo de la cacería de venado, más allá de una habilidad física, es un acto de conocimiento y concentración en el cual se manifiesta la magia. “Tratándose de una actividad que requiere la capacidad de comunicación con los dioses, la cacería es una de las vías de aprendizaje para el chamanismo” (Neurath, 2008, p 260).

posibilidades del grupo de jicareros que integran el patio familiar⁴² se realizan, por lo general a bordo de vehículos particulares, camionetas o camiones e incluso en transporte público dependiendo del número de asistentes.

La participación en dichas actividades de los patios comunales depende del patio familiar (*xirikite*) al que se pertenezca, que a su vez depende del parentesco, un hombre o mujer *wixarika* puede pertenecer al patio ritual de los padres, pero también al de los padres del esposo o de la esposa según sea el caso y por consiguiente ser designado con algún cargo tanto en uno como en otro y en ambos tienen que cumplir con sus obligaciones, así, entre más grande sea la descendencia, más personas acuden a visitar al representante de la deidad del *xirikite* (Medina Miranda, 2020a; Liffman, 2012). Estos lazos representan la unión ritual entre los *tukipa* mediante las líneas imaginarias conocidas como *nanayari*, que convergen en los *tuki* alrededor de los cuales se construyen las casas, primero de los hijos y luego los de los nietos, bisnietos, tataranietos y así sucesivamente de forma jerárquica, de esta manera, las casas de los familiares se encuentran unidas al *tuki* y éstos con los lugares sagrados ubicados en los extremos del mundo *wixarika* y al igual que en los *tuki* de las comunidades, en los lugares sagrados hay *tuki* construidos en representación de la casa del ancestro o deidad que habita en ese lugar.

Las peregrinaciones a los lugares sagrados tienen como principal objetivo visitar al ancestro dueño del lugar, dejarle alimento y objetos que necesita para que continúe haciendo su trabajo de mantener el equilibrio en el mundo, la salud y el bienestar de las personas, por

⁴² Dentro de la comunidad existen patios rituales divididos en familiares y comunales, los primeros corresponden a los *Xirikite* y los segundos a los *Tukipa*, los primeros integran a los segundos y tanto en los familiares como en los comunales se realizan las festividades religiosas.

consiguiente, suponer que en tiempos antiguos en los lugares habitaran los *tunuwi'iyari* o *mara'akame* (también llamados cantadores), quienes poseen el poder de curar, controlar el tiempo atmosférico, del ensoñamiento o la hechicería. En el mundo *wixarika* las enfermedades se corresponden con lugares y por ello las personas enfermas debe ir a dejar ofrendas en ellos, sin embargo, de manera genérica toda enfermedad se asocia con el abajo ubicado al oeste en *Haramara* donde se encuentra *T+kari Nawakame* (Bonfiglioli y Gutiérrez del Ángel, 2012, p. 198):

A cada enfermedad le corresponde un lugar geográfico al que los dolientes van a dejar ofrendas; empero, todos estos males se asocian con la parte baja del universo y, en términos generales, con la diosa *Nakawe*. El enfermo se percata de su padecimiento porque esta deidad se manifiesta en los sueños con la fisonomía de una mujer blanca y hermosa, “la bruja de la media noche que atrapa vidas, *T+kari Nawakame*”. La principal causa de la enfermedad se atribuye a una falta ética: no practicar *el costumbre*, es decir, no participar en los rituales del ciclo *neixa* con los grupos de jicareros (*xukurikate*) o peregrinos durante los años prescritos por la usanza huichola.

De tal manera, los *wixaritari* con alguna enfermedad tienen que peregrinar a San Blas para encontrar la salud, en el lugar habita *Takutzi Nakawe*, “Nuestra Abuela Crecimiento” (Gutiérrez del Ángel, 2012, p. 62) la principal deidad de la lluvia, la neblina, las heladas en general del agua, el ciclo hidrológico y el agrícola, principalmente en lo que refiere a la siembra del maíz realizada entre los meses de junio y julio dependiendo de la llegada de las lluvias que, de acuerdo con lo comentado por los *wixaritari* con quienes entable platica es en julio, de tal manera que, para la segunda semana del mes de octubre, se celebra el jiloteo con la fiesta del tambor *Tatei Neixa*. Esta ceremonia o danza, es de suma importancia porque simboliza el nacimiento de la flecha que comenzará su viaje hacia *Wirikuta* para cazar al venado y regresar ensangrentada y fertilizada al centro del coamil en el mes de mayo o junio según la llegada de la temporada de lluvias y los

dictámenes de los ancestros. El ciclo ritual y agrícola se corresponden y el desarrollo correcto de uno se refleja en el otro y, aunque cada comunidad establece las fechas para llevar a cabo sus festividades, la transición entre la temporada seca a húmeda y de la húmeda a la seca, es la pauta para la realización de las actividades.

Las actividades rituales se pueden distinguir entre aquellas con influencias cristianas heredadas por el colonialismo español y las de corte ritual de origen prehispánico relacionadas directamente con el crecimiento del maíz, aunque las primeras coinciden con las segundas. Las de influencia cristiana son la de San Juan Bautista celebrada durante la noche del 23 al 24 de junio que coincide con el solsticio de verano -momento en que el movimiento aparente del Sol comienza su desplazamiento hacia el sur-, la semana santa celebrada en marzo o abril según el calendario católico y el 12 de diciembre día de la Virgen de Guadalupe, además de la fiesta anual del municipio de Mezquitic.

Las actividades rituales de origen prehispánico relacionadas directamente con el crecimiento del maíz incluyen la *Mawarixa* o fiesta de la media noche, el *Tatei Neixa* o la fiesta de los primeros frutos en el mes de octubre, la fiesta de la cosecha en noviembre y la fiesta del peyote en junio. A partir de la investigación realizada en campo y de la información documentada se logró registrar las siguientes actividades:

Mes	Actividad ritual	Descripción
Enero	Año nuevo	Se realiza la ceremonia de año nuevo en los patios familiares (<i>Xirikite</i>).
	Cambio de varas	El 6 de enero se realiza la ceremonia del cambio de vara o de autoridades de gobierno tradicional, quienes dejan los cargos y entregan los bastones de mando a los elegidos como nuevas autoridades durante el <i>Tatei Neixa</i> quienes reciben diversos regalos de los salientes como <i>tesgüino</i> o <i>tejuino</i> , maíz, tortillas, comida, frutas y otros como refrescos o cervezas.

Febrero	Hacer <i>coamil</i>	Se refiere a la actividad de limpiar el terreno mediante la roza y tumba de vegetación donde se va a sembrar, en estas actividades participan todos los miembros de la familia y familias invitadas de la comunidad, asisten <i>mara'akame</i> para pedir por el bienestar del cultivo y una buena cosecha.
Marzo	Peregrinación a <i>Wirikuta</i>	En este mes, el grupo de jicareros designados durante el <i>Tatei Neixa</i> realizan la peregrinación anual al desierto de <i>Wirikuta</i> , donde el Sol renace de la noche invernal, por lo que, coincide con el equinoccio de primavera, asimismo, en el desierto se realiza la entrega de los mandos a las nuevas autoridades ante el ancestro mayor <i>Kauyumari</i> .
Abril	Semana santa	Su realización está determinada por el calendario católico, siendo esta celebración la de mayor sincretismo dentro de las comunidades <i>wixarika</i> .
	Peregrinación a <i>Teekata</i>	Posterior a la celebración de la semana santa, el grupo de jicareros que peregrinó al desierto, peregrina a <i>Teekata</i> a dejar ofrendas.
Mayo	Peregrinación a <i>Haramara-Xapawiyeme</i>	Se realiza la peregrinación a <i>Haramara</i> y <i>Xapawiyeme</i> para llevar el agua sagrada colectada de los manantiales en la peregrinación a <i>Wirikuta</i> , agradecer y pedir por la llegada de las lluvias a la Sierra.
Junio	<i>Hikuri Neixa</i>	Con esta ceremonia se da por concluida la temporada seca e inicia la temporada húmeda, en algunas comunidades coincide con el solsticio de verano, o bien, se realiza unos días antes o unos días después, -por lo regular es antes-, es la fiesta del peyote y en ella se comparte entre las familias el peyote colectado durante la peregrinación a <i>Wirikuta</i> , asimismo, se prepara el maíz que será sembrado, este, se riega con la sangre de un venado sacrificado.
Julio	Siembra del maíz	En este mes se realiza la siembra del maíz, mis informantes me comunicaron que se realiza a partir del 15 de julio. El día de la siembra hace un ritual que Torres (2000) describe a detalle: “consiste en que una pareja de niños lleva un chiquihuite cada uno, con maíz para hacer la siembra. En el centro se inicia sembrando la muchacha <i>Yoawime</i> : maíz azul. Después se siembran los demás colores a los distintos puntos cardinales del coamil: rojo, pinto, blanco, amarillo, entre otros”.
Agosto	Cuidado de la milpa (desarrollo vegetativo de la planta)	Las mujeres se mantienen al tanto del bienestar de las plantas, se realizan limpiezas comunitarias en el terreno sembrado, en esta etapa vegetativa de la planta dicen que es el venado en crecimiento, cuando el maíz saca sus dos hojas, dicen que son las orejas del venado.
Septiembre	Mawarixa	La fiesta de la lluvia o de la media noche, de igual forma, aunque cada <i>tukipa</i> la celebra en diferentes días, coincide con el equinoccio de otoño, se realiza con la intención de que las lluvias se mantengan y más aún si hubo canícula, aunque me comentaron que como se han retrasado las lluvias, la canícula también tarda más. En esta ceremonia se sacrifica un toro para regar con su sangre las ofrendas, en especial las jícaras votivas.
Octubre	<i>Tatei Neixa</i> (Jiloteo)	Es la fiesta del elote o de los primeros frutos recibidos gracias a la temporada de lluvias que llega a su fin, por lo que también se despiden de las lluvias y se les agradece, se realiza en los centros ceremoniales comunales y en los familiares. Asimismo, en esta ceremonia, se eligen a

		las nuevas autoridades que iniciarán en el mes de enero, así como a los grupos de peyoteros que irán a <i>Wirikuta</i> en representación de la flecha en nacimiento para cazar al venado y llevarlo de regreso a la comunidad y a sus casas.
Noviembre	Cosecha (Maíz grano)	Los elotes ya están maduros por lo que en este mes se realiza la cosecha.
Diciembre	Sin registros	Se prepara el cambio de mayordomos

Cuadro 3.2 Actividades rituales y agrícolas en el año. *Fuente:* elaborado con base en Torres, 2000 y trabajo de campo 2020 y 2022.

En este ciclo ritual, las peregrinaciones ocupan un lugar central y es de las actividades que representan un elevado gasto tanto económico como de esfuerzo físico, debido a las largas distancias que deben recorrerse para depositar las ofrendas, a continuación, se describen las peregrinaciones realizada por los *wixaritari* hacia *Wirikuta* en San Luis Potosí en el mes de marzo y, a las costas de San Blas en Nayarit y la isla Alacrán o de Los Alacranes en el lago de Chapala en Jalisco, en el mes de mayo. De manera específica, se narra el seguimiento del recorrido realizado con la familia del *mara'akame* Ascensión López Ramírez comisario y cantador de la comunidad *Tateikie* o San Andrés Cohamiata, Municipio de Mezquitic, Jalisco para el registro de información de acuerdo con los principios de la etnografía multisituada y la aplicación de la observación directa y la observación participante.

Durante la peregrinación a San Blas, la familia visitó Huaynamota, poblado localizado en los adentros de la Sierra del Nayar a ocho kilómetros hacia el este del cauce del río Chapalanguana pendiente arriba, donde se encuentra la iglesia y la observación participante me llevó al extremo de mi capacidad y exposición física. Cabe destacar que la peregrinación a *Wirikuta*, como se describe a continuación es la de mayor importancia y se debe realizar de manera obligada porque si no las lluvias no llegaran a la Sierra, en cambio, peregrinar hacia los otros lugares sagrados es

opcional o depende de la necesidad de las personas como ocurre con la familia *wixaritari* que debido a un compromiso personal necesitan visitar Huaynamota.

3.4.1. De *Tateikie* a *Wirikuta*

La peregrinación al desierto de *Wirikuta* se realiza en el mes de marzo. Los “jicareros” o *xuku’urikate* de cada patio familiar (*Xirikite*), se reúnen en el *Tukipa* comunitario para realizar el viaje, días antes realizan una ceremonia en la que se sacrifican reses y borregos para abrir el camino que los llevara al desierto, esta se extiende por varios días hasta que los principales reciban la autorización por parte de los ancestros o deidades para partir, tiempo durante el cual se preparan caldos de las reses sacrificadas para que todos los peregrinos los consuman. Para ser peregrino, se debe recibir el mensaje de los ancestros por medio de los sueños, ya sea propios o a través de un *mara’akame*. La peregrinación recrea, por un lado, el origen del universo y la vida en la Tierra, pero también se realiza con la intención de reivindicar compromisos con los seres ancestrales llamados “Hermanos Mayores”, irlos a ver y llevarles alimentos, para obtener bienestar y sabiduría siguiendo el viaje mítico de Tamatsi *Kauyumari*, El Gran Hermano Venado Azul.



Figura 3.16. Preparación de ofrendas en *Tateikie* para la peregrinación a *Wirikuta*. Fuente: trabajo de campo, 2020.

Los *Tamatsi*, hombres y mujeres de mayor edad y número de peregrinaciones, son los encargados de dirigir las ceremonias, dentro del *tukipa* el *mara’akame* principal de forma simbólica ata con un lazo a todos los peregrinos para mantener al grupo unido y que nadie se pierda en el camino, las mujeres reparten maíz y una varita con la que uno se

debe limpiar, después, en forma de despedida, se debe dar una vuelta alrededor del fuego en sentido contrario a la manecillas del reloj y salir por la puerta, anteriormente se dice que los peregrinos se formaban en forma de flecha y salían de San Andrés con dirección hacia el oriente, ahora todo esto ha cambiado, y a pesar de que la ceremonia continúe ya tienen una fecha y hora programada para salir de la comunidad⁴³, y en lugar de realizar el viaje a pie, se realiza a bordo de autobuses y carros particulares. Solo se quedan los *tamatsi* alrededor del fuego y la mayoría de los peregrinos regresan a sus casa para descansar y preparar las ofrendas y lo necesario para el viaje (Figura 3.16), solo algunos se quedan dormidos en el suelo, alrededor del *tukipa*.

En la actualidad, los *wixaritari* enfrentan obstáculos físicos que los llevan a realizar versiones más simplificadas de la peregrinación original. Las carreteras y las cercas que delimitan los terrenos, así como el crecimiento de la mancha urbana en lugares que antes formaban parte de la ruta histórica imposibilitan de cierta manera realizar la larga caminata de casi 400 km desde la sus comunidades al desierto en línea recta. Además, debido a nuevos compromisos, algunos *wixaritari* deben regresar rápidamente a sus comunidades y optan por utilizar los autobuses y las

⁴³ El manejo de este proceso está a cargo de un organismo que se encarga de administrar los fondos. Dicho organismo está conformado por un presidente, un secretario y un tesorero, quienes son responsables de convocar reuniones con los líderes de los patios familiares para acordar la fecha de la peregrinación colectiva, asignar tareas y responsabilidades, y llevar un registro del número de peregrinos e invitados. Es importante destacar que solo los patios familiares que están registrados oficialmente ante el gobierno tienen derecho a recibir este apoyo. Sin embargo, aquellos que no están registrados pueden enviar a un representante para participar en la peregrinación. Además, entre los patios familiares registrados, se organiza una rotación equitativa para viajar cada año, de modo que la mitad de ellos lo hace en un año y la otra mitad al siguiente año, garantizando una participación justa entre todos los patios involucrados. (Medina Miranda, 2003)

camionetas para transportar la carga de peyote, además de que pueden ser detenidos por policías y ser extorsionados e incluso por el crimen organizado.

Sin embargo, esta forma de transporte limita su capacidad para visitar todos los lugares sagrados que solían recorrer durante la peregrinación. En el pasado, se visitaban más de 15 lugares sagrados en 28 días según comentan los ancianos de la comunidad, sin embargo, en la actualidad, dependiendo de la comunidad, pero de manera obligada se visitan por lo menos seis lugares: *Tatei Matinieri*, San Juan de Tuzal, *Toi Mayau*, *Wakiri Kitenie*, la quinta puerta y el *Kauyumari*. Al Cerro Quemado solo asciende un grupo de jicareros en representación de toda la comunidad. A pesar de estos cambios y adaptaciones, los *wixaritari* continúan preservando su tradición sagrada de peregrinación, honrando a sus ancestros y conectándose con su identidad cultural. La peregrinación sigue siendo una parte esencial de su vida espiritual y comunitaria, a pesar de las limitaciones impuestas por la realidad actual.

El día de la salida hacia *Wirikuta*, los peregrinos cargados de sus ofrendas. Canastos y alimentos, principalmente tortillas, tamales, se reúnen en las afueras de la iglesia de San Andrés para abordar el autobús financiado por el gobierno de Jalisco para transporta a los jicareros, en ocasiones es un solo autobús, aunque en ocasiones puede ir un mayor número si reciben mayor apoyo por parte del o de los gobiernos estatales, en casos especiales, ellos lo tienen que costear, por ejemplo cuando llevan camionetas propios, las familias deben solventar los gastos de gasolina, para lo cual, se ayudan a partir de invitar a mestizos a la peregrinación, pueden llegar a cobrarles entre 2000 y 3000 pesos por personas dependiendo de lo que diga la comunidad y el acuerdo al que lleguen los miembros del concejo de ancianos, por acompañarlos en vehículos particulares, principalmente camionetas aunque también llegan a ir en autos compactos.

Personas de diversas nacionalidades y estados del país se unen a los peregrinos desde San Andrés para cruzar la sierra hacia el oriente y pernoctar en las afueras de Huejuquilla el Alto, Jalisco, en algún punto a un lado de la carretera cercano a un lugar sagrado, cada familia organiza de manera independiente su campamento y se cubre de la intemperie según sus posibilidades, algunos utilizan tiendas de campaña, la mayoría solo usan cobijas y plásticos para cubrirse de la intemperie sobre una lona que los separa del suelo. Ahí se realizan dos rituales de purificación para abrir el camino, el primero consiste en hacer cinco nudos a un lazo por las faltas cometidas, luego se arroja al fuego junto con una rama que ha sido utilizada para pasarse por el cuerpo, este ritual, lo pueden realizar ya sea en la noche o al amanecer antes de partir, el otro ritual consiste en cambiarle el nombre a las cosas en ocasiones con sus contrarios, el autobús es una lancha, el desierto es agua, la noche es día y el día es noche, con la intención de controlar el desarrollo de la peregrinación.

Antes de partir al día siguiente, el *mara'akame* principal con su sombrero de plumas y el *muwieri* en mano, congrega a su alrededor a todos los presentes y realiza una oración del tipo *nenewiya*, que consiste en pasar el *muwieri* por las cabezas primero de los jicareros de cada patio familiar y después estos a sus familiares e invitados. Una vez terminado, se abordan los autobuses y vehículos y se continua el recorrido hacia Zacatecas, en el poblado de Valparaíso se realiza una primera parada para desayunar, revelando que el ayuno constante ya no se cumple en su totalidad como idealmente lo describieron los primeros antropólogos, la gente del mercado los recibe con gusto y tal como si fueran turistas llegan a consumir gran cantidad de productos -principalmente alimentos y cervezas-; para muchos de ellos es la primera vez que salen de sus comunidades y todo lo que ven es nuevo para ellos.

Después de un par de horas, la carava retoma su camino hacia Salinas Hidalgo en San Luis Potosí, donde los *wixaritari* que se encuentran fuera de sus comunidades e invitados mestizos se unen a los peregrinos. Salinas Hidalgo es una pequeña ciudad ubicada en el extremo noroeste del estado, su fundación está relacionada con las minas de Zacatecas que tuvo una importante producción de sal durante la colonia y todavía producía a mediados del siglo pasado; en este lugar, los peregrinos y acompañantes hacen sus últimas compras, en especial machetes y cuchillos para cortar el cactus sagrado. Los jícareros toman nota de los nuevos acompañantes, color, placas, marca y modelo del vehículo, así como del respectivo cobro. Una vez hecho esto, la camioneta del *mara'akame* principal hasta adelante, retoma la ruta hacia el noreste, por un camino semi pavimentado con ciento 130 *wixaritari* y 80 mestizos aproximadamente. Después de 30 kilómetros, se llega a *Tatei Matinieri*, una zona de manantiales localizada en las afueras del poblado de Yoliat. En el lugar se realiza el primer acto ceremonial de entrada a *Wirikuta*; antes de cruzar el pueblo los *mara'akame* rezan e invocan a las deidades, unen los listones a las velas que simbolizan el compromiso del pueblo con el Sol y piden autorización para entrar a la casa de *Tatei Nia'ariwame* la deidad relacionada con la lluvia. Para llegar al lugar, los vehículos se dejan en la entrada y a los que van por primera vez se les vendan los ojos y se camina por aproximadamente dos kilómetros, guiados por los peregrinos con experiencia hasta la entrada al manantial, donde descubren los ojos y de manera simbólica, la realidad se muestra por primera vez.

Las ofrendas se colocan en tres manantiales, cada uno con un significado único: el primero representa la oscuridad, la humedad, la fertilidad y lo femenino, denominado *Y+witayewa*, que se traduce como “los que viven abajo”. En este lugar, los *mara'akame* toman con sus jícaras agua del manantial y lo vierten en la cabeza de sus familiares. Las jícaras son consideradas como representaciones de los órganos sexuales femeninos, utilizados por las deidades para engendrar

vida. Representan el cosmos y conectan lo particular con lo general; al pedir en el microcosmos también lo hacen en el macrocosmos. Durante el ritual, los jicareros recogen agua del manantial con sus manos y la vierten sobre las jícaras, simbolizando la llegada de las lluvias a la Sierra. Esto crea una conexión íntima entre el microcosmos y el macrocosmos, vinculando los rituales con la naturaleza circundante. Las ofrendas principales consisten en maíz, que se ofrece para solicitar buenas cosechas, *xiriki* u ojos de dios que representan el territorio, velas con listones que simbolizan compromisos, y sangre de toros sacrificados en la sierra. Los actos de purificación implican tomar agua con una jícara y arrojarla sobre los presentes, en la cabeza, los ojos, el cuello, el pecho, las muñecas, las rodillas y los pies. También, se dejan sangre de venado y carne de toro como parte del ritual.

El segundo manantial donde se realizan ofrendas se conoce como *Tsouxirika* o “el cantador”. Allí, los peregrinos encienden una vela para iluminar su recorrido y dejan flechas como símbolo de apertura para atravesar la realidad y alcanzar al *Kauyumari*. Estas flechas votivas representan las armas que los dioses utilizan para la cacería del venado, y las plumas se utilizan para transportarlas. La flecha se asocia con “lo que atraviesa” y está vinculada con el recorrido del Sol, desde *Haramara* hasta el desierto; son vehículos que llevan mensajes codificados a los ancestros deificados.

El tercer manantial corresponde a *Tatei Nia'ariwame*, ahí, los peregrinos llenan botellas de agua para llevarla a la Sierra y regar sus cultivos, además de verterla en el mar de *Haramara*, cumpliendo así un acto de reciprocidad entre lo húmedo y lo seco, representando el ciclo del agua desde el océano a la Sierra y del desierto a la Sierra. Los rituales en este lugar explican las categorías de “masculino-femenino”, lo seco y lo húmedo, el agua y la Tierra. El fuego y el Sol están vinculados con la claridad del pensamiento y la comprensión del mundo, mientras que lo

húmedo y la oscuridad se asocian con lo femenino, la lluvia y el caos. Durante estos rituales, los iniciados son marcados con la insignia solar *uxa*, una planta sagrada que utilizan para decorar sus rostros con figuras alusivas al Sol. Esta marca simboliza que pueden “entrar a la meca huichola y ostentar el poder” que les otorgan la pintura y las astas de venado. Así, se lleva a cabo un acto de relación donador-recibidor, donde los huicholes cumplen con “el costumbre” y Tau, el Sol, les permite continuar con su peregrinación.

Para continuar su camino, la caravana de autobuses y vehículos se dirige hacia el este por una carretera desgastada hasta llegar a una desviación de terracería que los lleva al pueblo de San Juan del Tuzal. En este lugar, los peregrinos compran borregos para realizar sacrificios ceremoniales. Los *kawiterus*, encargados de los rituales, preparan las ofrendas, mientras otros buscan y recolectan la *uxa*, una raíz de la planta arbustiva conocida como agrito (*Berberis trifoliolata*). Debido a esto, el lugar es llamado *Tuimaye'u* o *Toi Mayeu*, que significa “donde nace Tui”, en referencia a la raíz que pinta de amarillo. Para su preparación, la corteza de la raíz se quita y se frota en una roca con agua de los manantiales para obtener una base amarilla que se utiliza para decorar el rostro de los peregrinos. En ese lugar, también, crece un tipo de pasto que los huicholes utilizan para mejorar el sonido de sus violines. Es aquí donde aquellos que han sido revelados por una visión onírica se convierten en violinistas, formando parte de un momento trascendental en su peregrinación.

En el manantial, se dejan ofrendas nuevamente a *Tatei Nia'ariwame*, para pedir por el crecimiento de las plantas y la salud de los animales. Las ofrendas incluyen velas con listones, *xiriki*, jícaras votivas, *teparis*, sangre de toro sacrificado, monedas de diferentes denominaciones y plumas de águila o halcón. Anteriormente, estas solían arrojarse al afluente, pero debido a la contaminación, ahora se colocan en las orillas. En este lugar, los peregrinos hacen peticiones por

la lluvia, la siembra y el bienestar de los animales, especialmente del ganado para que puedan ser una fuente de alimento. Al finalizar cada acto ceremonial, se realizan rezos de agradecimiento y bendición. Con una jícara, se recolecta agua del manantial, y los *mara'akame* esparcen el agua sobre los presentes. Primero entregan y luego reciben, cumpliendo así con la reciprocidad entre lo húmedo y lo seco, entre la luz y la oscuridad, lo humano y lo no humano. El agua es utilizada para limpiar y brindar claridad; se vierte sobre la cabeza para apaciguar los pensamientos, en los ojos para mejorar la vista, y en las muñecas para simbolizar la purificación del espíritu. Además, algunos *mara'akame* sorben agua y luego la soplan en el pecho de las personas para alejar los males. Estos rituales tienen un significado profundo en la cosmovisión huichol, estableciendo una conexión entre el hombre y la naturaleza, y buscando armonía y bienestar para toda la comunidad.

En el segundo manantial, se rinde homenaje a Tamatsi *Kauyumari*, quien es conocido como “Nuestro Hermano Mayor *Kauyumari*”. En este sitio, el ritual es similar al anterior, donde se llevan a cabo oraciones y se ofrecen ofrendas, los presentes reciben el agua sagrada utilizada para ser bendecidos por los *mara'akame*. En el tercer manantial, la ofrenda es para *Tamatsi Parietsika*, conocido como “Nuestro Hermano Mayor que Camina en el Amanecer” (Neurath, 2013, p. 134). Este lugar no cuenta con agua, sino que es un pequeño orificio en la roca caliza donde los huicholes dejan sus ofrendas, se realiza el ritual de fumar tabaco ceremonial o *macuchi*, y el humo es soplado dentro de la pequeña cueva.

La Quinta Puerta o “La Puerta de Entrada” *Wak+ri Kitinie* está ubicada en la base del cerro conocido como “Cerro La Nariz”, donde se encuentra un manantial que alimenta una represa. Hacia el oriente, se puede apreciar la Sierra de Catorce, que destaca entre dos formaciones de lomeríos que parecen formar una puerta. En este lugar, hay cuevas que se asocian con los guardianes del desierto, principalmente los lobos, a las que solo algunos huicholes ascienden a

dejar ofrendas en estas cuevas, mientras que los demás permanecen en la base, o a media montaña, donde sacrifican un borrego y mojan con su sangre a los *muwieri*. Este sacrificio tiene como propósito apaciguar y distraer a los guardianes del lugar mediante la entrega de alimento sagrado. Durante el sacrificio del borrego, los *kawiterus* entonan cantos mientras el principal corta la yugular del animal. Luego, moja el *muwieri* con la sangre del borrego y bendice a los presentes. Algunos recolectan sangre en pequeñas botellas de plástico de refresco y otros observan con llanto en los ojos. El llanto ceremonial simboliza y honra la lluvia, así como recuerda a aquellos que habitaron la Tierra en la antigüedad. Durante el ritual, se rinde homenaje a los ancestros y se les agradece por permitirles estar en ese lugar. También se cortan espinas de un cactus sagrado llamado “paina” o “flecha de dios” que serán utilizadas más tarde en la cacería simbólica del venado.

Tras recorrer diez kilómetros, los peregrinos llegan a la localidad de Presa Santa Gertrudis, un pueblo situado en medio del desierto, con casas de adobe y aparentemente escuelas abandonadas. A diferencia del pasado, ahora la gente del lugar acepta y acoge con agrado la presencia de los *wixaritari* en contraste con su actitud previa de cerrar ventanas al ver llegar a extraños. En cambio, al igual que en todos los pueblos por donde pasa la caravana, los habitantes locales aprovechan la oportunidad para vender sus productos. En una de las tiendas, el grupo de peregrinos se vuelven a surtir de víveres.

Para llegar al *Kauyumari* se recorren quince kilómetros más aproximadamente por un camino en medio del desierto, entre yucas, gobernadoras y mezquites, en la zona del campamento los patios familiares encienden su propio fuego, consumen alimentos y beben agua, principalmente los niños, los mayores mantienen el ayuno. Después, los *kawiterus* se reúnen en torno al fuego central para llegar a acuerdos e inician la ceremonia, el sonido de un violín y una pequeña guitarra

marcan el paso, dependiendo de la necesidad de los jicareros se llevan a cabo las ceremonias, pueden realizar sacrificios de animales en la cima del *Kauyumari*, o bien dejarlo para el otro día después de la cacería.

La ceremonia se prolonga durante toda la noche, los *mara'akame* ofrecen gajos de peyote a los presentes y todos lo consumen, el objetivo es encontrar visiones mientras se danza alrededor del fuego hasta que se hace de día, momento en el que se forman en fila y salen para cazar al venado, la cacería consiste en cortar peyote comunitariamente. Al llegar a la zona elegida, los *Hikurikate* o cazadores de peyote, envuelven tabaco y las membranas del cactus *paina* en hojas de maíz y las amarran a sus muñecas y a sus sombreros, con la intención de “ver” el hikuri, al respecto, se ha observado cómo los cazadores encuentran peyotes totalmente enterrados en lugares donde parece no haber nada, “ellos entierran su machete y sacan un peyote del suelo” (notas de campo, 2022). Los *Hikurikate* se dispersan en el desierto y la caza se prolonga por tiempo indeterminado hasta que todos ya han recolectado el suficiente peyote, vuelven a reunirse en torno al lugar donde se encontró el primero y encienden un fuego, alrededor del cual colocan peyotes recién cortados. También, se colocan flechas, sangre de los animales sacrificados, maíz, autos de juguete, astas de venado, monedas, chaquira, tabaco, copal, espejos, *xiriki* y jícaras. Los participantes se reúnen en círculo para comenzar con oraciones y un llanto ceremonial que invita a los ancestros a reunirse en el lugar y consumir los alimentos sagrados para saciar su hambre, la danza da inicio con emoción y entusiasmo de estar en el lugar de sus ancestros, manteniendo un paso firme y ritmo coordinado, en señal de agradecimiento por parte de las deidades, la lluvia precipita.

Se concluye la ceremonia y los *wixaritari* regresan al campamento, los jicareros presentan el hikuri recolectado a *Tatewari* en el fuego central y posteriormente llevan algunos al *Kauyumari* donde realizan rezos individuales y colectivos. Por último, los *mara'akame* vierten agua de una

botella de plástico en las manos de los participantes para lavar la cara, simbolizando el final de la ceremonia de la caza del peyote. A partir de ese momento, los peregrinos pueden descansar, comer y beber agua. Las deidades se encuentran satisfechas y se espera que la lluvia y la salud lleguen a sus comunidades en la Sierra del Nayar.

Apenas amanece, el campamento se levanta y los *wixaritari* comisionados se prepararon para ascender a la cima del Cerro Quemado. Antiguamente, solían emprender esta ascensión a pie por la ladera poniente de la Sierra de Catorce, siguiendo el curso de un valle conocido como “La Cañada de los Colores”. En esa ruta tradicional, dejaban ofrendas en dos cuevas: la de Tamatsi y la de Parietsika, además de en un ojo de agua ubicado a mitad de la montaña, aunque ahora este último está sellado con cemento por los ejidatarios con la intención de apropiarse del agua. A pesar de ello, se siguen encontrando ofrendas en el lugar. En la cima se realizan rezos de agradecimiento en una capilla erigida en honor a Tau el Sol, encienden una vela en agradecimiento a las deidades por permitirles llegar a ese lugar sin contratiempos y solicitan permiso para regresar con bien a sus hogares en la Sierra del Nayar.

3.4.2. La peregrinación a *Haramara* y a *Xapawiyeme*

Durante los meses de abril y mayo, en su mayoría, los grupos de jicareros de San Andrés emprenden un viaje hacia las costas de San Blas en Nayarit y la isla de El Alacrán en Chapala, Jalisco, México, con el propósito de realizar rituales y depositar ofrendas en lugares considerados como sagrados. A modo de narración de mi experiencia en campo, en este capítulo, describiré parte del viaje que compartí con la familia *wixaritari*, a la cual he estado siguiendo en sus peregrinajes anuales a los lugares sagrados mencionados. Esta parte del escrito constituye una etnografía autoetnográfica, ya que se trata de una narración en la que no solo relato mi experiencia

de lo que viví sino que también me involucro personalmente en él, puesto que compartí vivencias y perspectivas durante el viaje con la familia *wixaritari* y me involucré con la comunidad lo que me permitió ahondar respecto a sus prácticas culturales y sus creencias al participar en sus peregrinajes y así obtener una comprensión profunda de su cultura y tradiciones desde una perspectiva personal.

- La llegada a *Haramara*

Martes 17 de mayo de 2022

Eran las cuatro de la tarde cuando los peregrinos llegaron a San Blas, Nayarit, ahora viajan en tres camionetas Vans financiadas por el gobierno de Jalisco, en total eran 27 *wixaritari*, de los cuales solo siete son mujeres. En el embarcadero el ambiente es tranquilo, casi no hay turistas, no obstante, hay lancheros dispuestos a cruzar la laguna para la Isla del Rey por 20 pesos por persona. En esta región el paisaje ha sufrido bastantes alteraciones por las actividades humana, siendo la selva baja caducifolia y la selva mediana subcaducifolia las más afectadas. Estos cambios se deben principalmente al aumento de la actividad agrícola y ganadera que se ha dado en la región, lo que ha provocado la pérdida de cobertura forestal primaria y la proliferación de vegetación secundaria.

Después de comprar algunos víveres se abordó una lancha para cruzar al otro lado de la laguna, este, es uno de los afluentes de la desembocadura del río Grande de Santiago, el principal de los que componen la cuenca hídrica Lerma-Chapala-Santiago y el segundo más extenso de México. Nace en el Estado de México, como el río Lerma y fluye hasta llegar al Lago de Chapala y ahí se convierte en el río Santiago, que atraviesa una distancia de 475 kilómetros antes de finalmente desembocar en el Océano Pacífico, sus principales afluentes en territorio huichol son el Huaynamota, Chapalangana, Bolaños y Huichol. Estos ríos tienen importancia tanto desde el

punto de vista ecológico como económico y cultural en la región, proporciona agua para diversos propósitos, desde el suministro a comunidades y actividades agrícolas hasta la generación de energía hidroeléctrica. No obstante, también enfrenta retos en términos de conservación ambiental y protección debido a la presión humana y la contaminación en ciertas zonas a lo largo de su trayecto.

El recorrido tarda cinco minutos aproximadamente hacia la isla que, desde el punto de vista geomorfológico es un estero, donde el agua del río se mezcla con el agua del mar, creando un ambiente único que es vital para diversas especies marinas y aves que dependen de esta área para su supervivencia. La mezcla de agua dulce y salada proporciona una gran cantidad de nutrientes y oportunidades de alimentación, sin embargo, la contaminación ambiental ha reducido la presencia de especies marinas. Al llegar se puede observar una selva baja caducifolia alterada, principalmente por los fenómenos atmosféricos extremos como los huracanes además de las mareas altas, en la cima de una formación rocosa visiblemente de origen volcánico, se encuentra un faro que ayuda a la navegación de las embarcaciones que se aproximan a la costa del otro lado de la barra del estuario. Los peregrinos recorren 850 metros de un lado a otro para llegar a la playa frente a la llamada “piedra blanca” identificada como *Waxi Wimari* (Figura 3.18) la madre de la deidad de la lluvia *Nia'riwame* (Medina Miranda, 2020a).



Figura 3.17. Ubicación de *Haramara*. Fuente. Elaborado con base en trabajo de campo 2022. Mapa base: imagen satelital de Google Earth.

La vista desde la playa al llegar muestra la inmensidad del océano, el origen y fin de todo, a donde ya no pueden caminar más (Figura 3.19). Ahí, el *mara'akame* presenta a su familia con *Tatei Haramara* (Nuestra Madre el Mar) y con el *muwieri* toma agua del océano y moja las cabezas de todos sus acompañantes, reza *nenewiya*, un tipo de oración que consiste en mencionar el nombre del o de los ancestros a quienes se visita y describe los tipos de ofrendas que llevan para ellos, explica el motivo por el cual van hasta ese punto y pide por el bienestar de todos.



Figura 3.18. Roca *Waxi Wimari*. Fuente: trabajo de campo 2022.



Figura 3.19. Presentación de la familia a *Tatei Haramara*. Fuente: trabajo de campo 2022.

En la noche los jicareros se reunieron en torno a *Tatewari* el abuelo fuego y colocan sus morrales y ofrendas a su alrededor, el cantador principal con su *muwieri* moja con agua de mar todos los objetos, mientras los demás *mara'akame* realizan rezos *nenewiya* y pasaron sus plumas por la cabeza de los presentes, quienes a su vez se limpian el cuerpo con una rama para luego ser depositada en el fuego con dirección este-oeste, posteriormente la melodía del violín y el canto inician una danza, que se prolonga durante un tiempo, sin embargo la ceremonia no duró toda la noche como en el desierto, los *mara'akame* volvieron a pasar sus *muwieri* por la cabeza de los presentes y dieron por terminada la ceremonia.

- *Miércoles 18 de mayo*

A las cinco de la mañana el *mara'akame* principal inició un canto que hizo que poco a poco los que estaban dormidos fueran levantándose para realizar una breve ceremonia y agradecer a *Tatei Haramara* por estar ahí, el cantador principal levantó sus plumas y se dirigió hacia el mar, otro *wixaritari* que resaltaba de entre los demás por su vestimenta ritual que consistía en una máscara con peluca hecha de pelo al parecer de algún animal y un bastón de otate (*Otatea acuminata*), bambú endémico de México, el llamado *Tsikuaki* definido por especialistas como

“payaso ritual” (Medina Miranda, 2017), quien, según es el encargado de transgredir las danzas y los rituales, así como de hacer bromas, golpear a los ebrios y comportarse como extranjero, en mi caso en ningún momento observé tal comportamiento y definiré a partir de lo que me comentó en su momento uno de mis informantes al preguntarle por él y su vestimenta:

Es el “Mal viejo”, se llama *Tsikuaki*, así *Tsikuaki* y él se encarga de despertar a los ancestros, por eso siempre va enfrente del grupo, él llega primero a los lugares sagrados para avisarle al ancestro que vamos en camino a verlo, por eso usa peluca, llega y mueve su bastón y su cabeza, con eso despierta al ancestro y ya sabe que vamos. (Ascensión López, comunicación personal, mayo 2022)

Él *Tsikuaki* es un personaje de gran importancia porque es quién avisa a los ancestros de la llegada del grupo de jicareros para evitar su molestia, de tal manera, en un momento de la madrugada se visualizó iluminado por la luz de la Luna, al *Tsikuaki* caminar hacia el mar ondeando su bastón y sus plumas *muwieri* en éxtasis ritual hacia los cuatro puntos cardinales en sentido contrario a las manecillas del reloj y detrás de él, el cantador principal lo seguía en compañía de cuatro *mara'akame* que cargaban cada uno de una de las patas un borrego de pocos meses de nacido, lo recostaron en un punto de la playa donde el agua del mar ya alcanza a cubrir la arena por momentos; mientras el cantador principal sacó de su cinto una navaja para cortar la yugular del animal, un balido intenso y breve se escuchó en el silencio espontáneo de la madrugada, el borrego fue sacrificado a la luz de la luna en medio de oraciones *nenewiya*, el cuerpo del animal quedó tendido en la playa mientras el agua del mar lo cubría con sus olas y se llevaba su sangre, esto en compañía de la luz lunar, la piedra blanca *Waxi Wimari* a lo lejos y el sonido de las olas del océano llenaron de misticismo la escena que se presenciaba y el paisaje ritual se manifestó para quienes estuvimos presentes (Figura 3.20). Unos minutos después, los rayos solares comenzaron a hacer su aparición y los demás miembros del grupo se acercaron hacia el cantador principal quien

los recibió con su *muwieri* en medio de rezos (Figura 3.21), primero a los cantadores (*mara'akame*) y estos a su vez limpiaron a sus respectivas familias, mientras, las mujeres repartían maíz molido para arrojarlo al mar⁴⁴.



Figura 3.20. Paisaje ritual de madrugada. Fuente: trabajo de campo 2022.



Figura 3.21. Cantador recibiendo a los peregrinos. Fuente: trabajo de campo 2022.

Por su parte, la familia *wixaritari* entregó sus ofrendas personales, el *mara'akame*, también, padre y flecha de la familia tomó la ofrenda principal y se adentró hacia el mar lo más que pudo o se lo permitió *Haramara*, una vez dentro, a la distancia se observaban sus movimientos rituales, la familia lo siguió y llegando hasta donde les fue permitido por el oleaje soltaron sus ofrendas, entre ellas maíz molido, jícaras votivas hechas de guaje y agua del desierto, una vez hecho esto salieron del mar. Concluido el ritual, regresaron al círculo alrededor del fuego y se

⁴⁴ Los rituales y sacrificios realizados por los *wixaritari* y de manera particular los realizados en *Haramara* es con el objetivo de pedir por la lluvia, de manera simbólica reproducen el ciclo hidrológico, pues una de las ofrendas que depositan en el mar es el agua de los manantiales recolectada en el desierto durante la peregrinación de marzo a *Wirikuta* y la sangre de los animales sacrificados en el mar para posteriormente volver a llenar con el agua del océano las botellas de plástico que contenían refresco, para llevar el agua del mar al siguiente punto cardinal y lugar sagrado, para, simbólicamente llevar las lluvias a la Sierra necesarias para el desarrollo de la agricultura y de su subsistencia en general.

volvieron a limpiar con una vara mientras los cantadores mojaron de nuevo sus morrales con el agua del mar y sus *muwieri*. Cada uno tomó sus pertenencias y los peregrinos se dirigieron hacia la cueva de nombre *Tatewarita* o *Tatewari Muta Hakirixe* que quiere decir “lugar donde nació el fuego” (Medina Miranda, 2017; y notas de campo: mayo 2022), se encuentra al pie de una ladera escarpada de origen volcánico por sus características geomorfológicas y litológicas, en la base se observa una gran cantidad de rocas basálticas de tamaño considerable y en la cima se ubica el Faro de la Isla del Rey. Frente a la cueva se encuentra un *tuki* o *kalihuey* donde se depositan las ofrendas, aunque también lo hacen en la cueva. El techo de palma a dos aguas estaba destruido (Figura 3.22), uno de los *mara'akame* me comentó que en ocasiones se llega a incendiar porque dejan las velas encendidas, por lo que prefieren dejarlas apagadas.

El paisaje ritual es momentáneo y fugaz, así como diversos acontecimientos que lo configuran y lo motivan, de igual manera el o los motivos por los que una persona viaja a los lugares sagrados, siendo uno de ellos para curar algún mal padecido. En este sentido lo que a continuación describo es solo con la intención del registro etnográfico sin cuestionar la veracidad de lo ocurrido y consciente de que esta fuera de todo conocimiento científico, se sitúa en el ámbito de la subjetividad. Desde una mirada agnóstica guiada por la razón, presencié a pocos metros de donde me encontraba, cómo, al *mara'akame* de la familia y mi principal informante, le realizaba una limpia otro *mara'akame* (con más conocimiento en el tema de la curandería). Pasaba por el pecho de mi informante el *muwieri* y una vela al mismo tiempo que escupía hacia las plumas para luego como si hubiese extraído algo del cuerpo lo soplaba de las plumas hacia el cielo, volvía repetir los movimientos hasta que en lugar de escupir comenzó a absorber, esto lo hizo en los brazos, en el pecho, en el cuello y en la cabeza, al terminar se apartó y en dirección hacia la selva, arrojó de su boca un objeto blanco, redondo, aproximadamente de unos dos centímetros de espesor

por unos dos centímetros de diámetro de material similar a la cera (después sabría que se trataba de una vela); el curandero tomó el objeto que arrojó lleno de saliva y se lo mostró a su paciente, lo puso en los restos del fuego que se encontraba en el lugar y regresó para repetir la misma acción, volvió a pasar las plumas por el cuerpo y a absorber una vez más, se retiró nuevamente hacia la vegetación y arrojó otro objeto, en este caso fue un pequeño palo de madera similar a los que se utilizan para sujetar banderas, de unos cinco milímetros de diámetro y cinco centímetros de largo aproximadamente, en la parte superior observé que tenía hilos de estambre color rojo y azul enredados, así como una punta afilada, mi informante me comentó después que eran flechas y el curandero le extrajo dos, además de una vela que le habían introducido por envidias.



Figura 3.22. *Tuki* o *kalihuey* de *Tatei Haramara*.
Fuente: trabajo de campo 2022.



Figura 3.23. Vista hacia la cueva *Tatewari Muta Hakirixe*. Fuente: trabajo de campo 2022.

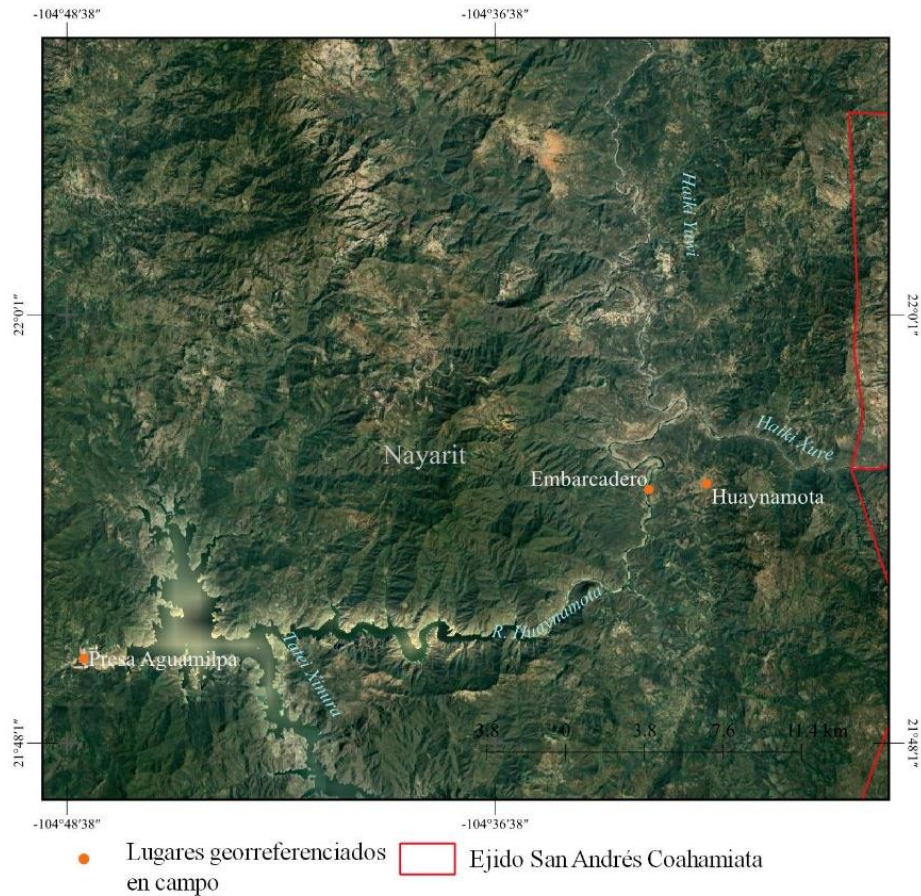


Figura 3.24. Ubicación de Huaynamota. *Fuente.* Elaborado con base en trabajo de campo 2022. Mapa base: imagen satelital de Google Earth.

El grupo de peregrinos se dirigió hacia el otro lado de la Isla del Rey para volver a ser transportados hacia el embarcadero. En ese punto, junto con la familia *wixarika* nos separamos del grupo y partimos hacia Huaynamota ya que tienen una manda personal y cada año durante cinco tienen que dejar ofrendas en ese lugar, al que para llegar desde la costa se deben recorrer aproximadamente cien kilómetros en dirección hacia las los adentros de la Sierra Madre Occidental y llegar a la Presa Aguamilpa Solidaridad construida durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, alimentada por las aguas del Río Grande de Santiago (*Tatei Xinura*) que llega desde la parte sur, específicamente del Lago de Chapala; el Río Huaynamota que llega del oriente y es alimentado desde el norte por el afluente del Río Ruiz (*Haiki Yuwi*); y, el Río Chapalangana (*Haiki*

Xure) en el oriente, en su porción conocida como Sierra del Nayar o Sierra de Álica y la Sierra Huichola (Figura 3.24).

Para llegar a la Presa Aguamilpa desde San Blas, el recorrido se hace aproximadamente en dos horas en vehículo, después de Tepic y se debe manejar por una carretera sinuosa pendiente arriba por la cual se recorren varios poblados de origen mestizo y *wixarika* principalmente que, aunque ya no hablan su lengua originaria y de acuerdo con la información obtenida en campo, conservan algunas tradiciones aunque ya no realizan las más importantes como la peregrinación a *Wirikuta*, incluso hay *mara'akame* que nunca han comido peyote, aunque no por eso dejan de hacer ceremonias a su manera:

Muchos de los que viven en estos pueblos ya no hablan *wixas*, pero se dicen *wixas*, hay *mara'akame* que hacen ceremonias y también curan, pero no comen peyote, aun así, hacen ceremonias y algunas de las fiestas. (información personal, campo 2022)

A las once de la mañana abordamos una lancha en el embarcadero de la Presa Aguamilpa, el costo del pasaje de ida y vuelta fue de 500 pesos por persona, el costo total por todos fue de tres mil pesos y se recorrieron aproximadamente 36 kilómetros río arriba para llegar al embarcadero de Huaynamota. Las formaciones rocosas en las cimas de las montañas, que se observan durante el recorrido, presentan geofomas semejantes a rostros de animales (como el “Cerro de los sapos”, Figura 3.25) y formas humanas esculpidas por la erosión pluvial y eólica principalmente como el “Gigante dormido” (Figura 3.26).



Figura 3.25. Cerro de los sapos. *Fuente:* trabajo de campo 2022.



Figura 3.26. Gigante dormido. *Fuente:* trabajo de campo 2022.

La vegetación predominante es matorral xerófilo, en la ladera sur se observa mayor presencia de cactáceas gigantes de la especie *Pachycereus pecten-aboriginum* del que se obtiene un fruto rojo similar a la tuna llamado pitaya y que es consumido y comercializado durante el mes de mayo y junio principalmente en la ciudad de Tepic. Se observan aves como garzas y gaviotas, zopilotes y águilas, uno de mis informantes comentó ver un cocodrilo. Al tratar de seguir la ruta en mi aplicación GPS, confirmé la importancia de las cuencas hidrológicas en el desarrollo de las peregrinaciones *wixarika* para la delimitación del territorio.

Después de algunos kilómetros navegados, el lancharo nos acercó a una orilla donde su esposa esperaba nuestra llegada y se subió a la embarcación, en un punto más adelante, nos acercamos de nueva cuenta a la orilla donde había restos de troncos de árboles que posiblemente fueron afectados en la última crecida de la temporada de lluvias; la mujer, de aproximadamente unos 50 años y de cuerpo robusto, caminó por la proa y de un salto se posicionó sobre la ladera del escarpe al que llegamos, de manera inmediata y en *wixarika* decidían entre ella y su esposo qué troncos eran los mejores para llevarse, algunos kilómetros adelante entendería el motivo de su recolección. Después de un tiempo de andar, el lancharo de manera repentina disminuyó la

velocidad y la lancha encalló, la esposa, casi por instinto comenzó a redireccionar la lancha con uno de los troncos que recogió mientras nos pasaba los otros para ayudar a liberar la lancha del encallamiento.

Después de una hora y veinte minutos de recorrido se llegó al embarcadero de Huaynamota, donde unas camionetas tipo pickup cuatro por cuatro sirven de transporte para los viajeros o peregrinos a través de un camino de terracería pendiente arriba hasta el pueblo de “Huainamota” como está escrito en el señalamiento federal a la entrada del pueblo, que para fines prácticos y de acuerdo con la base de datos de INEGI lo escribiremos como Huaynamota, ubicado en el municipio Del Nayar a los $104^{\circ}30'41.185''$ de longitud oeste y $21^{\circ}55'18.319''$ de latitud norte. Tiene una población de 676 habitantes según el Censo de Población y Vivienda 2020 de los cuales 341 son mujeres y 315 hombres, del total de la población 355 corresponden a población de tres años y más que hablan lengua indígena por lo que estamos hablando de poco más del 50% de la población corresponde a indígenas, como, también, pude corroborar con el chofer de la camioneta, quien me comentó que principalmente eran de origen *wixarika*, aunque hay población *náayeri* o cora, por lo que es común que, se casen entre coras y *wixaritari*, *wixaritari* y mestizos, mestizos y cora, y también con tepehuanes, así, están revueltos (chofer, campo: 2022), en la base de datos del Censo dice que hay 191 mujeres y 164 hombres mayores de tres años hablantes de lengua indígena.

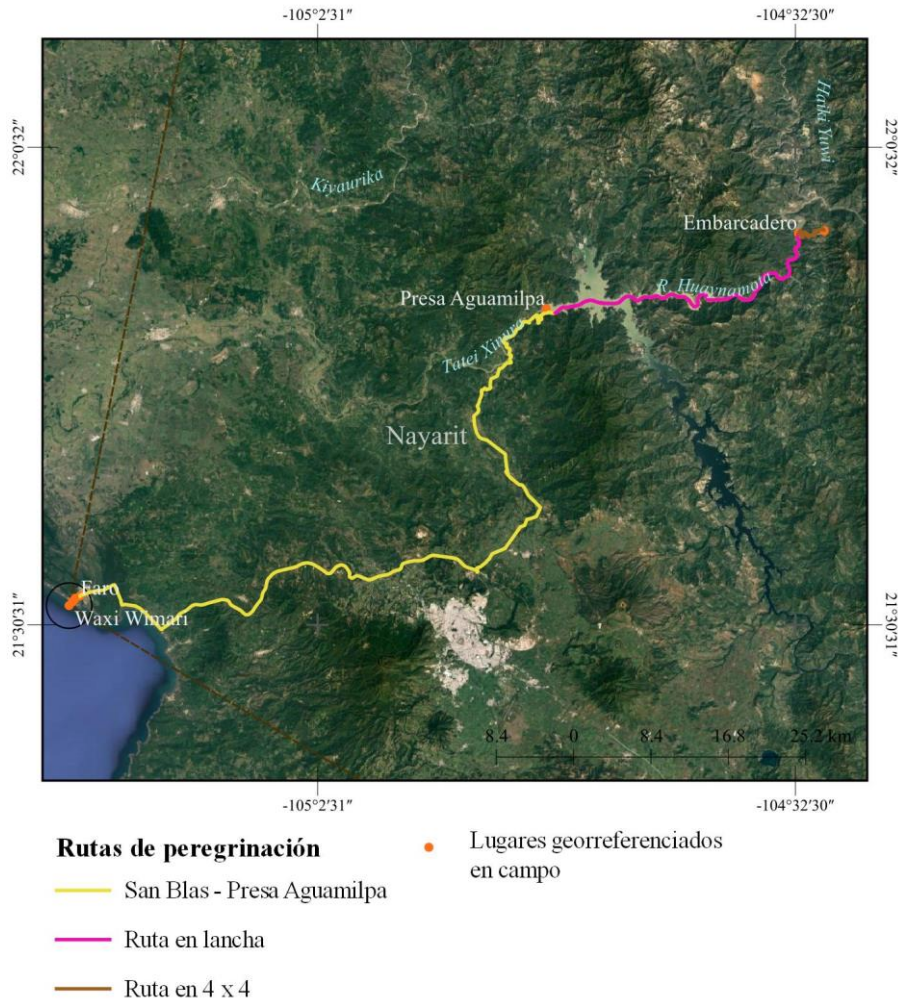


Figura 3.27. Rutas de peregrinaje. *Fuente:* elaborado con base en trabajo de campo 2022. Mapa base: imagen satelital de Google Earth.

La mayoría de las casas están construidas de adobe y techo de lámina o tejado, la gran mayoría con piso de tierra. En el centro del poblado se ubica la plaza de usos múltiples junto a la comisaria hacia el este, al sur esta la capilla o templo llamado Parroquia San Ignacio de Loyola, y que fue escenario de diversos sucesos de índole sangriento. En las crónicas de Santoscoy (1889, p. XXXVIII) dice que los habitantes de Huaynamota dieron muerte de manera sangrienta a dos frailes franciscanos: el fraile Andrés de Ayala y al fraile Francisco Gil. Este momento de violencia ocasionó que los coras, les llamarán los “comedores de sacerdotes” o “matadores de frailes” y les

declararán la guerra, misma que se prolongó por varios años. También existen referencias respecto a que en Huaynamota vivían antes de la llegada de los españoles, dos *mara'akame* de importancia en la hechicería a quienes se les llevaba ofrendas, asimismo, durante la colonia fue escenario de cruentas batallas o, mejor dicho, matanzas por parte de los españoles. Así, el simbolismo de opresión de la evangelización española se mantiene como un palimpsesto en el paisaje antrópico de acuerdo con mi experiencia en el lugar.

Al llegar a la entrada del templo, el reloj marcaba la 1:45 de la tarde. El Sol, prácticamente en su cenit, debido al horario de verano, emitía sus rayos con gran intensidad, calentando toda superficie expuesta. La familia *wixarika* se detuvo en la entrada del patio y, sin prisas comenzaron a preparar sus ofrendas. Mientras tanto, yo tomaba las coordenadas del lugar y merodeaba en las afueras de la iglesia. Frente a esta, se ubica el panteón del pueblo, el cual se encuentra en muy mal estado; pareciera que la erosión ha afectado algunas tumbas.

La familia se quitó los huaraches y cargó las ofrendas que dejarían en el lugar. Pregunté si debíamos entrar descalzos, y el *mara'akame* asintió. Me quité las botas, sin imaginar a lo que me enfrentaría. Él se posicionó al frente, y su familia comenzó a seguirlo, avanzando con paso lento y la mirada fija en la entrada. Se encaminaron para cruzar el patio, cuyo piso estaba hecho de roca basáltica y estaba caliente debido a los rayos solares. Por lo tanto, tuve que salirme del centro y acercarme a una pequeña sombra ubicada a mitad de los casi cincuenta metros de distancia entre la entrada del patio y la entrada a la iglesia.

Después de recuperarme un poco y sentir ya las plantas de mis pies con ciertas quemaduras, reinicié mi andar. Al llegar a las escaleras, el ardor en mis plantas era insoportable, así que subí de dos en dos los escalones lo más rápido posible. Cuando llegué a la entrada, la sombra y su frescura

me brindaron alivio, como si simbólicamente representaran la paz que ofrece el recinto sagrado al entrar. Había caminado descalzo por un suelo caliente, como cruzando las llamas del infierno. A pesar de ello, la familia continuó como si nada hubiera pasado. Mi informante me comentó:

Así es la cultura compadre, así lo han hecho nuestros abuelos, así lo hacemos nosotros, esta es la cuarta vez que venimos, hace un año no pudimos venir por la pandemia, si no ya fuera la quinta, porque en la sexta vez que vengamos, debemos sacrificar un toro, es un compromiso que tenemos para el Nazareno *Tamatsika*. (Ascensión López, campo 2022)

Al llegar al atrio el *mara'akame* presentó a su familia ante *Tamatsika* (Figura 3.28), realizó *nenewiya* y los limpió con el *muwieri*, después cada uno dejó sus ofrendas, las principales fueron tres veladoras, una la colocó el *mara'akame* quien a su vez insertó en la ranura del depósito de limosnas un billete de 500 pesos; otra la colocó su esposa y la tercera el hijo mediano quien también, depósito un billete de 100 pesos. El *mara'akame* limpió y cortó un peyote y nos repartió gajos, cada uno comió el suyo y entregó el cactus sagrado como alimento al ancestro sincretizado por la historia sangrienta del lugar.

Después de la entrega de las ofrendas, en el atrio se encontraba un balde con agua de la cual el *mara'akame* y su esposa llenaron sus jícaras votivas y se mojaron la cabeza, rociaron agua a sus hijos y luego a mí. Al finalizar el ritual, Lorenzo y Félix tomaron fotografías con sus respectivos celulares, incluso posaron junto al altar sin ser mal vistos por su padre, aproveché y tomé algunas fotografías⁴⁵. Uno de los elementos que llama la atención es el vela o cirio principal,

⁴⁵ Es relevante destacar cómo los *wixaritari* logran encontrar un equilibrio entre su herencia cultural y la adaptación al mundo moderno, manteniendo sus costumbres ancestrales intactas. Es fascinante observar cómo transitan entre dos mundos de manera armoniosa, aprovechando el interés de los mestizos por sus tradiciones y permitiendo que los acompañen en sus viajes hacia lo sagrado y ancestral. En esta relación, surge una interesante dialéctica, un proceso

adornado con chaquira y una cruz que simboliza al *kiekari*. La parte inferior representa el oeste y los afluentes de la desembocadura del Río Grande de Santiago. En cada extremo y en el centro, tiene clavos enrollados de estambre blanco que representan las velas o árboles que sostienen al mundo. En letras de chaquira negra, tiene escrito "2022". En las esquinas superiores, se encuentran dos figuras alusivas al Sol: una "A" en representación del águila y, debajo de ellas, dos figuras de *hikuri* y dos estrellas que a su vez representan el agua sobre la cual flota el mundo (Figura 3.29).

que se desarrolla en ambos sentidos: por un lado, los *wixaritari* abren sus puertas a los mestizos, compartiendo sus conocimientos, rituales y sabiduría ancestral, permitiendo que estos se adentren en un mundo cargado de espiritualidad y significado. Por otro lado, los mestizos, atraídos por la sacralidad y la riqueza cultural de los *wixaritari*, desean "sumergirse" en este universo sagrado, buscando en él una conexión profunda con la naturaleza y la espiritualidad que quizás no encuentran en su propia cultura occidental. Sin embargo, es importante reconocer que esta interacción no está exenta de desafíos. A veces, el interés de los mestizos puede llevar a excesos irracionales y poco saludables para el equilibrio del ser humano religioso. Por ello, según Duch, es crucial que el mito y el logos, es decir, la dimensión simbólica y la racionalidad, coexistan y se complementen para garantizar una comprensión respetuosa y profunda de la cosmovisión *wixarika*. En el trabajo de campo, esta convivencia entre el mundo académico y el religioso se vuelve patente. Los investigadores y observadores académicos se ven inmersos en el mundo sagrado de los *wixaritari*, aprendiendo de sus prácticas y creencias, y a su vez, los *wixaritari* aceptan la presencia de estos visitantes externos, permitiendo que sean testigos y participantes de sus rituales y tradiciones ancestrales.



Figura 3.28. Jesús Nazareno Tamatsika. Fuente: trabajo de campo 2022.



Figura 3.29. Cirio con Kiekari. Fuente: trabajo de campo 2022.

Para salir del templo, la familia caminó de espaldas sin quitar la vista del frente, hice lo mismo, solo que yo volteaba mi cabeza para mirar por donde pasar hasta llegar a la puerta, allí, dieron media vuelta y se dispusieron a cruzar descalzos una vez más esos casi 50 metros de patio con el piso de cantera roja calentado por el Sol. Lorenzo, el hijo mayor dijo: “ahora si córrele para que no te quemes”, todos reímos y sin tomarle importancia asentí y comencé a correr hasta llegar a la sombra del techo de la entrada principal y pude refrescar mis pies descalzos, me puse mis botas, ellos sus huaraches y salimos de la iglesia de regreso a la camioneta, en la cual descendimos nuevamente la ladera para volver a abordar la lancha y regresar al Embarcadero de la Presa Aguamilpa.

Reanudamos nuestro viaje con destino a Chapala, Jalisco, después de consumir los víveres que había traído desde la Ciudad de México con la intención de evitar paradas en el camino. Esto me llevó a reflexionar sobre la dificultad que enfrentan los wixaritari para dejar sus ofrendas en los lugares sagrados, considerando el gasto económico y energético necesario, ya que recorren largas distancias para llegar a cada uno de ellos.

Después de cinco horas de manejo, llegamos al lugar donde el grupo de jicareros estaba pernoctando. Al igual que han modificado su medio de transporte, también han variado los lugares donde pasan la noche. A diferencia de la noche anterior, cuando acampamos en la playa, en esta ocasión se le ofreció al grupo la posibilidad de pernoctar en una casa con un extenso jardín. La persona que los recibió era uno de los mestizos que acompañaba al grupo. Les proporcionaron alimentos a los peregrinos y acondicionaron un espacio para que pudieran instalar su campamento y pasar la noche.

- *Jueves 19 de mayo*

A las 8 de la mañana llegaron los anfitriones con unas cazuelas de aluminio en los que llevaban un guiso de cerdo y frijoles, me senté como parte del grupo y se me ofreció un plato, entre risas y bromas comían los alimentos; al terminar, el grupo salió en caravana hacia el embarcadero del Lago de Chapala para ir a visitar a *Tatei Xapawiyeme* y dejarle sus ofrendas y alimento. A bordo de las camionetas y después de algunos kilómetros de recorrido, los peregrinos llegaron al malecón a las 9 de la mañana, hora en que el flujo de turistas es escaso a diferencia del mediodía, los peregrinos se reunieron frente a la estatua del “Jesús Pescador”, construida durante 2008-2009 y que ha sido causa de controversias entre gobernaturas por multas derivadas de los malos manejos en su construcción.

El lago de Chapala se ubica principalmente en Jalisco (90%) y una parte en Michoacán (10%), es el más extenso de México con 1,740.8 km² y 82 km de longitud por 19 km de ancho y es clasificado como uno de los sitios RAMSAR⁴⁶ de importancia mundial. Los *wixaritari* esperan

⁴⁶ Los sitios Ramsar, también conocidos como Humedales de Importancia Internacional, son áreas designadas bajo la Convención Ramsar sobre los Humedales, un tratado intergubernamental adoptado en la ciudad iraní de Ramsar en

pacientemente hasta las 10 de la mañana, cuando se abordan las lanchas ahora en compañía de un grupo más números de mestizo que se han unido a ellos, se distribuyen en cuatro grupos, dos de diez personas y otros dos de once personas, para abordar cuatro lanchas, en una se subieron todos los mestizos, pues las personas del gobierno que los acompañaba pagaron el transporte y los acompañantes mestizos tendríamos que pagar por nuestro traslado a la isla, no obstante, yo pasé como parte del grupo de peregrinos.

El lago es un ecosistema rico en biodiversidad, que alberga una variedad de especies de aves migratorias y endémicas, así como una diversidad de flora y fauna acuática, además, desempeña un papel crucial en la regulación del ciclo hidrológico y en la recarga de acuíferos de la región. Sin embargo, enfrenta serios problemas de contaminación y degradación ambiental, uno de los mayores desafíos es la contaminación del agua por descargas industriales, agrícolas y urbanas sin tratamiento adecuado. Las aguas residuales, ricas en nutrientes y contaminantes, fluyen hacia el lago, lo que provoca un aumento de la proliferación de algas y la disminución de oxígeno en el agua, afectando negativamente a la vida acuática. En el camino el *Tsikuaki* con la mirada fija

1971. Esta convención tiene como objetivo conservar y proteger los humedales y sus recursos asociados, ya que desempeñan un papel crucial en la conservación de la biodiversidad y en la regulación del ciclo del agua. Los humedales incluyen áreas como pantanos, marismas, lagos, ríos, deltas, estuarios y zonas costeras, entre otros. Estos ecosistemas son esenciales para el mantenimiento de la vida silvestre, la producción de alimentos, la mitigación del cambio climático y la prevención de inundaciones, entre otros servicios ecosistémicos. Los países que son parte de la Convención RAMSAR pueden designar humedales dentro de su territorio como Sitios RAMSAR si cumplen con ciertos criterios establecidos por la convención. Al ser designados como Sitios RAMSAR, estos lugares reciben protección legal y se comprometen a gestionar y conservar sus recursos naturales de manera sostenible. La designación de un sitio como Ramsar es un reconocimiento internacional de su importancia para la conservación y la sostenibilidad, y también promueve la cooperación internacional en la protección de estos valiosos ecosistemas.

al frente, en trance ritual levantaba el bastón hacia los cuatro puntos cardinales entonando palabras similares a las pronunciadas durante las *nenewiya* realizadas cuando se llega a los lugares sagrados y se pide por la purificación de los peregrinos, él fue el primero en descender y con paso seguro comenzó a avanzar en dirección hacia el *kalihuey* o *tuki* ubicado a pocos metros de donde desembarcamos.

Esta isla “Los Alacranes” es de origen volcánico, por lo que su litología se constituye de basaltos y andesitas, que, junto con la isla Mezcala y el lago se formaron por una falla asociada a un proceso geomorfológico denominado “rifting”, similar al que dio origen al lago Victoria en África. En la mitología *wixarika* este extremo del mundo se relaciona también con *Haramara* y con el abajo, con la lluvia y con el diluvio primigenio, el paisaje y sus elementos acuosos, remontan a épocas primigenias en las que los ríos fungían como fronteras naturales⁴⁷.

En el lugar se encuentran los restos de una fogata que representa a *Tatewari* frente a los cuales y en dirección este del *tuki*, los *mara'akame* colocan sus morrales y las ofrendas para rezar *nenewiya*, las mujeres reparten maíz molido para ser arrojado al fuego y comienzan las actividades de limpiar a los presentes, las mujeres reparten ramas para que limpiar el cuerpo y luego colocarlas en el fuego con dirección este-oeste. El cantador principal habló en voz alta, primero en *wixarika* y después en español, explicó el motivo de la peregrinación, la importancia de mantener la cultura, uno de los principales es llevar el agua de los manantiales del desierto en *Wirikuta* y el agua de mar traída desde *Haramara*, para llevar la lluvia a sus comunidades, dado que, la falta de agua en

⁴⁷ En ese sentido, todo mito fundacional, sea de cualquier parte del mundo, tiene un arquetipo común, por lo que se presta a seguir abstrayendo ideas al respecto para seguir fundamentando la validez universal de "el costumbre" *wixaritari*.

un lugar se refleja en otro, es por ello que deben cumplir con “el costumbre”, llevar agua y sangre de los animales sacrificados, así como, peyote o hikuri como principal guardián de la cultura *wixarika* simboliza la preservación de esta.

La esposa del cantador principal que junto con las otras mujeres del grupo de jicareros habían cortado gajos de peyote, se los entregó al cantador quien los levantó hacia los cuatro puntos cardinales y luego de hacer *nenewiya* los colocó a un lado del fuego e indicó que quien quisiera probar el *hikuri* estaba invitado y podía consumirlo, principalmente dirigiéndose hacia los mestizos que habían llegado con ellos hasta allí, todos comieron un gajo, algunos comentaron el sabor amargo del cactus mientras otros hacían gala de sus conocimientos previos y técnicas para evitar el amargo sabor. Para comer peyote el cantador lo toma con sus manos y lo acerca a las muñecas y frente, con su *muwieri* moviéndolo hacia los cuatro puntos cardinales, dice alguna palabras en *wixarika* y lo entrega para comerlo, mientras los cantos y la danza ritual se desarrolla, en la cual, mediante sus pasos rituales, los peregrinos buscan levantar polvo en una analogía a la evaporación del agua que produce las nubes y ocasiona la precipitación en forma de lluvia⁴⁸. Al terminar la música, la danza se detuvo, los peregrinos felices por haber cumplido con “el costumbre” levantan sus morrales e iniciaron el regreso hacia la lancha, de manera paciente y ordenada esperaron a los lancheros que consumían sus alimentos en uno de los restaurantes que abundan en la isla y se dispusieron para regresar a sus comunidades en la sierra.

A manera de reflexión de lo descrito, considero que este apartado representa un enfoque de investigación en el que el investigador no solo observa una cultura o comunidad, sino que

⁴⁸ Esto es interesante pues demuestra cómo los wixaritari han sabido observar el "ciclo hidrológico", que desde la mira occidental se ve como un hecho científico y lo muestra como la única forma de conocimiento validad.

también se sumerge activamente en su experiencia. Este enfoque permite obtener una comprensión profunda y auténtica de lo que se estudia, al experimentar sus prácticas y creencias directamente, facilita la comprensión de cómo observan y ordenan el mundo los *wixaritari*. En este caso, al involucrarme en los rituales y actividades de la familia *wixarika*, me ofreció una perspectiva única y una conexión más profunda con su cultura y su espiritualidad lo que me permitió comprender la relación que mantienen con los elementos naturales y la importancia que tienen en la vida ritual pero también en la cotidiana.

La importancia de los lugares sagrados en la vida de los *wixaritari* es un tema central. Los lugares como *Haramara* y *Xapawiyeme*, así como, los rituales y ofrendas que se realizan en ellos enfatizan la estrecha relación entre la naturaleza y la espiritualidad de la cultura *wixarika*, destacan cómo la Tierra y el entorno natural son fundamentales en su cosmovisión. Sin embargo, el impacto humano en el entorno, como la deforestación causada por la actividad agrícola y ganadera, son un recordatorio de la importancia de la conservación ambiental y la protección de los recursos naturales en la región. La coexistencia de la espiritualidad con la preocupación por el medio ambiente subraya la conexión intrínseca entre la cultura *wixarika* y su entorno natural.

Los rituales desempeñan un papel vital en la vida, las prácticas rituales, como las limpias y las ofrendas, sirven para sanar, agradecer y mantener la conexión con sus deidades y antepasados. Estos rituales son la columna vertebral de su vida espiritual y comunitaria. El sincretismo religioso, donde las creencias tradicionales se mezclan con elementos de la religión católica, es otro aspecto interesante. Esto es evidente en la visita a una iglesia católica y la entrega de ofrendas en ese lugar, lo que demuestra cómo las culturas pueden coexistir y fusionarse de maneras complejas. Finalmente, los desafíos y sacrificios que enfrentan los *wixaritari* en sus peregrinaciones, principalmente los costos económicos y las largas distancias recorridas, pone de manifiesto su

dedicación para mantener sus tradiciones y conexiones espirituales. El compromiso de realizar sacrificios, como la entrega de un toro, es una manifestación de su profunda fe y compromiso con su cultura y creencias.

Capítulo 4. El papel de las mujeres, la violencia y el simbolismo en la configuración del

kiekari

El presente capítulo profundiza en el papel de las mujeres en la sociedad *wixarika*, se presenta un análisis desde tres perspectivas: la mitológica, la ritual y la cotidiana. Además, se explorará la presencia de la violencia y su simbolismo en el contexto de la organización territorial *wixarika* y en contra de la mujer. En la mitología *wixarika*, las mujeres ocupan un lugar primordial, están asociadas con el origen de los *wixaritari* y vinculadas directamente al maíz, así como, a la provisión de alimentos. Sin embargo, a lo largo de la historia, han enfrentado marginación y violencia en diferentes ámbitos de su vida orillándolas al abandono y al maltrato.

El ámbito ritual es un aspecto esencial para comprender el papel de las mujeres en las sociedad *wixarika*, ellas desempeñan funciones fundamentales en la preparación y organización de ceremonias y peregrinaciones, principalmente su participación esencial en la provisión de alimentos durante las ceremonias o fiestas comunitarias a los participantes tanto humanos como no humanos, además, algunas mujeres asumen roles destacados como deidades durante las ceremonias de lo cual se reflexiona al respecto. Además, se habla de cómo en la vida cotidiana de las mujeres *wixarika* han sido tradicionalmente encargadas de las labores domésticas y el cuidado de la familia y aunque se han logrado avances en términos de su participación en la toma de decisiones y en la defensa de sus derechos, persisten desafíos y diferencias de género en la comunidad.

En términos generales, se identificaron cuatro grupos de mujeres *wixarika*, cada uno con diferentes actitudes hacia las tradiciones y luchas por la igualdad de género, las que aceptan las costumbres sin cuestionar, las que luchan desde dentro de sus comunidades, las que lo hacen desde

una perspectiva social y externa, y las que combinan la lucha social y la academia con la participación en la toma de decisiones. Además, se identifica la violencia hacia la mujer presente en dos dimensiones: la interna o dentro de las comunidades, donde enfrentan agresiones físicas, verbales y emocionales por parte de los hombres y por otras mujeres dentro y fuera de la familia; así como, externamente, en interacción con la sociedad mestiza, donde son estereotipadas y discriminadas desde la fundación de las ciudades. Además, se explora cómo las mujeres se expresan en el paisaje, especialmente a través del agua y el cultivo del maíz, un alimento esencial y simbólico para su comunidad. Su conexión con el maíz les otorga un sentido mítico y ancestral que refuerza su identidad cultural y su papel como cuidadoras de la comunidad.

En la segunda parte, se examina la violencia del narcotráfico en San Andrés Cohamiata, una realidad que ha afectado gravemente a la comunidad *wixarika* y ha generado desplazamientos forzados y pérdida de identidad cultural. Por último, se presenta una caracterización y regionalización del territorio de los *wixaritari* con base en el conocimiento tradicional del paisaje y lo teórico metodológico que puede ofrecer una disciplina teórica como la Geografía cultural. Además, se explora una propuesta de representación cartográfica para comprender cómo los *wixaritari* perciben y conocen su territorio, reconociendo la importancia de sus saberes ancestrales en el análisis geográfico y la representación del territorio.

4.1. La mujer en el mundo *wixarika*

El papel de la mujer en el mundo *wixarika* se puede estudiar desde tres perspectivas, desde su papel dentro de la mitología, desde el ámbito ritual en ceremonias y peregrinaciones, y, desde su rol en la vida cotidiana. Dentro de la mitología se presenta como una figura principal en el origen de los *wixaritari*, que, a su vez, proporciona una explicación sobre su responsabilidad en las tareas

familiares. En el mito acerca del origen de la mujer, registrado por antropólogos como Lumholtz (1898) y Zingg (1934) o recientemente por Medina Miranda (2017, 2018) y Ramos y Félix (2018), involucra a tres personajes principales, a la deidad universal *Takutsi Nakawé* o de la lluvia también llamada “abuela crecimiento” simbolizada en forma de serpiente, al primer sembrador *Watakame* o *Tamatsi Kauyumari* el hermano mayor venado que habita en el desierto, y una perrita negra compañera de *Watakame*.

En la historia se habla de un diluvio ocurrido en el principio de los tiempos, donde *Watakame* y su perrita negra lograron sobrevivir en una canoa en la que recorrieron el territorio por cada uno de los lugares sagrados ubicados en los puntos cardinales para finalmente descender en el centro *Teekata*, donde *Watakame* construyó su casa y cuando por fin descendió el agua de la inundación y se secó el suelo comenzó a sembrar. Esta historia dice que *Watakame* salía a trabajar en su campo de cultivo y cuando regresaba a su casa encontraba una jícara con cinco tortillas pequeñas. Sin saber quién las preparaba, las comía hasta que decidió un día espiar para descubrir quién las hacía. Simuló ir al *coamil* -la milpa- y se ocultó cerca de la cocina. Desde allí, pudo observar cómo salía de la vivienda una mujer con una olla, él, permitió que la joven se alejara, aparentemente para buscar agua en el río y hacer las tortillas.

Entonces, *Watakame* ingresó a la cocina y encontró el fuego encendido listo para cocinar. Junto a él, halló el cuero de la perrita tirado en el suelo, *Watakame* tomó la piel del animal y la arrojó al fuego. Mientras se quemaba, la mujer experimentó un dolor intenso en todo su cuerpo, como si se estuviera quemando a sí misma por lo que regresó corriendo para cubrirse, pero ya era demasiado tarde, todo se había consumido. *Watakame* tomó masa de maíz y la mezcló en el agua que ella había llevado, untó a la mujer con la masa y la sanó, y a partir de ese momento ya no se volvió a transformar en perro. La historia dice que después de la transformación de la mujer, la

pareja tuvo varios hijos: la mitad eran varones y la otra mitad, mujeres, ellos fueron los primeros *wixaritari* (Ramos y Félix, 2018).

De esta historia se deduce que, la mujer no solo era el perro, sino también el maíz, razón por la cual, proveía de tortillas a *Watakame* y se curó con la misma masa, de acuerdo con Medina Miranda (2018), este remedio refleja un aspecto interesantes, el uso del agua que lleva la mujer del río a la casa similar a lo que hacen los *wixaritari* en los lugares sagrados de recolectar agua para llevarla a sus hogares y regar simbólicamente sus cultivos. Posterior a este evento hay diversos relatos acerca de la mujer en los mitos *wixarika*, que muestran la relación de esta con el maíz y a su vez en un proceso de sincretización con la Virgen de Guadalupe. Según una historia narrada y registrada por el autor citado, después de que los ancestros *kakauyarite* emergieron del mar, celebraron un baile cerca de la costa, donde estaba la primera mujer quien fue acosada por los hombres quienes intentaron animarla a bailar con ellos arrojándole “piedras”, pero ella no accedió pues solo quería bailar con los que eran *wixarika*, es ahí que aparece la figura de San José quien le entrega unas flores llamadas *kaiyeri* con las que se gana su afecto y la embaraza, San José es *Wexika* el águila que a su vez es la representación el Sol. Otro relato similar dice que, en medio de la festividad, la virgen desapareció junto a un hombre y resultó embarazada sin decir quien fue el amante, justificando con esto, la razón por la cual los hombres se llevan a las mujeres que les agraden durante las celebraciones, siguiendo el supuesto ejemplo de los ancestros.

Las historias ilustran y establecen el papel desempeñado por las mujeres en el núcleo familiar *wixarika*, enfocado en las labores del hogar como limpiar, cocinar y hacer tortillas principalmente, esto, para apoyar a los hombres después de una ardua jornada de trabajo en el campo como lo hizo la primera mujer en el inicio de los tiempo. Este sistema todavía se mantiene en algunas comunidades y como se refleja en el relato, las mujeres se encargan de todas las tareas

domésticas. No obstante, es relevante destacar que, en la actualidad hay mujeres *wixarika* que han experimentado transformaciones importantes en su vida y su papel como mujer dentro de la comunidad, principalmente debido al acceso a la educación y a la necesidad de aportar económicamente al sustento familiar, “mi papá me envió a Colotlán para que estudiara la secundaria, yo sufrí mucho porque deje mi pueblo y mis amigas, pero ahí aprendí mucho y me da cuenta de que hay otras cosas diferentes al pueblo” (*Tutu*, mujer *wixarika* entrevistada en el desierto, marzo 2022).

No obstante, el papel principal de la mujer *wixarika* son las tareas domésticas, la crianza de los hijos y de los hermanos cuando se es la mayor, la preparación de alimentos y el cuidado de la familia en general, lo cual, es fundamental para comprender la realidad en la que viven. En lo que respecta a lo que he podido observar, se le siguen en el olvido y silenciadas, que, como una figura arquetípica de guardián se ha vuelto la cuidadora de la familia sin que alguien se preocupe realmente por su bienestar. Si una mujer tiene la mala fortuna de ser la mayor, en cuanto pueda desempeñar tareas de la casa comenzará a cuidar a sus hermanos pequeños y a atender a los mayores de ser el caso, por tanto, no necesita de que la cuiden es por ello que se les olvida o se les somete incluso desde pequeñas a trabajos que implican la utilización de la fuerza como cargar todo tipo de cosas, desde los recién nacidos ya sea el hijo o hermano, hasta los botes de tejuino para las ceremonias y los costales llenos peyotes cortados en el desierto.

De acuerdo con Ramos y Félix (2018), aunque tradicionalmente se les asigna a las mujeres responsabilidades del ámbito doméstico, esta dinámica ha evolucionado en ciertos contextos y en la actualidad aunado a la influencia de mujeres extranjeras que han trabajado en las comunidades, han adoptado actitudes feministas que asustan a los hombres, quienes las ven como una amenaza, no solo al acostumbre, sino, directamente hacia su papel jerárquico de hombres poseedores del

control de la comunidad. Por ejemplo, a pesar de que el papel de la mujer en la sociedad *wixarika* juega un papel fundamental, pero se le ha marginado desde tiempos históricos, lo que se traduce en una parte, en violencia en contra de ellas, por ejemplo, cuando comenzaron las manifestaciones en contra de la minería en *Wirikuta*, los *wixaritari* lo vieron como la consecuencia de la agresión que ellos hacían en contra de la mujer, del olvido y del descuido en que las tenían o tienen, porque “si se daña a la mujer se daña a la tierra a *Tatei Yurianaka* nuestra madre” (palabras de un *mara'akame* en peregrinación, 2020).

De manera muy importante se destaca que la mujer *wixarika* desempeña un rol importante en la preservación de la identidad cultural, la transmisión de conocimientos ancestrales y la toma de decisiones dentro de la comunidad. A pesar de esto, aún existe una marcada diferencia de género en términos de roles y responsabilidades, contrario a lo que se dice en el mito donde las mujeres *wixarika* gozan de un estatus respetado y valorado en su sociedad, lo que en la realidad no se cumplen.

En la actualidad se ha enfatizado que una de las contribuciones más significativas de las mujeres *wixarika* en el ámbito ritual, es su participación en la ceremonias, ellas preparan todo para que se lleven a cabo: hacen el atole, el tejuino, los tamales, las tortillas y los condimentos para el caldo del venado y del toro que se sacrificarán, durante la ceremonia se la pasan atendiendo a los *mara'akame* y demás participantes, al igual que en los mitos, la mujer esta para atender, proveer de alimentos y cuidar del fuego. Esto significa que debe mantenerse en su casa al cuidado del hogar.

Sin embargo, más allá del ritual, pero durante la celebración se presentan los casos de violencia a la mujer. Algunos informantes me comentaron que en ocasiones los *mara'akame* u

otros hombres se emborrachan y cuando ya se los quieren llevar sus esposas las golpean. Para evitar la violencia, mi compadre (informante) dice que cuando alguien se emborracha lo encierran en la comisaria de dos a tres días hasta que se les pasa la borrachera, aunque, cabe aclarar que no lo castigan por golpear a su mujer, sino por pasarse de copas.

Las mujeres *wixarika*, también, participan en la toma de decisiones y ocupan roles de liderazgo en asuntos relacionados con la comunidad, como la organización de actividades culturales, la gestión de recursos naturales y la representación en instancias gubernamentales, como la ocupación de puestos públicos en el gobierno. Durante los últimos años, se ha reconocido cada vez más la importancia de su participación en la toma de decisiones además de la promoción de sus derechos dentro y fuera de la comunidad, incluso, se han involucrado en la defensa de sus territorios y de los recursos naturales que hay en ellos, así como en la promoción de la educación y la preservación de su lengua y tradiciones. No obstante, se les exige a las mujeres que antes de ocupar un cargo de mayor importancia dentro del gobierno primero ocupen cargos dentro de la comunidad y lo hagan mejor que los hombres, evidenciando que, a pesar de los avances que se tengan estos temas y ya se les permita una mayor participación dentro de las decisiones de la comunidad, los hombres mantienen su estatus jerárquico y buscan no perderlo. Esto comenzó a partir de la década de 2010 cuando los *wixaritari* se abrieron más a la participación de mestizos en las festividades religiosas.

A las mujeres que llegan a tener un cargo de autoridad se les exige más por el simple hecho de ser mujer y se les busca acusar de hacer las cosas mal, incluso les llegan a comentar que para que se ponen de autoridades si no saben hacerlo y la mayoría de las veces, salen perjudicadas económicamente, lo que significa también una forma de violencia. De manera particular, Teresa una mujer que desempeñaba el cargo de guitarrista (*kanareru*) en la peregrinación de 2022 me

comentó que es demasiada la exigencia del cargo que le tocó, pues, además debe ayudar a su marido con el cargo que a él le ha tocado desempeñar, debe ayudarlo a recaudar fondos para sustentar las celebraciones y, por su cargo, siempre debe estar presente en las ceremonias, es por ello por lo que se ha comenzado a cuestionar el precio que deben de pagar por ostentar un cargo. Así lo explica, “Si una va a salir más afectada es algo que debemos pensar porque muchas veces quedamos bien endeudados, pues debemos comprar las cervezas, las frutas, los toros o becerros” (Teresa, campo, 2020). Y a pesar de todo el esfuerzo hay ocasiones en las que a las mujeres que desempeñan un cargo se les señala mal, se les acusa de incompetentes para llevarlo a cabo.

Con base en lo anterior, se identifican cuatro grupos de mujeres dentro de la sociedad *wixarika*:

1. Aquellas que aceptan el costumbre sin cuestionarlo y que se apegan a lo que diga el hombre, este tipo de mujeres, en la rutina diaria se levantan, se arreglan, preparan el desayuno y se encarga de los hijos, o en su defecto se le ayuda a la madre con los quehaceres del hogar y a moler el maíz nixtamalizado. Si se es niña no se puede salir y si ya están casadas y desean ir a algún lugar, solo pueden hacerlo en compañía de su esposo, sin embargo, la mayoría de las veces se les dificulta debido a la falta de recursos económicos que no puede obtener porque no puede trabajar debido a sus responsabilidades como madre y esposa. En este grupo de mujeres están las “*Tenantzi*”, que significa “mujer que ayuda al *itzokame*” (Torres, 2000). Por lo general, son mujeres viudas o solteras que acatan las órdenes del gobernador y tanto en ocasiones ceremoniales como en momentos en que no hay actividades gubernamentales, se encargan de los quehaceres en los centros cívico-religiosos.
2. Las mujeres que luchan desde su comunidad por los derechos y la igualdad de género sin saber que es el feminismo, ellas luchan por sus comunidades, pero a espaldas de los

hombres, esta categoría de mujeres asume su papel de mujer sumisa y ante la presencia del hombre ellas no hablan, aunque de manera autónoma principalmente las madres solteras buscan el mejoramiento de sus condiciones de vida y las de la comunidad, en este grupo existe un gran número de mujeres homosexuales.

3. En tercer lugar, están las mujeres que luchan de manera social y usan los conceptos del feminismo por influencia de grupos externos⁴⁹ acrecentada a partir del 2010 y que apelan por la igualdad de género dentro de las comunidades, este tipo de feminismo y de mujeres son las que asusta a los hombres *wixaritari* porque creen que las mujeres les quitaran el poder, además lo ven como una amenaza del exterior en contra del costumbre.
4. Y, por último, las que combinan los conceptos, los de la lucha social y los de la academia con la participación en la toma de decisiones dentro de las comunidades y algunas fuera de ellas principalmente en el ámbito gubernamental, este tipo de mujeres por lo general han tenido mejores condiciones de vida que otras y otros *wixaritari* teniendo la posibilidad de salir a estudiar.

⁴⁹ A las comunidades ha llegado el Feminismo comunitario que busca el reconocimiento de la relación del territorio el cuerpo y la Tierra, así como, el papel de la mujer dentro de la cultura y su materialización en el espacio. Esta postura sugiere un sistema global que subyuga y considera a las mujeres como una minoría, a pesar de que numéricamente representan la mitad de la población mundial, necesita emplear diferentes formas de dominación para perpetuar esta opresión. Por lo tanto, el feminismo comunitario analiza la influencia del capitalismo en su forma neoliberal y las estrategias que se implementan desde esta perspectiva para mantener la relación con el sistema patriarcal (Guzmán y Triana, 2019).

4.1.1. La vida cotidiana de la mujeres *wixarika*

En la vida cotidiana de las mujeres *wixarika*, el cultivo y la preparación del maíz desempeñan un papel central y vital desde tiempos ancestrales, considerada incluso como el maíz mismo, la mujer, es la que provee de tortillas al héroe mítico *Nawakame* quien la cubrió con maíz y solo así pudo curar su dolor. Esta conexión entre la mujer y el maíz es profunda y simbólica y se refleja en el cultivo, donde la labor de la mujer es sumamente importante, ella es la encargada de preparar el terreno, sembrar y vigilar constantemente las plantas para asegurarse de que ninguna esté caída o tenga algún obstáculo que pueda interrumpir su crecimiento. Su atención y cuidado garantizan el adecuado desarrollo de las plantas, asegurando una buena cosecha. En este sentido, las mujeres no solo son transmisoras de conocimientos culturales sobre el papel del maíz y los roles en la comunidad, sino que también desempeñan un papel activo en la preparación de las semillas para los cultivos: las almacenan, las procesan y las utilizan tanto en la vida diaria como en las ceremonias y a través de la tradición oral y el trabajo físico en los ámbitos domésticos, donde establecen y mantienen conexiones con los *Kaka+yarite*.

La vida de la mujer gira en torno al maíz y debe (según el costumbre *wixarika*) aprender todo de él, desde preparar el terreno o *coamil*, sembrar, cuidar el cultivo, cosechar, almacenar, nixtamalizar, hasta procesarlo en formas de alimento, cada una de estas fases componen al sistema económico tradicional *wixarika* y de subsistencia a través de las relaciones sociales del parentesco determinado por las actividades cívico-religiosas que a su vez tienen que ver con las estaciones del año. Para los *wixaritari* existen solo dos épocas, la temporada húmeda del año y la temporada seca, al final de esta última, se prepara el coamil (*watsiya*) y durante la temporada húmeda se dedica a tareas del campo. La relación entre la mujer y el maíz prevalece en las prácticas comunitarias y en la vida cotidiana, las mujeres asumen diversas responsabilidades en la preparación de alimentos,

por lo regular, en las tardes, se encargan de cocinar las aves de corral, el pescado, el guajolote o el chivo que se haya obtenido. Elaboran tamales, atole, tejuino y tortillas, que son utilizados en la alimentación cotidiana y en ceremonias especiales, donde preparan el caldo de venado y toro.

Una vez que se cosecha y se almacena el maíz en el centro del campo, las mujeres son responsables de manejar las semillas para su consumo, desde el proceso de hacer *xakwitsari* o nixtamal a moler los granos en el metate tradicional para preparar masa y hacer tortillas. Esta labor la repiten diariamente, desde que se despiertan temprano para moler los granos y preparar tortillas para el desayuno. No obstante, el papel de las mujeres en el cultivo y la preparación del maíz va más allá de lo meramente utilitario, a través de la narración y las ceremonias, las mujeres toman conciencia de su ascendencia y conexión con el maíz. Aprenden cómo alimentar a los miembros de la comunidad y a sus ancestros o *Kakaiyarite* a través de ofrendas, como la repartición de maíz molido a los presentes durante las ceremonias.

Una de las principales responsabilidades de las mujeres es hacer tortillas, hay quienes lo hacen toda su vida, desde que nacen hasta que mueren prácticamente están a un lado del comal haciendo tortillas para su familia e incluso, en algunos casos, continúan haciendo tortillas para sus hermanos después de casarse, o bien, la hermana menor asume la responsabilidad de hacer las tortillas en la familia, por esta razón, en se les enseña primero a cultivar y nixtamalizar y después a bordar, antes de enseñar las artes de la comunidad, las mujeres enseñan a sus hijas primero a preparar alimentos a base de maíz para alimentar a sus parientes vivos y a los no vivos -los *Kakaiyarite*-, por esto, la participación de las mujeres en las ceremonias es primordial, porque es la que lleva el alimento de los ancestros y sabe cómo alimentarlos.

En este contexto cultural, el aspecto más importante de la feminidad es saber cómo preparar alimentos a base de maíz, especialmente las tortillas, desde su cultivo hasta su conversión en tortilla en el comal, de hecho, desde temprana edad e incluso después de recibir educación formal, regresan a casa para preparar tortillas como el único alimento en el hogar. Esto marca la vida cotidiana de las mujeres *wixarika* estrechamente ligada al maíz, desempeñan un papel fundamental en el cuidado de las plantas, la preparación de alimentos y la transmisión de conocimientos culturales sobre el maíz y su importancia en la comunidad respecto al sentido mítico, por lo que su labor no solo es utilitaria, sino también simbólica, ya que, a través de su conexión con el maíz, las mujeres se conectan con su ascendencia y con los ancestros mayores de la comunidad.

4.1.2. La violencia hacia la mujer *wixarika*

La violencia contra las mujeres *wixarika* se manifiesta en dos dimensiones: de forma interna, vivida dentro de las comunidades, y la externa, experimentada fuera de ellas. En este apartado se busca analizar y distinguir entre estas dos formas de violencia, resaltando la importancia de comprender las complejidades culturales y sociales que contribuyen a su perpetuación. La primera ocurre dentro de la comunidad en el ámbito familiar, los hombres, sin ser conscientes de ello, actúan de manera violenta hacia las mujeres, a través de testimonios y observaciones, he constatado que el comportamiento de los hombres varía según el entorno en el que se encuentren, aunque esto no es una condición exclusiva de los *wixaritari*.

En grupo los hombres suelen comportarse de manera distinta a cuando están solos con sus esposas en la calle o en casa y reproducir patrones de comportamiento distintos a los que realizan en casa, sin embargo, existen detonantes que llevan a los hombres a ser violentos con la mujer por el sometimiento y marginación a la que se han visto sobajados durante toda su vida y la realidad

del *wixaritari* es una realidad marginal. Esta marginación puede expresarse en violencia y manifestarse de diversas maneras, incluyendo agresiones físicas, verbales y emocionales hacia el otro y como el *wixaritari* vive aislado, ejerce su violencia primero en su entorno inmediato que es el hogar, por ejemplo, en la sierra el suicidio es un factor importante de muerte entre mujeres como consecuencia de los problemas cotidianos y las dinámicas de violencia que viven todos los días orillan a mujeres a tomar la trágica decisión de quitarse la vida, aunque, es importante destacar que existen casos en los que se simulan los suicidios, ocultando el verdadero trasfondo de lo ocurrido perpetuando el ciclo de violencia y sufrimiento. Además, enfrentan violencia entre ellas mismas, se fomentan actitudes y comportamientos machistas que contribuyen a su opresión y subordinación, se les impone la responsabilidad de lavar la ropa del padre y los hermanos, que con el tiempo se convierten en obligaciones opresivas, dinámicas que reproducen la desigualdad de género y dificultan la posibilidad de un cambio hacia relaciones más equitativas.

La violencia externa se presenta en interacción con la sociedad mestiza y tiene un impacto adicional en la vida de las mujeres *wixarika*, se les ha estereotipado a lo largo de la historia y por tanto excluido con prejuicios arraigados de tiempos remotos que contribuyen a su discriminación y marginalización. El pensamiento occidental, ha generado divisiones y separaciones al poseer e interpretar la naturaleza desde una perspectiva de dominación fomentando el fortalecimiento de una lógica binaria basada en jerarquías y oposiciones entre dominadores y dominados, lo que implica privilegiar uno de los términos en cada par: alma-cuerpo, hombre-mujer, cultura-naturaleza.

En consecuencia, la llamada modernidad no solo ha promovido estas divisiones desde el ámbito epistemológico, sino que también ha enseñado a concebir el universo político sobre estos supuestos de oposición, lo que ha llevado, desde la década de los sesenta, a una multiplicidad de

identidades políticas y a la fragmentación de las luchas políticas. Lo cual, implica reconocer el papel de las mujeres en un contexto histórico en el que han sido oprimidas incluso antes del proceso colonial. Es necesario investigar las diferentes formas de resistencia que las mujeres han ejercido en el pasado para poder generar una participación transformadora (Guzmán y Triana, 2019). Se ha identificado una percepción que se tiene de las mujeres como rivales en lugar de aliadas, ellas mismas comentan que se les exige más a quienes ostentan un cargo, lo que limita la colaboración entre mujeres y hombres, dificultando la lucha colectiva contra la violencia y la desigualdad de género y principalmente en contra de la marginación que en realidad es su verdadero enemigo.

Es fundamental reconocer que para el cambio y la erradicación de la violencia contra la mujer *wixarika* se requiere el esfuerzo y la participación de hombres y mujeres, es necesario cuestionar las normas de género impuestas por la sociedad y reflexionar sobre las formas en que contribuyen a la violencia. Las mujeres *wixarika* pueden enfrentar estos desafíos, pero necesitan el apoyo y la solidaridad de los hombres dentro de su comunidad, así como de una mayor conciencia y sensibilidad por parte de la sociedad mestiza para comprender y abordar las formas específicas de violencia que enfrentan las mujeres *wixarika*.

Ambas formas de violencia tanto la interna como externa son perjudiciales y requieren una atención y acción urgente. Para lograr un cambio real, es esencial reconocer y cuestionar las normas culturales y de género que fundamentan la violencia porque ningún tipo de violencia debería fundamentarse. Si bien, la solidaridad entre mujeres y el apoyo de los hombres son primordiales en la lucha contra la violencia de género, se necesita de una mayor conciencia y comprensión por parte de la sociedad mestiza y *wixarika* para colaborar en la erradicación de estas formas de violencia y trabajar hacia un futuro más justo e igualitario para todas las mujeres en general y las *wixaritari* en el caso particular.

4.1.3. La mujer y su expresión en el paisaje

Tateikie deriva de *ta* que es un plural, de *tei* que significa madre y *ki* que es casa, por lo que se traduce como “la casa de nuestra madre” (Ramos y Félix,2018), o sea, la casa de la perrita negra del mito que se convertía en la mujer que ayudaba a *Watakame* en las tareas del hogar y posteriormente fue la primera madre de los *wixaritari* quien es a su vez era el maíz. Pero, además, la mujer se expresa en el paisaje, el primer elemento universal es el mar, *Haramara*, “nuestra madre el mar” representa el lado femenino del mundo.

La cultura *wixarika* tiene una profunda conexión con el océano y su significado espiritual esta intrínsecamente relacionada con la fertilidad femenina. El mar es considerado el lugar más antiguo en el Universo, el punto de origen de los ancestros, ellos creen que, en lo más profundo de las corrientes marinas, estos, los ancestros nacieron y vagaron en las profundidades durante muchos años, aunque para ellos fueron días, para después emerger a la superficie a través de una cueva cercana a la playa en el brazo del estero frente a las costas de San Blas, considerado el brazo de esta deidad. Desde este punto, los primeros *wixaritari* iniciaron una caminata hacia los sitios sagrados, fundando el mundo en su recorrido hacia el desierto de *Wirikuta*, trayecto durante el cual, algunos se transformaron en animales como lobos y jaguares, mientras que otros se quedaron en el camino, convirtiéndose en elementos naturales como cerros y cuerpos de agua.

Tatei Haramara, “nuestra madre el mar”, representa la fertilidad, la vida y la matriz del mundo, está asociado con la fertilidad femenina y agrícola. La palabra *Haramara* proviene de la combinación de *ha* que significa agua en *wixarika*, y “mar” en español, el elemento primordial y símbolo universal del caos originario. En este paisaje costero de mar y playa se encuentra la roca blanca llamada *Waxi Wimari*, que marca el punto de partida de la primera peregrinación de los

ancestros *wixarika* hacia el otro extremo del mundo en busca de *Tau*, el Sol, su guardián es el lobo +*xawe Tsipurawi* y es ahí donde el Sol se enfrenta diariamente a la oscuridad para renacer en *Wirikuta*, el punto opuesto del mundo.

El mar y los ríos que se extienden desde *Haramara* son considerados representaciones de la gran serpiente *Nakawe* que libra una lucha constante contra *Tau* el Sol, por eso los *wixaritari* realizan rituales y sacrificios en *Haramara*, con el objetivo de pedir por la lluvia, rituales que simbólicamente reproducen el ciclo hidrológico, ya que las ofrendas incluyen el agua de los manantiales recolectada durante la peregrinación y la sangre de los animales sacrificados en ese momento. Las botellas que alguna vez contenían refresco se llenan con el agua del océano para llevarla a otros lugares sagrados, cumpliendo así el ciclo hidrológico y simbólicamente trayendo las lluvias necesarias para la agricultura y el desarrollo de la comunidad *wixarika*. Es a través del mar y con el agua en general que los *wixaritari* mantienen una conexión espiritual con sus deidades y buscan la armonía con la naturaleza, esta relación profunda y el papel de la mujer en la tradición *wixarika* demuestran la importancia que se le otorga a la naturaleza y la interdependencia entre los seres humanos y no humanos con ese entorno.

Por consiguiente, el papel de la mujer en el mundo *wixarika* se puede analizar desde diferentes perspectivas: la mitológica, la del ámbito ritual y la de la vida cotidiana. En la mitología, la mujer desempeña un papel importante en el origen de los *wixaritari* y en las tareas familiares. En la vida cotidiana, las mujeres *wixarika* se encargan de las labores domésticas y apoyan a los hombres en el trabajo del campo, sin embargo, aunque se les atribuye un estatus respetado y valorado en la sociedad, existen desigualdades de género y violencia hacia ellas. No obstante, en la actualidad, existen mujeres *wixarika* que han experimentado transformaciones en su papel debido al acceso a la educación y la necesidad de contribuir económicamente al sustento familiar.

Si bien las mujeres *wixarika* participan en la toma de decisiones y ocupan roles de liderazgo en asuntos comunitarios, todavía enfrentan desafíos y desigualdades. Se les exige más que a los hombres y se les critica con mayor frecuencia. Aunque se ha avanzado en la promoción de sus derechos y la participación de las mujeres en diferentes ámbitos, los hombres mantienen su estatus de privilegio y buscan preservar su control sobre la comunidad. En resumen, la mujer *wixarika* desempeña roles importantes en la preservación de la identidad cultural, la transmisión de conocimientos ancestrales y la toma de decisiones en la comunidad. Sin embargo, persisten desigualdades de género y violencia hacia ellas, aunque se han logrado avances en términos de participación y reconocimiento, aún se requiere un mayor empoderamiento y equidad de género en la sociedad *wixarika*.

4.2. La violencia del narcotráfico en San Andrés Cohamiata

Para llegar por carretera a San Andrés Cohamiata desde el sur de la Ciudad de México, se recorren 970 kilómetros aproximadamente, a través de siete estados -dependiendo de la ruta-, se hacen unas 16 horas de manejo si se va en auto y dos días si el viaje se realiza en autobús, primero se debe llegar a Fresnillo, Zacatecas, de ese punto se toma otro autobús que va hacia Huejuquilla el Alto, Jalisco, y de ahí otro hacia San Andrés, en auto es similar, llegar a Fresnillo, cruzar Valparaíso y llegar a Huejuquilla para después adentrarse en la Sierra por un camino semipavimentado y poco seguro. A partir de Fresnillo, el sentir del narco comienza a manifestarse, retenes policiacos y militares abundan en la zona, camionetas 4 x 4 con los vidrios polarizados que no permiten ver quiénes son sus pasajeros circulan en las calles, todo esto, al pasar deja la sensación de estar en una zona de guerra.

A partir de Huejuquilla el Alto, uno se introduce en la profundidades de la gran Sierra Madre Occidental a merced de encontrarse con algún reten de sicarios como el que se he registrado en el kilómetro 125 de la carretera que va de Huejuquilla a Jesús María, Nayarit, el cual puede ser del Cartel de Sinaloa o del Cartel de Jalisco Nueva Generación dado que se alternan comentan los locales, lo cierto es que se localizan ya dentro del territorio *wixarika* de San Andrés Cohamiata y cuando el ejército se acerca huyen a esconderse en la Sierra con la protección o por lo menos la omisión de las autoridades, estos dos grupos del narcotráfico desde 2021 comenzaron a pelear por el control de ese territorio gestando una tragedia, en la que, las comunidades indígenas *wixarika*, *cora* y *tepehuanas* se encuentran atrapadas en una espiral de violencia y explotación impuesta por el crimen organizado, obligados a abandonar sus hogares y tierras, siendo los niños los más afectados, sometidos entre otras cosas a la cosecha de la goma de opio. Los narcos llevan a cabo sus actividades principalmente en el tramo de la carretera que se extiende desde Jesús María, en Nayarit, hasta Huejuquilla El Alto, en Jalisco, una ruta que atraviesa una región de Zacatecas y otra de Durango y que los *wixaritari* utilizan para desplazarse hacia sus comunidades a través de una red de carreteras en pésimas condiciones, de terracería y brechas en medio de cerros y barrancas.

Mediante retenes en la zona, los integrantes del narcotráfico realizan revisiones y roban a quienes pasen por ellos, situación que ha causado temor y afectaciones económicas en las comunidades, el desabasto de alimentos y la escasez de productos básicos, así como la carencia de productos para la realización de ceremonias. Mis informantes señalaron que desconocían las razones de los retenes, algunos comentaron que quizá estaban buscando a alguien como en aquel 2001 cuando llegó el Chapo a esconderse en las montañas después de su fuga, “quizá también hay algún “duro” escondido por la zona, la verdad no se sabe” me comentaban en la Sierra, pero a las

personas que son detenidas, se les solicita identificación y se les pregunta a dónde van, de dónde vienen y a qué se dedican, si corren con suerte es todo y lo de menos es les roben el celular; de igual manera, si se viaja en autobús bajan a todas las personas y les quitan sus pertenencia principalmente los teléfonos celulares, los víveres los decomisan, situación que generado desabasto de alimentos y la cancelación de corridas, por lo que se viven momentos de incomunicación y carencia.

La violencia es una realidad en el tramo carretero donde operan los narcos, por la que hay vías utilizadas por los *wixaritari* para llegar a sus comunidades, enfrentándose a un riesgo constante debido a la presencia de estas personas. Esto se da principalmente cuando requieren de los servicios bancarios, ya que estos carecen en la zona, lo que agrava aún más la situación pues obliga a los *wixaritari* a enfrentarse al peligro de ser asaltados por tener que desplazarse a las cabeceras municipales para obtener dinero en efectivo, siendo el banco más cercano el de Huejuquilla; donde se sabe que las autoridades operan en colusión con los delincuentes, por lo que se dice que, la simbiosis entre las autoridades y el narcotráfico en la región ha sido una realidad durante muchos años, así como la presencia de grandes extensiones de tierra destinadas al cultivo de marihuana y amapola que antes eran de ganaderos evidencia la penetración del crimen organizado en el control del territorio.

Esta situación ha empeorado por la falta de presencia policial efectiva en los municipios *wixarika* como Mezquitic, donde la corrupción dicen los locales, es el pan de cada día: “llega un gobernador y dice que va a mejorar todo, llega otro, y que también, incluso algunos son huicholes, pero todo sigue igual” (informante 1, 2022). En ese municipio se concentra una gran parte de los *wixaritari* y que, por crisis de seguridad pública, se ha generado un ambiente de incertidumbre, temor e inseguridad en toda la región, lo que impacta en su bienestar general y en su capacidad

para llevar una vida digna y segura, pues las afectaciones económicas y la falta de acceso a productos básicos ponen en riesgo la subsistencia de las familias.

Lo anterior, ha obligado a las familias a abandonar sus hogares debido a los robos por parte de los criminales que llegan a los ranchos y les quitan lo poco que tienen. En este contexto, el cultivo de amapola y la producción de goma de opio se han convertido en una imposición cruel que ha llevado al despojo de sus hogares y a la pérdida de sus medios de subsistencia. Este fenómeno de desplazamiento forzado es una violación flagrante de los derechos humanos de las comunidades indígenas obligadas a dejar atrás sus raíces, su cultura y sus formas de vida, en busca de una mejor calidad de esta, la mayoría de la veces sin encontrarla. Así lo describe un informante:

Llegaron a la casa y los sacaron, les pegaron, a mi papá y a mi mamá, también estaba el más chico, a él lo encerraron en el establo y ahí lo dejaron sin comer como tres días, se comieron los cerdos así crudos, nomás los mataron y se los comieron, así son, salen del monte como animales. (testimonio 2022).

Desde hace ya por lo menos cuatro décadas el cultivo de marihuana y amapola en la región *wixarika* representa un factor de ingreso monetario importante; primero fue la marihuana y después llegó la amapola. Si bien no existen registros precisos sobre el origen del cultivo de marihuana con fines comerciales en la región, uno de mis informantes comenta que comenzó en la década de 1980. Anterior a esta fecha la vida de las personas se basaba principalmente en la agricultura de maíz y en menor medida la ganadería y otros más a la venta de artesanía y al turismo hippie; además de la migración para ir a trabajar hacia Estados Unidos como braceros o trabajadores agrícola hacia otras parte de México, principalmente a la costa nayarita en los campos de tabaco (Ruíz y García, 2021) o en la tomateras de Zacatecas cercanas a Fresnillo (información personal, 2022). Sin embargo, la actividad agrícola, así como los ingresos provenientes del trabajo migratorio y la elaboración de artesanías eran y son insuficientes para satisfacer las necesidades

de las familias *wixarika*, por lo que algunos se ven en la necesidad de sembrar marihuana, una opción altamente lucrativa en sus inicios en un entorno donde escaseaba y escasea todo:

Si mira, por acá hay gente que decidió entrarle a la siembra de marihuana, algunos tuvieron la oportunidad y se hicieron de sus casas, otros de camionetas y así, yo prefiero estar tranquilo, porque algunos se fueron y ya no regresaron, a otros los mataron, pero si, si se ganaba bien antes, ahora ya no mucho, cuando lograba alguien vender toda la siembra, si le salía, ahora ya les pagan menos que antes y hay veces que les roban (Informante 2. 2022),

Cuando los *wixaritari* se adentraron en el cultivo de la marihuana, disminuyó la migración hacia Estados Unidos, ya que, según los testimonios, esta práctica resultaba bastante redituable y se convirtió en una opción para obtener ingresos y mejorar las condiciones de vida de las familias en poco tiempo o al menos eso fue lo que consideraron. Así, en un momento fue una fuente de ingresos que evitaba la necesidad de abandonar el lugar de origen o separarse de la familia. Tanto que entre sus miembros se prestaban dinero para la inversión y se pasaban los contactos para las transacciones, sin embargo, para algunos dejó de ser así y muchos de los que comenzaron con dicho negocio han tenido que huir, sino es que gran parte han sido asesinados por represalias o malos tratos con los narcotraficantes. Además, con el tiempo ha ido adquiriendo una dimensión más allá de lo económico y comenzó a insertarse en las prácticas de el costumbre, lo cual no ha sido bien visto por los *mara'akame* de mayor edad:

Si, así es, hay gente acá *mara'akame* que hace ceremonia para que les vaya bien en sus negocios, llevan las semillas para que tengan buena cosecha y bendicen su cultivo, tengan buena salud las plantas y no lleguen los verdes, que se pierdan en las veredas y no encuentren el camino a su cultivo. (Informante 1, 2022)

Existen registros (Del Castillo, 2018) que indican que este fenómeno lleva algunas décadas ocurriendo. Se ha observado la presencia de cultivadores de amapola y marihuana que llevan a

cabo prácticas inusuales, como esparcir maíz molido, pinole, agua de lugares sagrados y sangre de venado sobre plantas de marihuana, amapola y dinero, especialmente billetes de dólar durante las ceremonias. Estas prácticas han comenzado a hacerse más presentes, y se dice que ocurren con mayor frecuencia en San Sebastián y en dirección hacia Nayarit. En casos más extremos, se dice que, se han realizado rituales narco satánicos en iglesias ubicadas en la Sierra, como en la de Huaynamota (Neurath, comunicación personal, 2022). Este conjunto de acciones se considera una violación de las creencias ancestrales y ha sido condenado por los *mará'akame* más conservadores.

Según mis informantes, han sido los de San Sebastián quienes iniciaron con el cultivo de marihuana y amapola, que se fue introduciendo en la zona de forma gradual hasta que la crisis de la llamada “guerra contra el narco” a partir de 2006 detonó la violencia junto con los conflictos territoriales de los *wixaritari* con los mestizos y entre ellos mismos. Esto provocó un ambiente de ajustes de cuentas y asesinatos de personas, como el ocurrido en enero del 2022 cuando los narcotraficantes asesinaron al *mará'akame* Rosendo González Torres de 56 años y a su nieto de 17 años en San Andrés Cohamiata. Sus cuerpos fueron encontrados en una de las barrancas con marcas de ahorcamiento y disparo de arma de fuego (Vega, 2022). Sin embargo y a pesar de la violencia, la siembra de marihuana continua siendo una opción de ingresos a pesar de la disminución de su precio, se dice que, ahora pueden ganar entre 50 y 500 pesos por kilo cuando antes se podía ganar hasta mil pesos por kilo, lo que significa que ya no es rentable porque implica primero invertir para limpiar el terreno, sembrar y cuidar lo sembrado, si no es temporada de lluvias se debe comprar mangueras para el riego, así como fertilizantes y pesticidas para fumigar en caso de plagas, después cosechar, almacenar y venderla, todo esto se hace en familia y es una actividad más que, se realiza cotidianamente:

Ay en veces que así pasa, hay quienes se ven que trabajan normal que tienen su camioneta y sus vacas, su milpa, pero conocen a gente de otros pueblos, casi siempre son *teiwari* a ellos se les vende, acá nomas se siembran y se la llevan a otros lados a otras gentes, a veces nomas se acercan a la carretera y en una brecha pasan y la recogen y yasta, se van así, en chinga... pero hay que tener con qué y contactos... (Informante 2, 2022)

Especialistas en temas sociales han registrado el proceso productivo de la marihuana en el municipio de la Yesca en Nayarit al Sur de San Andrés (Ruíz y García, 2021), el cual no difiere tanto de lo comentado por uno de mis informantes, cuando me dijo que él no se metía en eso porque además de querer estar en paz, se necesitaba dinero para invertir, primero en la semillas, luego escoger un lugar escondido en la barranca y desmontarlo, procurando que este cercano a un cuerpo de agua porque de lo contrario se debe comprar equipo para el riego, además de fertilizante y lo que implica cuidar la plantación, pues dicen ellos que es más “celosa” que el maíz, tanto para su cultivo como para su almacenaje, el cual se realiza en diversos lugares cercanos a caminos para su transportación. Esto implica otro gasto además de sacarla de la sierra con la esperanza de no ser agarrados por los militares en la última fase del proceso y poder vender la mercancía. Lo que más le preocupa a un *wixaritari* es que lo detenga las fuerzas del orden, ellos son personas en movimiento y la sola idea de estar presos es algo que les aterra, además de provocar algún tipo de daño a su familia:

...eso sale caro, al final les quedan poco dinero y siempre están con miedo, nunca están tranquilos, yo por eso prefiero no trabajar para ellos, te matan a tus abuelos, a tu mamá, a tu papá a toda tu familia y pues ya, así, te quedas solo, para qué quiero eso, ¿Para siempre estar en peligro? ¿para siempre estar encerrado?... (Informante 2, 2022)

Además de lo citado, otro inconveniente de trabajar en la siembra de marihuana es la devaluación del producto, a tal grado que incluso se hay quienes la fían a los intermediarios porque

si se les queda por mucho tiempo se puede pudrir y de nada sirve todo el trabajo realizado. Además de que, el mercado estadounidense ha disminuido por no decir que es nulo, la legalización de esta planta en ese país ha detenido el tránsito de la marihuana hacia sus fronteras y ha sido sustituida por otras sustancias como la goma de opio y la heroína, empero, de manera reciente y con mayor demanda el fentanilo y las anfetaminas. De acuerdo con el periódico Sin Embargo.mx (2023), las principales entradas del fentanilo a México se realiza a través de los puertos de Lázaro Cárdenas en Michoacán y Manzanillo en Colima; mientras que, las salidas hacia Estados Unidos se encuentran en los estados de Sonora y Baja California según datos de la Defensa Nacional respecto a decomisos en 2019 reportados por CONTRA LÍNEA (2021), para lo cual, utilizan las carreteras y caminos de la Sierra Madre Occidental, que por su abandono son una opción viable para el transporte de estas mercancías.

En San Andrés los que actualmente llegan a incursionar en la siembra de marihuana o amapola lo hacen casi siempre de forma obligada o porque ya no queda de otra, se trasladan hacia otros estados como Nayarit o Durango en calidad de trabajadores agrícolas, los involucrados en esta actividad ilegal no son necesariamente narcotraficantes en el sentido estricto de la palabra, sino más bien trabajan como campesinos de los grandes traficantes de drogas.

Los *wixaritari* se han vuelto víctimas del crimen organizado, antes, los ganaderos eran el enemigo principal, ahora son los sicarios los que asesinan, roban, secuestran y reclutan a jóvenes de manera obligada. Asesinando a sus familias antes o después de que la persona se una a ellos y no se sabe si los responsables son los del grupo contrario o del que se es parte, con la intención de que el reclutado -casi siempre jóvenes entre 17 y 25 años- se quede sin familia y no le importe morir, ya que la mayoría de los asesinatos en la sierra quedan en el silencio de esta y la impunidad de la corrupción. Esto ha generado terror en la población pues los enfrentamientos comenzaron a

volverse comunes, como ocurrió en junio de 2022 cuando hubo una serie de enfrentamientos entre el Cartel de Jalisco Nueva Generación y el Cartel de Sinaloa, en la semana del 17 al 25 de ese mes se vivió una serie de enfrentamientos entre sicarios lo cual aterrorizó a la población; a través de una llamada telefónica me avisó uno de mis informantes que las cosas estaban complicadas en la sierra, que los “malos” como él se refiere a los narcos, habían tomado otra vez el control de la carretera y que no se podía pasar, que era mejor que no fuera a la fiesta del *Hikuri Neixa*, por lo cual tuve que suspender esa salida⁵⁰.

El 22 de junio se registró una balacera en las afueras de San Andrés, la noticia y un video circuló por redes sociales. En él, se observa las afueras de un rancho de la comunidad y se escucha a alguien pidiendo ayuda y solicitando la intervención de los tres poderes de gobierno, con énfasis al gobernador en turno del estado de Jalisco Enrique Alfaro a quien le pide ayuda y el envío de la Guardia Nacional y el ejército para detener a los agresores. Sin embargo, el gobierno solo envió helicópteros para sacar a los mestizos y extranjeros en la zona, principalmente personal de la salud y educativos, incluyendo en ese momento a estudiantes del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), quienes desde hace ya tiempo desempeñan actividades de servicio social en las comunidades indígenas.

Posterior a tal suceso, entró de nuevo el ejército y se volvió a instalar un retén militar en la curva del Cerro de los niños y un campamento en el centro de San Andrés, pese a ello, los ranchos siguen a merced de los sicarios, cuando llegan los militares huyen hacia la Sierra y ahí se esconden hasta que todo se calma, después salen de su escondite para robar en las rancherías. “Parece que nos los ven, los militares, cuando llegan ellos se esconden, se van a la sierra, parece que les avisan”

⁵⁰ La inseguridad de la zona y los años de pandemia de 2020-2021 imposibilitaron la realización de más trabajo de campo con mayor detalle en las características del territorio wixarika.

(Informante 1, 2022). Entre los *wixaritari* se dice que están coludidos con las autoridades de Huejuquilla y de Valparaíso. Todo lo anterior genera un futuro incierto para los pobladores, pues además de tener que huir constantemente, peligran sus vidas y enfrentan condiciones precarias en su huida, además, este desplazamiento tiene un impacto profundo en la cohesión y estructura social, así como, la preservación de la identidad cultural del pueblo *wixarika* dado que hay familias enteras que han dejado sus ranchos por conflictos con los narcotraficantes.

Llegaron primero en junio, sacaron todo lo aventaron pa' fuera, las camas y lo que había en la cocina, se comieron a los animales, las gallinas todo, a F lo encerraron en el establo y ahí lo dejaron sin comer tres días, ya después lo soltaron... por eso nos fuimos a otro lado, pero hace apenas unos días llegaron hasta ahí también e hicieron lo mismo, ya no se puede, por eso estamos en San Andrés (Informante 2, 2022)

Una de las problemáticas de mayor impacto que derivan del narcotráfico es la explotación de los niños en la cosecha de la goma de opio, utilizan a niños entre seis y diez años -a veces secuestrados- para maximizar sus ganancias y evitar la detección por parte de las autoridades, ya que a los niños por su altura se le hace más fácil esconderse y el rayado de la planta. En tiempo de cosecha en los meses de octubre y abril dejan de asistir a la escuela y se van con los narcos a rayar la planta de la amapola. Me han dicho que les llegan a pagar de 300 a 500 pesos al día, aunque han comentado que anteriormente pagaban mejor, por lo que es común la ausencia en la escuela por parte de los niños consentida por los padres o porque no pueden hacer nada. Los niños de la sierra carecen de la protección que deberían tener, así como del desarrollo pleno de una infancia digna, sumiéndolos en una vida marcada por la pobreza, la violencia y el peligro constante, razón por la cual, los padres procuran que sus hijos tengan mejores vidas y son enviados a las zonas urbanas para continuar con sus estudios una vez que terminan la primaria.

La violencia en la sierra perpetuada por el narcotráfico no es algo nuevo, la sierra siempre ha sido un lugar violento, donde la sangre ha fluido de manera constante en un paisaje diverso en el cual puede predominar la luz o la oscuridad. Estas características se reflejan en los comportamientos humanos y, como argumenta Liffman (2012), el denominado Gran Nayar ha sido el escenario donde comunidades indígenas han llevado a cabo prácticas de sacrificio humano desde tiempos de los ancestros y sigue reproduciéndose hasta nuestros días al sacrificar a otros seres, solo ha cambiado el ser sacrificado y en el submundo el modo y el motivo. Aun así, como espacio geográfico conserva una memoria y una identidad, y la identidad de la sierra es una sierra sangrienta, tanto por los sacrificios que se realizaban antes de la llegada de los españoles como después de tal suceso, lo cual se corrobora con los textos históricos de los frailes franciscanos del siglo XVII:

... y los sacrificios que se le hacían, era cada mes degollar cinco doncellas de las más hermosas, a las cuales quitaban la vida encima de una peña, delante del templo, y que luego les sacaban el corazón y las colgaban por fuera del templo o ermita para que allí se secasen, guardándolas para la fiesta que hacían general, en la cual cocían los corazones, y moliéndolos y deshaciéndolos en la sangre de muchas doncellas y mancebos que en aquel día se sacrificaban, se los daban a beber revueltos en atoles a las madres de dichas doncellas, para que con ellas viviesen mucho en agradecimiento de que habían dado sus hijas para que se sacrificasen, y lo mismo hacían con los padres de las dichas doncellas. Sacrificábanse todos los días muchísimos, y duraba la fiesta mientras duraba el vino tepachi (Tello, 1891[1650]).

Sin embargo, esta situación se encuentra ahora en un contexto en el que el narcotráfico intenta monopolizar el territorio, al menos en lo que se refiere al control de las carreteras y caminos y desafortunadamente contrario a lo que se buscaba con el Plan Huicot (Huichol-Cora-Tepehuan). La construcción de carreteras se convirtió en la principal vía de acceso utilizada para invadir y ocupar el territorio *wixarika* por ganaderos, talamontes, traficantes de drogas y militares, y además

de los misioneros cristianos de México o Estados Unidos, quienes suministran víveres de diversas maneras para ganar adeptos ocasionando al igual que las prácticas mencionadas anteriormente, una pérdida de la identidad cultural y espacial, así como una ruptura en la estructura social *wixarika*, además, de los turistas seudoespirituales en búsqueda de experiencias chamánicas psicodélicas.

En este contexto, la vida cotidiana de los *wixaritari* está marcada por la violencia en múltiples facetas, no solo enfrentan situaciones violentas en su propio territorio, sino que, como trabajadores migrantes en barrios empobrecidos de ciudades como Zacatecas, Guadalajara y Tepic, se ven expuestos a peligros aún mayores. En estas ciudades los *wixaritari*, son víctimas de agresiones físicas, robos, violaciones y asesinatos o intentos por parte de los ciudadanos, ganaderos e incluso por la policía:

Fue en la Avenida Ferrocarril donde se hicieron presentes los uniformados donde se encontraba una mujer muerta a balazos y a unos escasos metros de la mujer de la etnia *Wixarika* se encontraba su pequeño hijo de tres años de edad. Versiones extraoficiales detallaron que dos solitarios sujetos se acercaron a la mujer y comenzaron a dispararle para dejarla tirada en la vía pública y posteriormente huir del lugar.⁵¹

La violencia esta insertada en la sociedad *wixarika* a grado tal que se han dado casos en que las controversias entre los mismos miembros de una comunidad provocan explosiones de violencia durante o al final de las ceremonias cuando se han excedido en el consumo de alcohol, en ocasiones llegando a ser mortales. Detrás de esto hay una historia sangrienta de violencia en la Sierra que los

⁵¹ (Asesinan a Balazos a Mujer Wixarika en Frente de su Hijo de Tres Años | Página 24 Zacatecas. (2022, 15 junio). <https://pagina24zacatecas.com.mx/2022/06/15/local/asesinan-a-balazos-a-mujer-wixarika-en-frente-de-su-hijo-de-tres-anos/>)

wixaritari han enfrentado, primero, los sacrificios humanos voluntarios o no antes de la llegada de los españoles, después, durante la época colonial cuando personajes como Nuño de Guzmán invadió la Sierra realizando matanzas sangrientas y, la derivada de la arraigada tradición guerrera de los grupos del altiplano. Este complicado trasfondo histórico y la compleja conciencia moderna son elementos que afectan profundamente la realidad cotidiana de los *wixaritari*, quienes luchan por preservar su identidad y sobrevivir en medio de un entorno hostil.

4.3. La regionalización del *kiekari* con base en el conocimiento tradicional del paisaje

Para la antropología y en especial la mesoamericanista, los territorios indígenas tienen la forma del quincunce que idealmente representa el Universo dividido en cuatro partes y un centro: Neurath (2004) para el caso de los *wixaritari*, lo define como la cuadratura de la dualidad y sus opuestos, el arriba y el abajo, el norte y el sur, la derecha (*tserietána*) y la izquierda (*'uta*) y representa la síntesis del espacio ya sea como una totalidad (el Universo), un territorio, un lugar o incluso un paisaje. Los *wixaritari* le llaman *kiekari* a su etnoterritorio, palabra que, también, pueden utilizar para referirse a la comunidad, nombrar el lugar donde se vive y para nombrar lo que se observa: “*kiekari* es lo que se ve” según la información obtenida en campo. Asimismo, para los *wixaritari* el *kiekari* es un macrocuerpo (Figura 4.1) y los lugares además de delimitarlo se asocian a partes u órganos del cuerpo humano, que como un “macrobios” se corresponden entre sí (Schwarz, 2008, p. 90), conectados mediante los ríos que en lo subjetivo, representan las venas del macrocuerpo, además, una compleja red de líneas semi-imaginarias de parentesco ritual entrelazan los lugares y digo semi-imaginarias porque dichas líneas llamadas *nanayari* son los caminos que en algún momento se utilizaron para llegar a los lugares sagrados, ahora convertidos en carreteras y autopistas, sin embargo, a pesar de la urbanización algunos de estos aún se han conservado, principalmente en las zonas serranas.

Al igual que el cuerpo humano, el territorio lo dividen en dos planos, el vertical y el horizontal. El vertical, a su vez se divide en el arriba (*Eriapa*, *Matahek+* o *taimá*), el centro (*Ixapa* o *reutari*) y el abajo (*sutá*, *Tatiapa* o *teitapa*); mientras que, en el plano horizontal el arriba (*Eriapa*) corresponde al este (*'iki*), el lado izquierdo (*ne-uta*) es el norte (*uta-ta*), el lado derecho (*Ne-tserie*) es el sur (*Tserie-ta*) y el oeste (*Ta++*) es el abajo (*ta++ata* o *suutiapai*), razón por la que, los mapas *wixaritari* deberían orientarse hacia el este (Figura 4.2) y no hacia al norte como se hace convencionalmente.

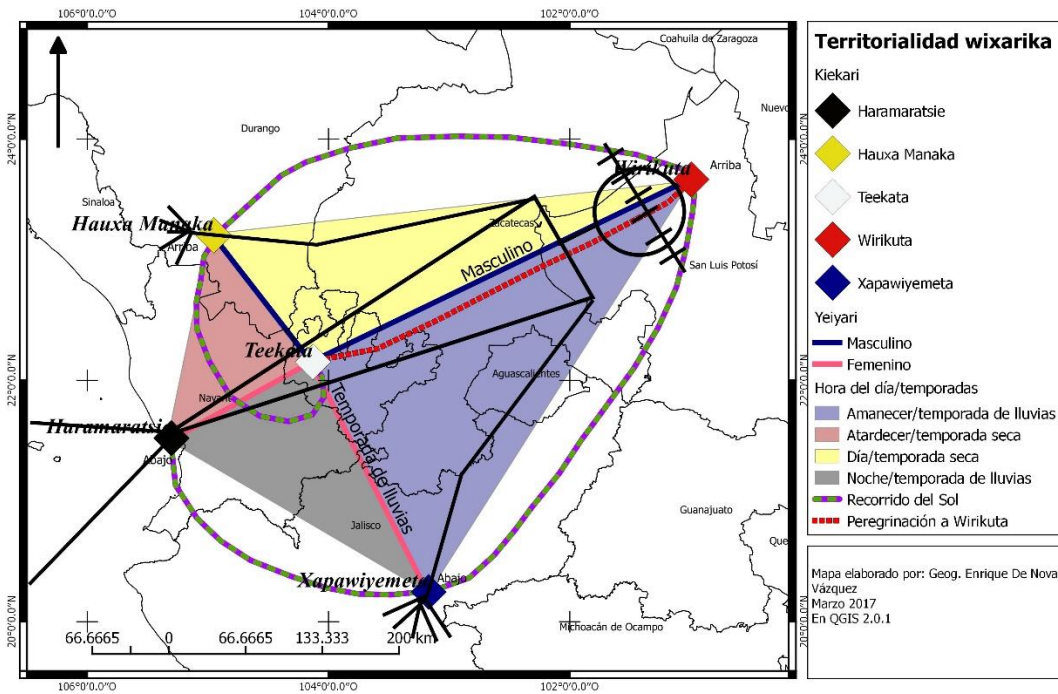


Figura 4.1. El territorio como un macrocuerpo. Fuente: elaborado con base en De Nova, 2017.

Además, se identifican tres regiones según su correspondencia con el cuerpo humano sobre el eje este-oeste, la primera es la cabeza *Taimá* o *Eriapa* ubicada en *Wirikuta* que de manera simbólica se relaciona con el conocimiento y la claridad del pensamiento, se caracteriza por su paisaje contrastante entre llanura y Sierra, en la primera crece el hikuri y existen diversos lugares sagrados dispersos en el desierto donde se encuentran las deidades ancestrales, mientras que en la

sierra se encuentra el cerro del amanecer. Luego de este a oeste, sigue *Ixapa* “el estómago del mundo”, abarca desde el cuello en el altiplano potosino hasta el abdomen en la Sierra *wixarika* donde habita la mayor población *wixaritari*. Por último, la tercera región se extiende de la Sierra Madre Occidental a la costa, es llamada *Teitapa* o Sutá que se significa “la matriz del mundo” debido al ambiente fértil y la cantidad de cuerpos de agua predominantes en la llanura costera, mientras que en el piedemonte el relieve accidentado por barrancas y lomeríos, cubiertos por vegetación selvática y de matorral espinoso, este lugar corresponde a la parte baja del cuerpo humano, de la cintura por debajo del ombligo a los pies.

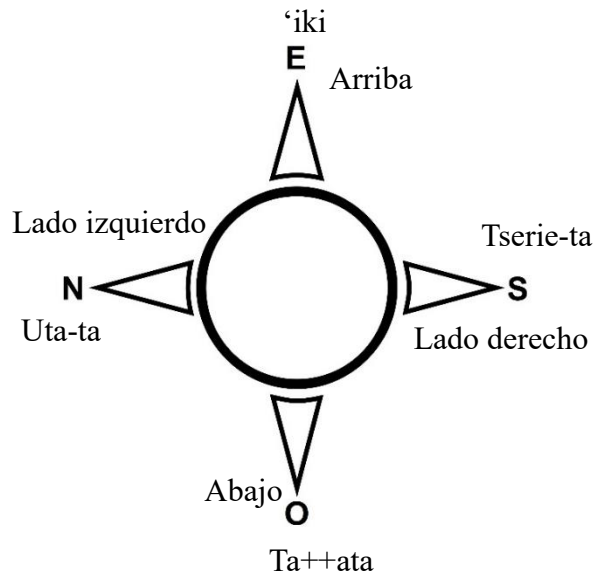


Figura 4.2. Orientación en el mundo *wixarika*. Fuente: elaborado con base en Gutiérrez del Ángel, 2010.

Asimismo, y de acuerdo con Gutiérrez del Ángel (2010), la división del territorio está determinada por el recorrido diario del sol -desde el este donde ocurre el amanecer al cenit con inclinación hacia el norte o hacia el sur dependiendo de la estación del año, al oeste donde desaparece en el horizonte durante la noche-, así como, por el ciclo solar anual respecto a los solsticios y los equinoccios, lo cual, tiene una relación directa con el mito de la creación en el cual

Tatewari el abuelo fuego surgió en *Haramara* y de ahí mediante saltos se desplazó hacia el sur a *Xapawiyeme*, luego subió hacia el este a *Wirikuta*, de ahí hacia el norte a *Hauxa Manaka* y finalmente terminó en el centro en *Teekata*, recorrido que de manera simbólica se representa en los *neixa* durante las danzas en sentido levógiro alrededor del fuego en patio del *Tuki* orientado según el movimiento del Sol que definen la configuración y organización territorial.

Los lugares sagrados o *Kakaïyarita* están custodiados por sus guardianes o cazadores míticos *awatamete* y se encuentran distribuidos en un espacio ritual, en el que los lugares como montañas, manantiales, paisaje kárstico o ecosistemas como bosques, desiertos o el mismo mar representan la morada de sus ancestros y que para llegar a ellos han tejido una red de caminos ancestrales y legitimados en lazos de parentesco ceremonial con la Tierra como ser vivo y en los cuales ocurrieron u ocurren acontecimientos de importancia mítica.

Según el mito todo inició en el abajo durante el solsticio de invierno (22 de diciembre), en el oeste (*tat+ata*), frente a las costas del puerto de San Blas en Nayarit, donde se ubica *Tatei Haramara* “nuestra madre el mar”, y su guardián el lobo +xawe *Tsipurawi*, quien vigila el umbral hacia el mundo de los muertos, la enfermedad y la noche, su color es el negro⁵² asociado a la

⁵² Diversos pueblos de herencia mesoamericana dentro del territorio nacional mantienen la característica de asignar colores y sentimientos hacia los puntos cardinales: “Hay una referencia muy breve a la relación de los colores con los puntos cardinales: el oriente es rojo, el poniente negro, el norte blanco y el sur amarillo” (Medina, 2000, p. 127), si bien existe alguna variación según la cultura, también se mantienen las similitudes para otros casos, como ocurre en el de los Chamulas: “el contraste entre el color rojo, correspondiente al sol naciente, y el negro, al poniente; y lluvia/seca, a la que reconoce fundamental para la región, los Altos de Chiapas” (Medina, 2000, p. 157).

estación invernal, la temporada de lluvias, y a la fertilidad por ser el lugar donde habita Takutsi *Nakawe* “la abuela crecimiento” considerada la matriz del cuerpo territorio.

El Sur está asociado con el equinoccio de primavera (20 de marzo) y al igual que el oeste se le vincula con lo femenino, representa la mano derecha del cuerpo-territorio, su guardián es el jaguar *Tuwe Wawatsari* y su color es el azul en representación del final de la temporada de lluvias, su nombre es *Xapawiyeme*, el lugar donde se encuentra el chalate lluvioso en la Isla de los Alacranes en el Lago de Chapala en Jalisco, lugar donde según la cosmovisión *wixarika* durante la gran inundación⁵³ el héroe mítico *Watakame* tocó tierra. *Tatei Xapawiyeme* también es una de las serpientes del surponiente llamadas haiku asociadas a la noche y es la personificación de la lluvia del sur (Aedo, 2011), este lugar también es considerado el abajo respecto a su opuesto representado por la montaña.

Luego sigue *Wirikuta*, la cabeza del cuerpo-territorio, su guardián es *Tutu Hauki* el encargado del este representado por el lince *Kap+wi*, se ubica al este en el arriba por situarse entre el altiplano y la Sierra Madre Occidental en San Luis Potosí y está asociado al solsticio de verano (21 de junio), se le identifica con el rojo en representación del Sol en el cenit del día y del año solar, es de carácter masculino y le corresponde la temporada seca del año.

En el norte (*'iki*) esta *Hauxa Manaka* en el Cerro Gordo en Durango donde *Watakame* quedó varado con su canoa arrastrada por el diluvio en tiempos de la creación universal, su guardián es *Ututawi* el puma o león (*maye*), también le corresponde la temporada de secas y lo

⁵³ “Son varias las versiones acerca del diluvio que los estudiosos de las culturas del Gran Nayar han podido registrar; muchas veces aparecen como parte de los mitos del origen del maíz, en otras ocasiones en el contexto de la creación del hombre y la mujer.” (Gutiérrez del Ángel y Neurath, 2003, p. 318).

masculino, se identifica con el color amarillo y representa la mano izquierda, refiere a un Sol en su ocaso por lo que es el atardecer del día y año solar vinculado al equinoccio de otoño, es un umbral entre la temporada seca y húmeda del año, “al terminar las secas el Sol regresa al lugar de origen, a la oscuridad primaria. Norte y sur se equiparán a día y noche respectivamente al igual que oriente-día, poniente-noche, “el recorrido diario del sol expresa una asociación con los polos este-adelante *versus* poniente-atrás; el anual con los ejes sur-cenit-norte” (Gutiérrez del Ángel, 2010, p. 111).

Por último, el centro se asocia al fuego y al corazón *‘iyáari* también traducido como alma (McIntosh y Grimes, 1954), es el *axis mundi* de la territorialidad *wixarika*, *Teekata* representa el lugar donde nació el Sol y el fuego originario *Tatewari*, se ubica en un lugar de cuevas cercano a la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán, municipio de Mezquitic en Jalisco, representa la claridad, el orden, la totalidad y el cumplimiento del *costumbre* (Vizcaino, 1989), su guardián es *Tututaka-Pitsiteca* el gato montés o *Mitsu* y se asocia con el Sol en el cenit del día y del año solar.

Un año solar lo dividen en dos periodos, el de lluvias asociada a la noche, la oscuridad, lo femenino, la fertilidad, el agua y la Luna, el cual inicia a finales de junio y termina en los últimos días de septiembre; y la temporada de secas, asociada a la luz, el Sol, el fuego, la Tierra, el día y lo masculino; durante este periodo se realizan los rituales de mayor importancia como la peregrinación a *Wirikuta* para ayudar al Sol en su recorrido por el mundo de abajo con ceremonias y ofrendas depositadas en los lugares sagrados (*kakaïyarita*), “al terminar las secas el Sol regresa al lugar de origen, a la oscuridad primaria. Por eso el equinoccio de otoño se asimila al nadir, porque el Sol hace su recorrido por el inframundo, por abajo, y en esa fecha se conmemora la celebración de *mawarixa*” (Gutiérrez del Ángel, 2010, p. 110). Así como el este representa el día y el oeste la noche, el Sur es el amanecer y se relaciona con lo femenino y el agua, mientras el

norte es el atardecer, de carácter masculino relacionado con el fuego y lo seco, por lo que, norte y sur se convierten en umbrales entre el día y la noche, “el recorrido diario del sol expresa una asociación con los polos este-adelante *versus* poniente-atrás; el anual con los ejes sur-cenit-norte” (Gutiérrez del Ángel, 2010, p.111).

En esta organización del territorio, el número cinco juega un papel fundamental en la creación y representación del mundo. Representa un universo completo en el que cada extremo está asociado a un color: el este es rojo, el oeste es negro, el sur es azul, el norte es amarillo y el centro es blanco. A partir de la clasificación de colores, los lugares adquieren significado e identidad, así como una connotación de género, donde el oeste y el sur, identificados con el negro y el azul respectivamente, representan el sexo femenino y la temporada de lluvias asociada a la fertilidad. Por otro lado, el este y el norte, representados por el rojo y el amarillo, simbolizan el sexo masculino, vinculados con el día, el atardecer y la época de sequía.

Como se observa cada lugar tiene su contrario a excepción del centro, *Haramara* y *Wirikuta* con *Paritek+ia* (el cerro del amanecer) son los extremos del universo huichol en el eje oeste-este que también es abajo-arriba, mismos que geográficamente son totalmente contrarios, por un lado, el mar y la tierra caliente de la costa de Nayarit con su clima húmedo y la vegetación tropical y por el otro, las áridas estepas del Altiplano. Asimismo, de sur a norte, *Xapawiyeme* es un lago con clima tropical *Hauxa Manaka* es un cerro con clima templado a frío en la parte más alta.

El territorio *wixarika* se estructura de manera simbólica, tanto en su extensión horizontal como vertical, mediante límites ancestrales institucionalizados a través de rituales que han sido transformados con el paso del tiempo. Está arraigado en la memoria colectiva de sucesos y lugares,

fusionando tiempo y espacio en el paisaje y en rituales periódicos que conectan el territorio a través del *nanayari*, un sistema de líneas imaginarias que se materializan en senderos, caminos y carreteras, utilizados desde épocas ancestrales para llegar a los lugares sagrados *kakaiyarita* y vincular los centros ceremoniales *tukipa* con los fuegos familiares *xiriki* ubicados en las comunidades de la Sierra.

Esta estructura territorial *wixarika* es multiescalar y multidimensional, donde la unidad mínima es el *ki*, conectado al centro ceremonial comunal *tukipa* y vinculado con otros *tukipa* con los que se tiene parentesco. Esta heterarquía territorial, representada por la relación *ki-tukipa-kakaiyarita* (casa-centro ceremonial-lugar sagrado), está basada en el concepto de *yeiyari*, que expresa las relaciones espaciotemporales y su representación ritual en el paisaje. *Yeiyari*, también puede entenderse como una religión en el sentido de que une el mundo a través de reciprocidades simbólicas con el paisaje, transmitiendo y reproduciendo el conocimiento cultural de manera significativa para la comunidad *wixarika*.

4.3.1. Unidades de etnpaisaje en el territorio *wixarika*

El territorio simbólico de los *wixaritari* abarca un área aproximada de 97000 km² aproximadamente distribuidos en los estados de Nayarit, Durango, Jalisco, Zacatecas, Aguascalientes y San Luis Potosí y aunque de manera oficial solo habitan en los tres primeros, lo recorren periódicamente para cumplir con *el costumbre* a través de un relieve heterogéneo y determinante en la distribución de vegetación y climas a través de carreteras y caminos para llegar a sus lugares sagrados, en un territorio que como tal carece de fronteras tangibles y reconocimiento legal por el gobierno mexicano.

Como ya se dijo anteriormente, según el mito, los primeros peregrinos *Tayau Teuxima* emergieron de *Haramara*, principalmente lobos y jaguares, quienes fueron los primeros cazadores de venados, ancestros mayores (*hewiritsixi*) representados en elementos naturales que marcan las rutas para llegar a los lugares sagrados a través de regiones dotadas de identidad, interrelacionadas entre sí y diferenciables entre ellas, estructuradas y asociadas dialécticamente como una manera de reproducción cultural y apropiación del territorio (Ramírez y López, 2015); donde lo natural y lo simbólico se fusionan para ordenar el mundo y dotarlo de identidad según la percepción espacial de las personas que lo habitan.

En este sentido, se denomina unidad de etnopaisaje a las unidades de asociación y diferenciación de espacios con elementos naturales, tales como rasgos fisiográficos y tipos de climas con el significado simbólico y los nombres asignados por los *wixaritari*, quienes recorren periódicamente su territorio para

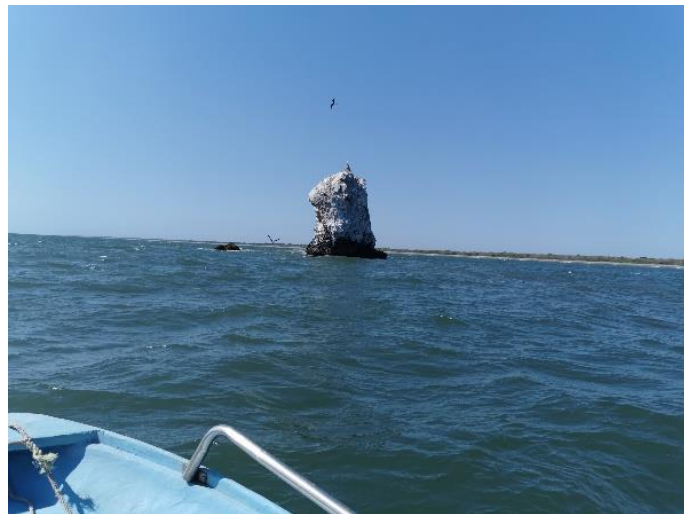


Figura 4.3. *Haramara*. Fuente: trabajo de campo 2020.

reivindicar su cultura y sus derechos territoriales. Bajo esta lógica y un análisis espacial detallado mediante el uso de técnicas de teledetección e interpretación de imágenes e información vectorial se dividió el *kiekari* en siete unidades de etnopaisaje, tratando de incorporar y transcribir lo más fiel posible los nombres utilizados por los *wixaritari* para referirse a dichos espacios y sus elementos en relación con sus características fisiográficas: I. *Haramara*/Franja costera de San

Blas, II. T+karita/Zona de Marismas, III. +tsita/Sierras de San Juan Vallejo, IV. *Hiritsie*/SMOcc, V. *K+yetsane*/ESMOcc, VI. *Yetatakame*/Altiplano mexicano y VII. *Wirikuta*:

1. *Haramara*: es una palabra compuesta de *ha* agua en *wixarika* y de “mar” en español, el mar y en general el agua, representa el elemento primordial, símbolo universal del caos originario; ahí se encuentra la roca blanca *Waxi Wimari* (Figura 4.3) que marca el punto de partida de la primera peregrinación de los ancestros hacia el otro extremo del mundo en busca de *Tau* el Sol. Se identifica con el color negro y corresponde al paisaje costero de mar y playa.

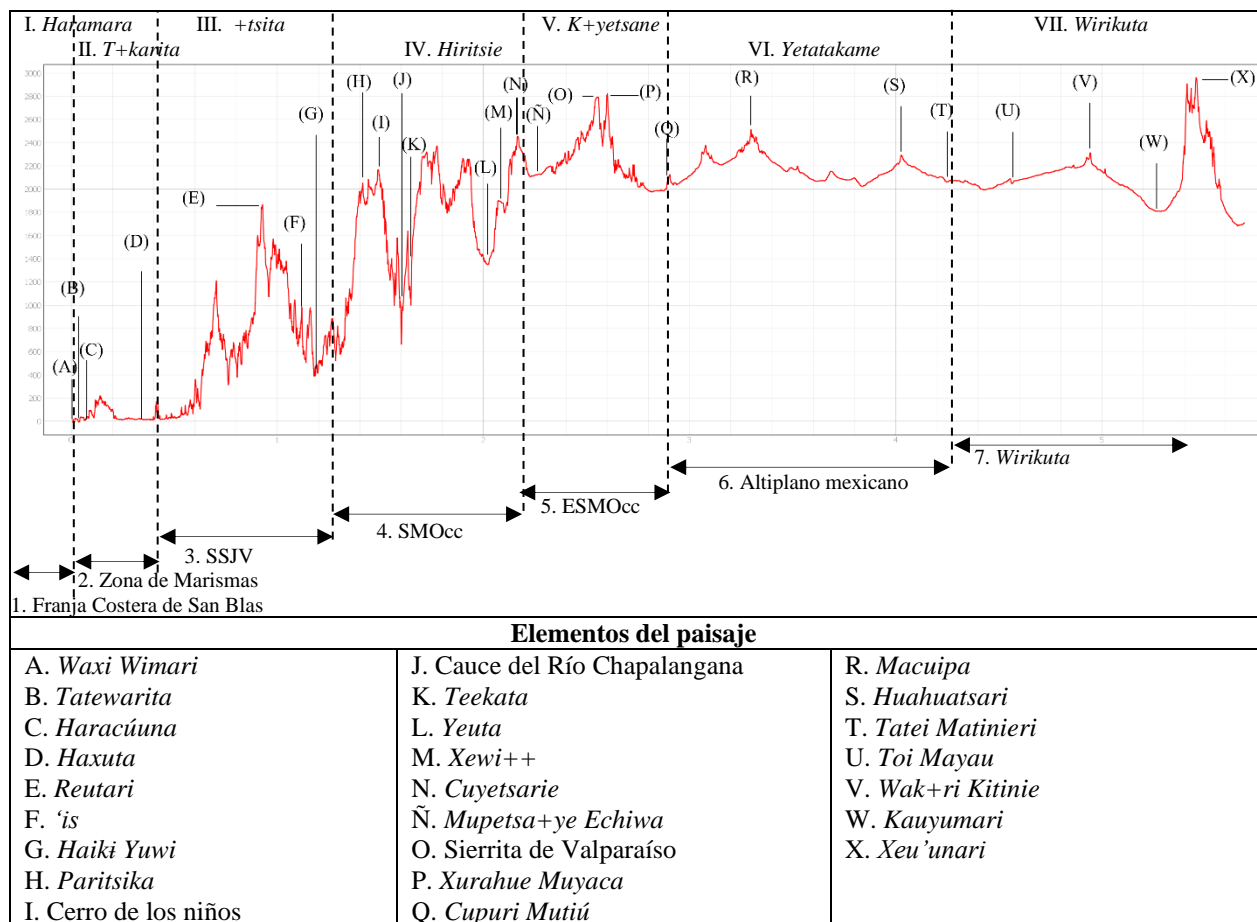


Figura 4.4. Perfil de elevación del etnoterritorio y su división en etnopaisajes. Fuente: elaborado con base en McIntosh y Grimes, 1954; Gómez López, 1999; Gutiérrez, 2010; Liffman, 2012; y, trabajo de campo 2020 y 2022.

2. T+karita: es el “lugar de la medianoche” donde se encuentran las almas de los muertos que según los *wixaritari* son los abundantes jejenes de la zona. Aquí, la vegetación natural ha sido sustituida en gran parte por campos de cultivo, además, se caracteriza por la presencia de lagunas (*haracúuna*) y pantanos (*haxuta*), constituidos por vegetación de manglar, halófila y en algunas partes la asociada a la selva mediana subperennifolia, que por su altura y densidad limita el paso de la luz solar, por lo que, se le asocia a la penumbra y simbólicamente a la transición del caos al orden, el umbral, en el que ya hay vida primigenia, en este paisaje predomina la llanura costera aunque con algunas elevaciones menores a los 300 msnm utilizadas como geosímbolos y correspondiente a lugares sagrados como la que se encuentra en la llamada Isla del Rey donde se ubica un faro y en la base la cueva *Tatewarita* el “lugar donde nació el fuego” y de donde según la mitología salieron los primeros *wixaritari*.

Variables	Unidades de etnpaisaje		
	<i>Haramara</i>	T+karita	+tsita
Ubicación en el plano mitológico	Inframundo	El abajo (<i>tat+ata</i>)	El mundo medio (+ <i>tsita</i>)
Significado simbólico	El lugar de los muertos	El lugar de la medianoche	El lugar del amanecer
Tipo de paisaje	Mar y playa Franja costera	Lagunas y pantanos	Barrancas
Relieve	Litorales y desembocaduras Farallón Dunas costeras	Llanura costera y deltaicas Llanura fluvial Barras paralelas	Cañones angostos y profundos Pendientes moderadas Peñascos Valles intermontanos
Clima	Cálido subhúmedo	Cálido subhúmedo	Cálido subhúmedo Semicálido subhúmedo Templado subhúmedo
Vegetación	Sin vegetación	Vegetación de manglar Vegetación hidrófila y halófila Bosque de palmar Selva media subcaducifolia	Selva baja espinosa subperennifolia Vegetación secundaria arbustiva
Geosímbolos y/o lugares sagrados	<i>Waxi Wimari</i>	<i>Tatewarita</i>	Antes cueva <i>Anaki</i> , ahora islote. Mesa del Nayar <i>Reutari</i> <i>Haiki Yuwi</i>

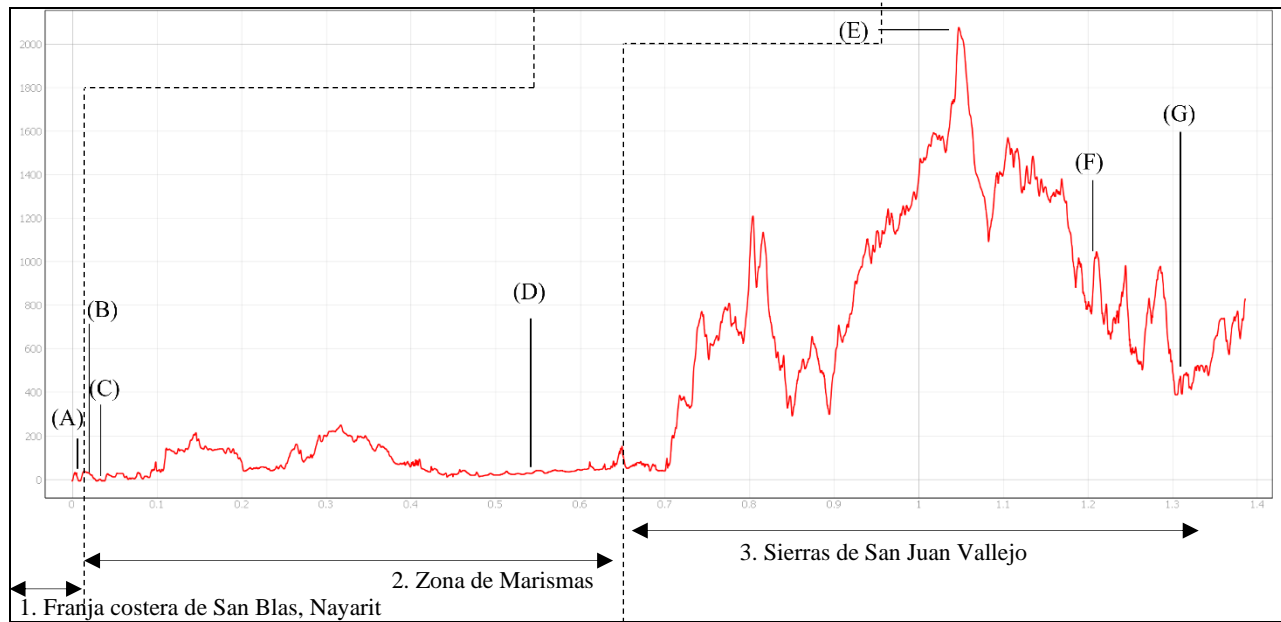


Figura 4.5. Perfil de relieve de las unidades de etnopaisajes costeros. *Fuente:* elaborado con base en McIntosh y Grimes, 1954; Gómez López, 1999; Gutiérrez, 2010; Liffman, 2012; y, trabajo de campo 2020 y 2022.

3. *+tsita*: “el medio”, comienza a 30 km de la costa y de los 400 a los 2000 msnm aproximadamente, aquí comienzan las barrancas (*yeuta*) modeladas por los ríos (*hatia*) San Pedro, Jesús María, el Grande de Santiago, Huichol y el Huaynamota que nacen en la vertiente oeste de la SMOcc, donde predomina la selva baja caducifolia y el matorral con espinas (*+pá*), a medida que se asciende la vegetación cambia a bosque mesófilo de montaña y en las partes más altas a bosque de encino (*h̄iri tuaxa*), de pino-encino (*huku-tuaxa*) y bosque de pino (*h̄iri huku*) en los que se pueden encontrar diversas especies animales y vegetales. En este paisaje, el caos (agua) ya encuentra cauce, el camino que ha horadado la tierra (las barrancas) comienza el orden, de los 1500 a 2000 msnm la erosión fluvial ha favorecido la formación de valles y pendientes pronunciadas, barrancas angostas y profundas, así como cimas (*téici*) escarpadas y modeladas por el viento. En este etnopaisaje, los valles intermontanos (*mupetsa+ye echiwa*) han permitido los asentamientos humanos,

aquí es donde existe la mayor presencia de localidades *wixaritari*. Simbólicamente, el orden ha pasado a permitir al ser humano su existencia en el cosmos.

4. *Hiritsie*: la Sierra, inicia a los 2000 msnm al este del río Jesús María (*Haiki Yuwi*) a unos 130 km de distancia de *Haramara*, es una zona de cañones y montañas (*'isi*) con cimas triangulares mayores a los 2500 msnm y peñascos (*'ái*) modelados por el viento con una importante presencia de mesetas (*Xewi++*) que han sido ocupadas por asentamientos humanos como es el caso de *Tateikie* en San Andrés Cohamiata. Aquí, la montaña, es el símbolo de la conexión del ser humano con lo sagrado y su conexión con el cosmos, hay varias consideradas sagradas, una de los más importantes es una colina conocida como *Waiweri* o Los Lobos, visitado por aquellos que buscan obtener el don de transformarse en lobos o jaguares: “en el caso de los niños cuando lo ve un *mara'akame* que considera que el niño también puede serlo, lo llevan allí y lo amarran a un árbol, si en la noche se le acerca el lobo y no se lo come solo lo huele, el lobo le pasará su conocimiento” (historia escuchada en la Sierra, 2022). Así como, un peñasco llamado *Wika* (la coa) o el Cerro de los niños, el primero ubicados cerca del pueblo de Santa Cruz de Guaybel y el segundo al norte de *Tateikie*, al sur se encuentra otro cerro llamado *Timari*, ahí, crece el *kieri* también llamado el árbol del viento considerado de poder y al que acuden aquellos que quieren ser *mara'akame*. En el lado este de la Sierra, los lugares sagrados marcan la ruta a *Wirikuta*, como *Makuxiuiia*, la primera puerta o *H+rimumate mamatahane*, “donde están los que cuidan la Sierra” y marca la salida de esta.

Variables	Unidades de etnpaisaje	
	<i>Hiritsie</i>	<i>K+yetsane</i>
Ubicación en el plano mitológico	Arriba/centro	Arriba
Significado simbólico	El estómago del mundo (<i>Ixapa</i>)	El “lugar de matorrales en lo alto de la Sierra”

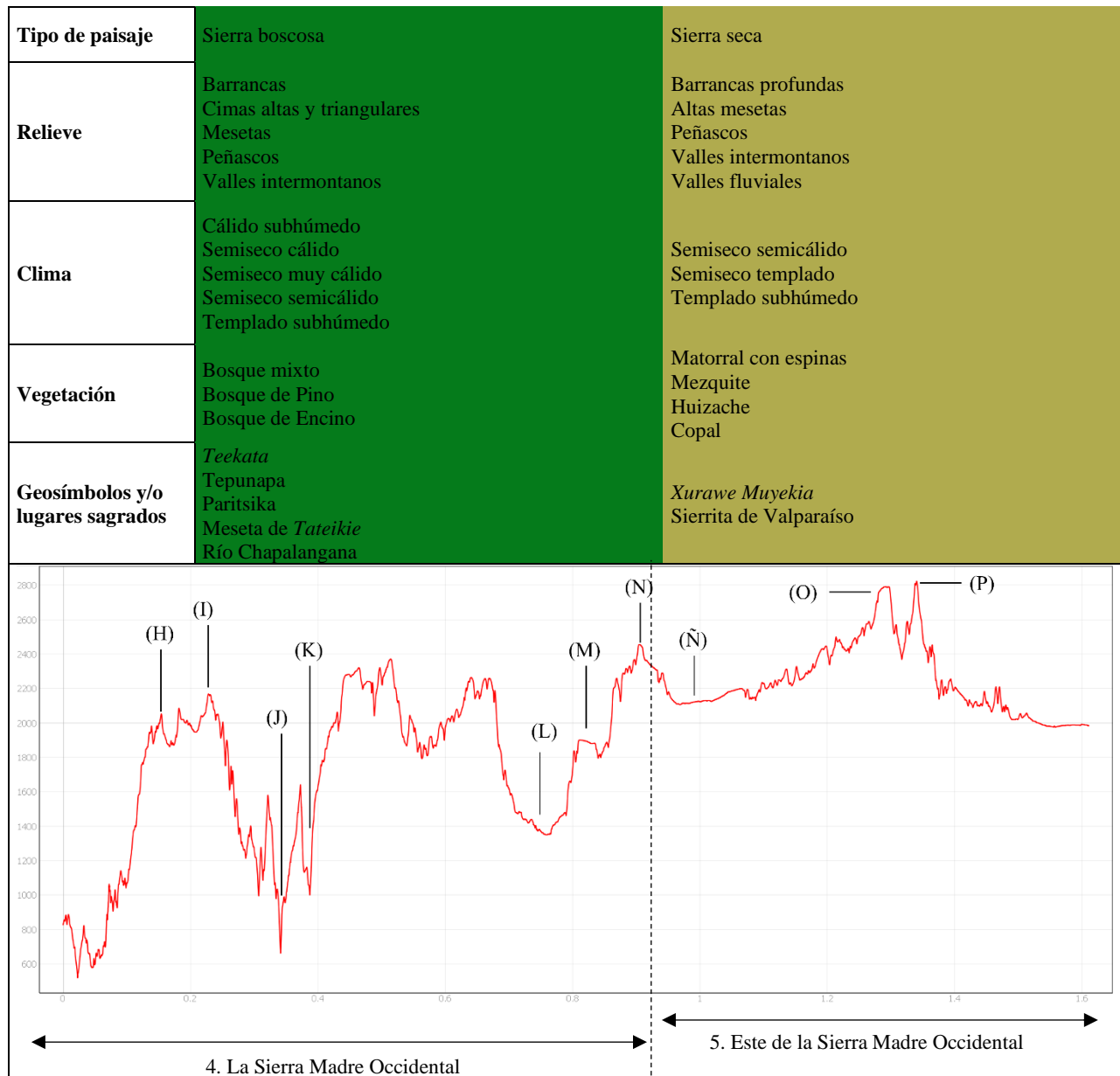


Figura 4.6. Perfil de relieve de las unidades de etnopaisajes de la Sierra. Fuente: elaborado con base en McIntosh y Grimes, 1954; Gómez López, 1999; Gutiérrez, 2010; Liffman, 2012; y, trabajo de campo 2020 y 2022.

5. *K+yetsane*: es el “lugar de matorrales en lo alto de la Sierra”, se extiende en el extremo este de la SMOcc a los 280 km de distancia de *Haramara*, por lo que los vientos húmedos disminuyen y la temperatura aumenta, destaca la Sierrita de Valparaíso en el estado de Zacatecas donde hay presencia de mesetas con matorral xerófilo o espinoso (+*pa*) y que marca la transición de la sierra, aquí predominan los pastos llamados *matsikui* y *nau'kuxa*,

las nopaleras (*nakari*), el maguey (*mai*) y el zoyate o *Nolina parviflora*, característicos de vegetación secundaria arbustiva de matorral crasicaule; predominan los peñascos que a su vez son utilizados como geosímbolos; aquí, se encuentra la segunda puerta, conocida como *Maye Tekuta* localizada en las afueras de Jalisco, y se traduce como “en la boca del León” ubicada a un lado de la carretera que va de Fresnillo a la ciudad de Zacatecas.

6. *Yetatakame*: es un paisaje caracterizado por extensas llanuras (*yetata*) cubiertas de pastizales o pastos (*'ixa*) naturales e inducidos así como matorral xerófilo y el llamado bosque de *yucca potosina* característico de la altiplanicie mexicana que inicia en los límites de Zacatecas a unos 360 km de *Haramara*; en el lugar, los afloramientos de caliche son comunes debido al pasado geológico de la región, lo que hace que la luz del Sol sea reflejada en la superficie, por lo que se le asocia a la luz y a la claridad. Aquí se encuentra la tercera puerta o *Macuipa* que de manera similar a lo que ocurre en *Maye Tekuta* la urbanización ha modificado el paisaje pues se encuentra frente a la terminal de autobuses en la ciudad de Zacatecas.

7. *Wirikuta* (Figura 6) marca el final de la peregrinación, su entrada es a través de a *Tatei Matinieri*, una zona de manantiales localizada en las afueras del poblado de Yoliat, ahí, se realiza el primer acto ritual de entrada a *Wirikuta*, los *mara 'akame* invocan a las deidades y unen listones a velas que simbolizan el compromiso del pueblo con el Sol y piden autorización para entrar a la casa de *Tatei Nia 'ariwame* o “madre de la lluvia”.

Wirikuta se subdivide en “donde hay llanuras” (*Yeimukwarita*) y la Sierra, en la primera hay manantiales que son sagrados como el de *Tatei Matinieri*, así como la vegetación xerófila arbustiva y de pastizales donde crece el *hikuri* o peyote (*Lophophora williamsii*) identificado como el hermano venado *Kauyumari* quien tiene su morada en los restos erosivos de una elevación de

origen volcánica y es el lugar a donde llegan todos los peregrinos también llamados jicareros (*xuku'urikate*). Aquí, la Sierra de Catorce impide la llegada de humedad, aunque de manera un tanto sorprendente cuando los *wixaritari* ascienden a este punto, la lluvia llega como muestra de que las deidades están satisfechas y el costumbre se ha cumplido y al igual que sus ancestros lo hicieron, refrendan el pacto original con la Tierra, llevan agua del mar al desierto y de este al mar, con lo que se cumple de nueva cuenta un ciclo y el hermano mayor venado-peyote (*Kauyumari-hikuri*) retorna a la vida.

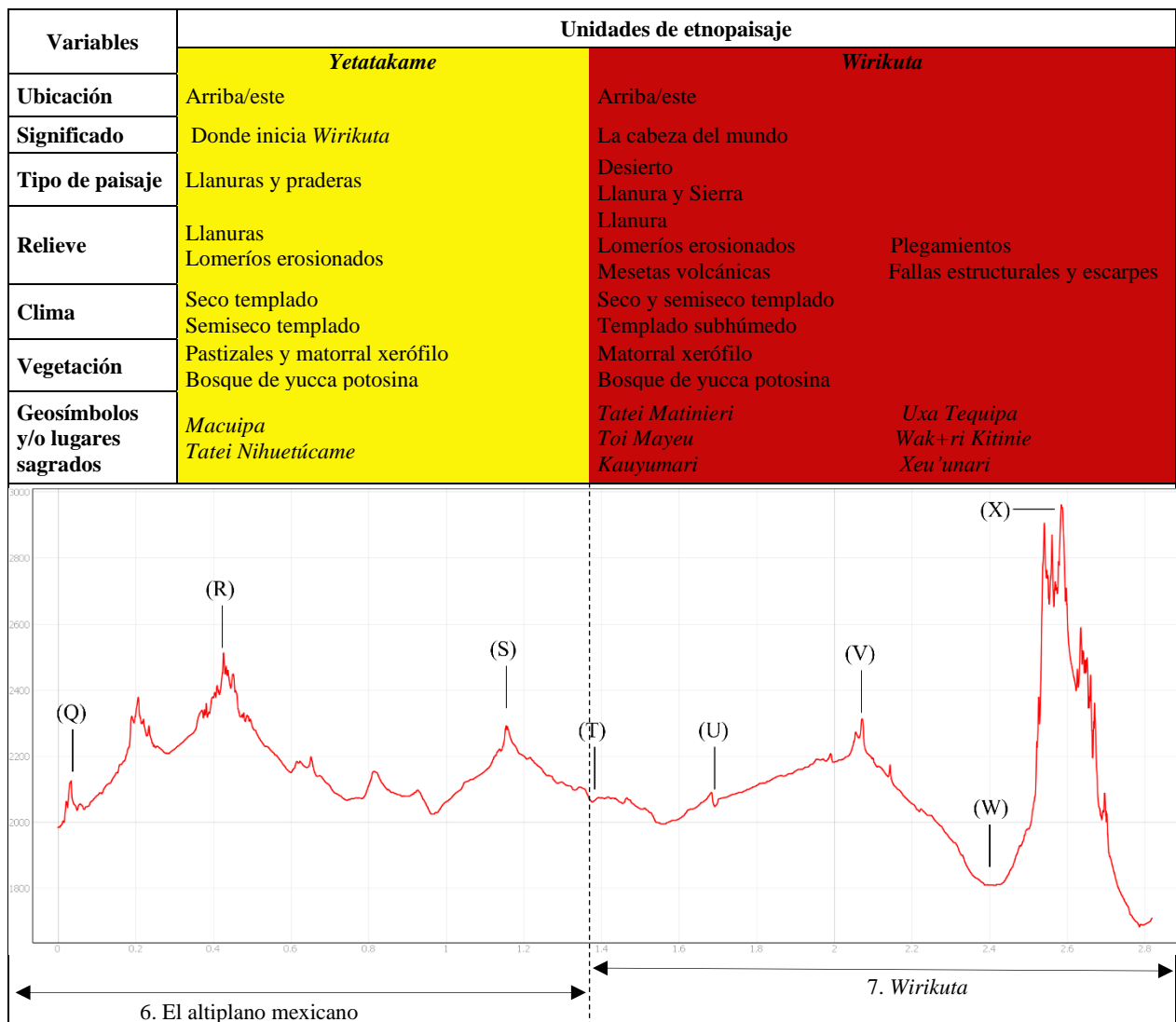


Figura 4.7. Perfil de relieve de las unidades de etnopaisajes del altiplano. Fuente: elaborado con base en McIntosh y Grimes, 1954; Gómez López, 1999; Gutiérrez, 2010; Liffman, 2012; y, trabajo de campo 2020 y 2022.

La llanura (*yetata*) forma parte del Altiplano potosino y se ubica dentro de la ecorregión del Desierto Chihuahuense, uno de los más extensos y con mayor diversidad biológica del continente americano. *Wirikuta* a pesar de representar solo el 0.22% de dicho desierto es el hábitat de aproximadamente 175 especies de aves dentro de las que destaca el águila real, 52 especies de mamíferos como el venado cola blanca y el puma aunque estos se han avistado principalmente en la sierra hizo que, en 1998 se declarara Área Natural Protegida (ANP) a nivel estatal determinada superficie de la llanura y gran parte de la Sierra de Catorce por el gobierno de San Luis Potosí como parte del Complejo Ecorregional Desierto de Chihuahua clasificado como uno de los tres desiertos con mayor biodiversidad en el continente americano (SEGAM, 2010).

Para finalizar la peregrinación un grupo comisionado asciende a la cima del cerro Quemado (*Xeu'unari*) en la Sierra de Catorce (Figura 4.8) para dejar la última vela que representa a toda la comunidad *wixarika* y su compromiso con el Sol. La Sierra de Catorce se encuentra en el límite oeste de la



Figura 4.8. *Wirikuta*, en la sierra de 14 vista de oeste a este. Fuente: trabajo de campo 2022)

Sierra Madre Oriental y tiene aproximadamente 40 km de norte a sur y 30 km de este a oeste. Es una estructura aislada de tipo pilar tectónico asimétrica, originada por una extensa falla normal en su ladera oeste, con desplazamiento hacia el norte en la parte central y hacia el este en los extremos. Esta actividad tectónica ha generado vetas de minerales como antimonio, oro, plata, plomo, cobre, mercurio y hierro, de gran interés minero debido a su valor económico e importancia en la industria.

El paisaje se caracteriza por plegamientos orientados al este, con cimas de gran altura modeladas por el viento, lo que indica la morfogénesis de la zona. En la parte sur, la pendiente es más suave, con presencia de lomeríos y suelos litosoles propios de áreas semiáridas, compuestos por rocas calizas, lutitas y areniscas blancas que tienden a oscurecerse en las áreas de transición entre regiones desérticas y boscosas. En la parte centro-oeste, a unos 2200 metros sobre el nivel del mar, la precipitación es mayor, lo que favorece climas templados con bosques de pino-encino, aunque estos bosques están experimentando un proceso de deforestación según diversas fuentes (Ávalos Lozano, 2009; SEGAM, 2008; Zárate, 1982).

Durante la temporada de lluvias, aumenta la disolución del subsuelo y el transporte de material disgregado, tanto debido a la actividad minera como a los procesos de intemperización, lo que ha provocado una saturación del cauce principal de la microcuenca. Estos cambios han alterado la dinámica fluvial y han resultado en la pérdida de cobertura vegetal, la inestabilidad de las laderas y un incremento en los procesos de remoción en masa. Desde 1990, ha habido un aumento en la formación de abanicos aluviales en las regiones centro y norte de la ladera oeste.

En la zona noroeste, la pendiente es abrupta y los procesos de intemperización y erosión han dado lugar a cimas triangulares, escarpadas e inestables, que no son propicias para la formación de suelos. Predominan los litosoles de menos de diez centímetros de espesor, con afloramientos rocosos notables, lutitas y limolitas disgregadas, de color amarillento en las zonas secas y de tonos violáceos a negros en las zonas húmedas. También se encuentran grauvacas formadas por la consolidación del material disgregado, como conglomerados grises y basaltos de colores oscuros y rojizos.

En las partes altas de las montañas, los climas son fríos, con temperaturas bajo cero y promedios de 7°C en los meses de invierno, lo que ocasionalmente provoca nevadas. En la zona norte, se encuentran estructuras geológicas de mayor antigüedad, donde predominan las rocas sedimentarias del jurásico, como lutitas, areniscas, calizas y basaltos. La actividad tectónica ha dado lugar a las cimas más altas, como el Cerro Quemado o *Reu'unaxi*, con una altitud de 3180 metros. Este lugar representa el punto donde nace y renace el Sol todos los días, y es el destino final de la peregrinación y del recorrido de siete paisajes desde el Océano Pacífico. Constituye un espacio simbólico y un etnoterritorio que ha pertenecido a los *wixaritari* durante siglos.

Otro de los sucesos mitológicos respecto a la creación del mundo refiere a cuando *Watakame* después de haber descendido en *Xapawiyeme* se dirige después hacia *Hauxa Manaka* en el norte, lo que, también, es representado mediante peregrinaciones aunque no son obligatorias y solo se realizan cuando existen las condiciones, por ejemplo por parte del gobierno y solo los representantes ante las autoridades que en ocasiones extienden la invitación a los demás grupos de jicareros, no obstante, idealmente los *wixaritari* en la actualidad al cumplir con las peregrinaciones a los cinco puntos cardinales primero van a *Wirikuta*, luego a *Haramara*, después a *Xapawiyeme*, luego a *Hauxa Manaka* y por último a *Teekata*. Si trazamos una línea respecto a la eje de la peregrinación de sur a norte se pueden identificar tres regiones de etnopaisaje por las cuales atraviesan los peregrinos: II. *T+karita*/Llanura de Guadalajara, III. *+tsita*/Sierras de San Juan Vallejo, IV. *Hiritsie*/SMOcc.

- *T+karita*, el lugar de la media noche abarca el lago de Chapala y la llanura que se extiende hacia Guadalajara, se ubica sobre los 1500 mnsn en medio del paisaje serrano que en esta región está identificado como la planicie de Guadalajara. Actualmente predominan los asentamientos

humanos y las áreas desprovistas de vegetación sobre lo que fue en algún momento las llanuras de inundación del río Santiago, el clima es el templado subhúmedo.

Variables	Unidades de etnopaisaje		
	T+karita	+tsita	Hiritsie
Ubicación en el plano mitológico	El abajo (<i>tat+ata</i>)	El mundo medio (+ <i>tsita</i>)	Arriba/centro
Significado simbólico	El lugar de la medianoche	El lugar del amanecer	El estómago del mundo (<i>Ixapa</i>)
Tipo de paisaje	Planicie y lagos	Barrancas	Sierra boscosa
Relieve	Llanura fluvial	Cañones angostos y profundos Pendientes moderadas Peñascos Valles intermontanos	Barrancas Cimas altas y triangulares Mesetas Peñascos Valles intermontanos
Clima	Cálido subhúmedo	Cálido subhúmedo Semicálido subhúmedo Templado subhúmedo	Cálido subhúmedo Semiseco cálido Semiseco muy cálido Semiseco semicálido Templado subhúmedo
Vegetación	Vegetación hidrófila y halófila Bosque de palmar Selva media subcaducifolia	Selva baja espinosa subperennifolia Vegetación secundaria arbustiva	Bosque mixto Bosque de Pino Bosque de Encino
Geosímbolos y/o lugares sagrados	<i>Hauxa Manaka</i>	Antes cueva <i>Anaki</i> , ahora islote. Mesa del Nayar <i>Reutari</i> Haiki Yuwi	<i>Teekata</i> Tepunapa Paritsika Meseta de <i>Tateikie</i> Río Chapalangana

<p>2b. Planicie de Guadalajara</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Xapawiyeme</i> - Ciudad de Guadalajara - Río Santiago - Río Huichol 	<p>4. Sierra Madre Occidental</p> <ul style="list-style-type: none"> - Río Chapalangana - Río Jesús María - Río Mezquitic (después San pedro) - <i>Hauxa Manaka</i>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Figura 4.9. Perfil de relieve de las unidades de *Xapawiyeme* a *Hauxa Manaka*. Fuente: elaborado con base en McIntosh y Grimes, 1954; Gómez López, 1999; Gutiérrez, 2010; Liffman, 2012; y, trabajo de campo 2020 y 2022.

- *+tsita*, es la siguiente unidad de etnopaisaje, en esta porción corresponde a la Sierra Madre Occidental en su porción sur y con frontera con el Sistema Volcánico Transversal, el clima predominante es el cálido subhúmedo.

- *Hiritsie*, es el tercer y último etnopaisaje hacia el norte, atraviesa territorio cora y tepehuan, además atraviesa los principales ríos: el río Huichol, el Río Chapalanga, el Jesús María y el Río Mezquitic (que es continuación del río San Pedro), estos ríos han sido utilizados desde tiempos ancestrales tanto como vías de comunicación como fronteras territoriales. Predominan los climas templados y en las partes más altas tienden a climas fríos. A *Hauxa Manaka* se le asocia con el arriba, representa la mano izquierda del cuerpo territorio y también se le asocia al Sol y a lo masculino.

Con base en lo anterior y a manera de síntesis cartográfica, el análisis detallado de las características del *kiekari*, permitió la división de unidades de etnopaisaje como se muestra en la Figura 4.10, en el que se muestra como en una pequeña porción de los extremos oeste y sur se presenta el etnopaisaje *Haramara*, en el oeste arrojó una superficie de 30 km² de superficie oceánica, mientras que en el sur 25 km² del Lago de Chapala; la sierra o *Hiritsie* es el de mayor extensión, se identificó una superficie de 32 300.58 km², lo que representa el 33.6 % de la superficie del *kiekari*, seguido por *Yetatakame* con 20.5%, *+tsita* con 19.9% y *Wirikuta* con 17.6% que de acuerdo con los registros realizados durante las peregrinaciones asistidas, *mará'akame* y *xuku'urikate* comentan ya estar en *Wirikuta* en un punto cercano a *Tatei Matinieri*, incluso, algunos dicen que en el pasado las peregrinaciones llegaban hasta ahí. Por su parte, el etnopaisaje *T+karita* se encuentra en la llanura costera y abarca el 6.7% de la superficie del *kiekari*. Finalmente es importante señalar que, si bien, estas unidades de etnopaisaje no reflejan en su totalidad la realidad *wixarika*, se muestran como un acercamiento al estudio de su espacialidad desde la

disciplina geográfica, con la intención de aportar herramientas que mejoren la comprensión y la representación cartográfica de estos territorios y así, promover el desarrollo de nuevas líneas de investigación que favorezcan la generación de mapas con un mayor apego a la realidad percibida por los *wixaritari*.

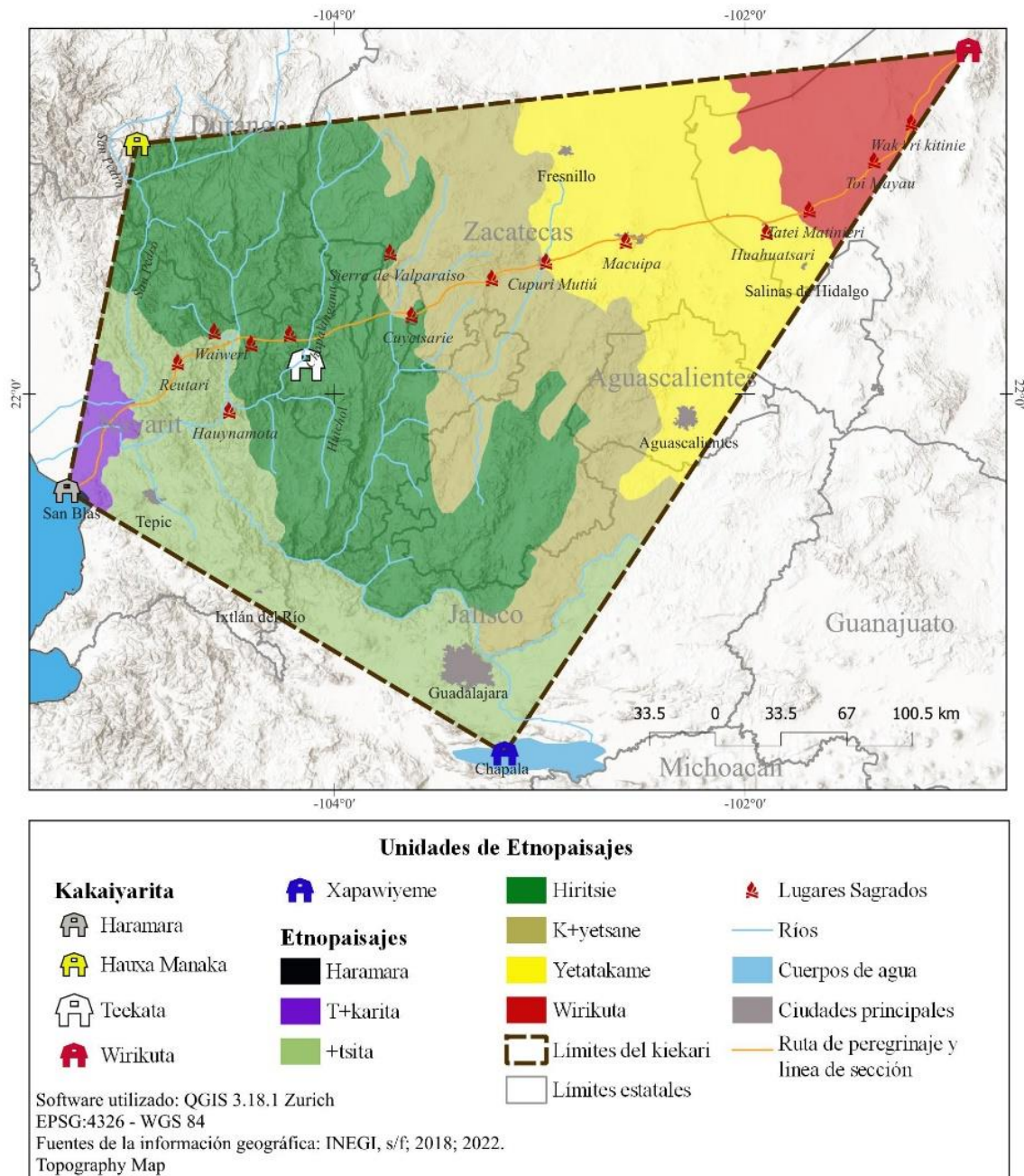


Figura 4.10. Unidades de etnopaisaje. Fuente: elaborado con base en Torres, 2000; Gutiérrez del Ángel, 2010, Liffman, 2012; Medina Miranda, 2020 e información de campo 2020 y 2021.

4.3.2. Reflexiones finales sobre la territorialidad *wixarika* y propuesta de representación cartográfica

En gran parte de las sociedades indígenas, existe una profunda concepción de la Tierra como un ser consciente, equiparable al ser humano o incluso como un ser cósmico en sí mismo. En esta cosmovisión, los ríos son vistos como las venas que recorren su cuerpo y el agua que fluye a través de ellos es comparada con la sangre vital que le da vida. Esta perspectiva refleja la conexión intrínseca entre la Tierra y todos los elementos que la componen, reconociendo su vitalidad y la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza. Para estas sociedades, el respeto y la armonía con la Tierra son fundamentales, ya que se entiende que somos parte de un todo mayor y que nuestras acciones afectan directamente al equilibrio y bienestar del todo.

En este contexto, los *wixaritari* conciben su territorio y lo fundan a través de hierofanías⁵⁴, los lugares se muestran y se institucionalizan por medio de visiones oníricas o inducidas por el trance ritual de la ingesta de peyote, estos, desarrollan un significado que los convierten en geosímbolos con cualidades de importancia mítica en la creación del mundo⁵⁵, tales como manantiales, cuevas, llanuras, barrancas o montañas, entre otros, donde se comunican con sus ancestros y reafirman su identidad como grupo cultural, marcan el territorio y lo reconocen como propio.

⁵⁴ “las hierofanías anulan la homogeneidad del espacio y revelan un «punto fijo»” (Eliade, 1981, p. 20).

⁵⁵ “los mitos son ricos por su contenido, el cual, por ser ejemplar, tiene un sentido, crea algo, anuncia alguna cosa... La función de historia ejemplar que los mitos tienen se percibe además en la necesidad que el hombre arcaico siente de mostrar las «pruebas» del acontecimiento registrado en el mito.” (Eliade, 1974, p. 218)

La hierofanía de acuerdo con Eliade (1981) es la expresión onírica y visionaria de lo sagrado en el paisaje y que por medio del ritual, se reproduce y se accede al espacio mítico, el *mara'akame* transita en los distintos planos de la existencia a través de portales dimensionales ubicados en elementos naturales, que para ingresar o atravesarlos se requiere del permiso del o los dueños del lugar mediante ofrendas personales y colectivas, fundar un territorio significa nombrarlo y a partir de su nombramiento es que se controla, delimita y orienta a partir de un centro, que transforma el espacio sin aquí en un espacio con aquí, que cobra sentido y ya no es un espacio vacío, sino un espacio con significado entre el aquí y el allá, un territorio habitado humanamente, primogénitamente con su lugar central, punto fundador del mundo y la cultura, que enlaza lugares y establece nexos con el espacio cósmico (Gómez Rojas, 2001, p. 124); es un espacio a través de la ritualidad que establece la reciprocidad con las entidades territoriales, pues los lugares sagrados son la morada de uno o más ancestros aparecidos en sueños o en el ritual, donde el *mara'akame* describe a través de sus cantos los caminos para llegar a ellos y así, reproducir, transmitir y generar el conocimiento del etnoterritorio.

Los etnoterritorios se integran por etnoregiones, etnopaisajes y lugares sagrados con elementos naturales y antrópicos que de acuerdo con su homogeneidad natural, cultural y/o simbólica agrupados según sus cualidades bióticas, abióticas y antrópicas determinadas por la percepción y cosmovisión territorial de quienes las habitan, a través de similitudes y conexión de lugares mediante narrativas ancestrales, que, de acuerdo con sus características espaciales puede tener diferentes significados según el simbolismo dado por la experiencia humana dentro de una estructura simbólica de mayor escala que nace de un pasado compartido por un grupo de personas que por generaciones han tenido un determinado comportamiento ritual con territorio que habitan, construido mediante narraciones épicas de viajes a los lugares sagrados que lo reconstruyen y

refrendan el habitar -en el sentido heideggeriano de- morar y bien vivir (Heidegger, 2000[1923]), con la plena libertad de llevar a cabo sus prácticas culturales con el territorio que habitan.

De esta manera, la etnoregión externaliza la cosmovisión de una cultura y más que una sucesión de paisajes naturales modificados por el ser humano en el espacio circundante se convierte en el escenario de sucesos de importancia histórica, en los que, se relaciona el mito con el territorio y lo expresa mediante leyendas épicas de viajes a lugares considerados sagrados⁵⁶. A través de estas narrativas sagradas, los *wixaritari* expresan la conexión íntima entre el mito y el territorio. Los viajes a los lugares sagrados se convierten en peregrinaciones esenciales para el desarrollo espiritual y la renovación de la relación con lo divino y lo trascendental. A través de ellas, se fortalece el sentido de identidad y pertenencia de la comunidad, y se refuerza el respeto y el cuidado hacia el territorio, además de que se reapropia. Actualmente y de manera reciente, la llegada de los peregrinos *wixaritari* al semidesierto del altiplano potosino han comenzado a ser aceptadas por los habitantes del desierto han comenzado a reconocer que ahí es *Wirikuta* un lugar sagrado de los huicholes, de tal forma los esperan anualmente con diversos productos para su consumo, pues la llegada de multitudes de turistas de la nueva era en búsqueda de visiones representa una entrada económica importante para los habitantes de la región.

⁵⁶ Existen relatos que refieren a lugares sagrados y la forma en cómo se formaron: “Las hermanas se fueron a *Ruravemuyeka* que es el Cerro de la Estrella, de ahí a Makuipa, delante de la actual Zacatecas. Pararon en *Jarakuna*, donde había muchos gavilanes que se comieron a una de las hermanas. Con su sangre se formó un gran charco que se hizo sagrado. La muerta fue *Vileuwe*. *Washa* Wimari siguió con *Nawakame* hacia Ritupa, hasta llegar a *Tatei Matinieri*, ahí encontraron los manantiales sagrados en los que se formaban las nubes de lluvia” (Vizcaíno, 1989).

En la etnoregión, el mito y el territorio se entrelazan de manera inseparable. Los lugares sagrados se convierten en puntos nodales de la cosmovisión, donde los seres humanos se encuentran con lo divino y donde la historia y la espiritualidad se funden en un solo relato. Estos lugares se convierten en santuarios que trascienden el tiempo y el espacio, y en ellos se preserva la memoria colectiva de la cultura y se renueva el vínculo entre el ser humano y la naturaleza. La etnoregión es la manifestación tangible de una cosmovisión, donde el territorio se convierte en el escenario sagrado de sucesos históricos y mitológicos, pero también actuales, son la expresión viva de la relación profunda entre el mito y el territorio, que se erige como un testimonio vivo de la historia, la espiritualidad y la identidad cultural de una comunidad que merece ser respetada y valorada como un legado invaluable.

Las rutas relatadas en los cantos chamánicos constituyen una cartografía mental y sagrada donde la tradición o el costumbre preserva el conocimiento del territorio, caminar en *wixarika* se dice *yeiya*, aunque, también, “ir, andar o pasar” (McIntosh y Grimes, 1954, p. 39), de la cual se deriva *yeiyari* traducida como el costumbre y que también alude a peregrinar o recorrer los caminos (*huyete*) de los ancestros. El acto de caminar el territorio entrelaza la experiencia individual y colectiva, estableciendo conexiones entre lo fisiológico y lo psicológico. Los caminos unen a las personas, los objetos y los lugares tanto material como simbólica y culturalmente, sintetizando los vínculos con el territorio en su totalidad. Caminar los caminos implica la ejecución de actos creativos, y está intrínsecamente relacionado con los procesos de reciprocidad ritual, la salud y la enfermedad, y la interconexión entre lo onírico y lo real, así como lo cotidiano y lo ritual (Fujigaki Lares, 2020).

El caminar caminos habita el territorio, remite al “ser ahí” momentáneo y fugaz que recorre el camino hacia lugares distantes, porque es a través de los caminos que aparecen los lugares, se

contraponen y marcan su existencia, une lo subjetivo con lo real y concreto y los convierte en geosímbolos⁵⁷. Los caminos tienen un significado simbólico y representan lugares en sí mismos. De hecho, la existencia de los lugares depende de los caminos, ya que son los medios a través de los cuales se accede a ellos. Como afirmaba Heidegger (1951), los espacios adquieren su esencia a partir de los lugares y no simplemente como una entidad abstracta llamada "espacio", los caminos son los que permiten la conexión y la relación entre los lugares, dotándolos de significado y trascendencia en nuestra experiencia humana.

La aparición de los lugares surge de la experiencia y de la relación entre el *ser*, el espacio y el tiempo, entre el yo y el mundo, los caminos unen lugares y establecen la cercanía y lejanía entre seres humanos, lugares y cosas, es un espacio intermedio que, en su recorrido, también, es habitado, por tanto, la relación del ser humano con el espacio es a través de los lugares y de la forma en cómo se habitan (Heidegger, 1951). Así, la etnoregión se presenta como un espacio intermedio entre el etnoterritorio y el lugar sagrado, interconectados mediante paisajes y redes de comunicación concretas (los caminos) y simbólicas (la narrativa), integra el espacio vivido y el espacio mítico y lo organiza de acuerdo con su funcionalidad y ritualidad. La repetición de paisajes configura las regiones y las organiza de manera sistemática en un geosistema de mayor escala que es el etnoterritorio.

El etnopaisaje por tanto, vincula el espacio y la cultura en el presente, muestra la relación que uno o varios grupos étnicos han tenido con un espacio a través del tiempo y de cómo lo han

⁵⁷ “En la medida en que los símbolos dependen de acontecimientos únicos, difieren de un individuo a otro, así como de una cultura a otra. En la medida en que se originan en experiencias compartidas por la mayoría de la humanidad, tienen un carácter universal” (Tuan, 2007[1974], p.197).

utilizado y utilizan para reafirmar su identidad cultural y/o negar la de los otros en un momento determinado, reproduce y satisface las necesidades simbólicas de manera periódica y fugaz mediante las cuales el mismo paisaje se transforma y se individualiza ante otros paisajes (Dollfus, 1982) y a diferencia del paisaje natural requiere de la acción ritual por lo que depende de la presencia del ser humano ya sea de manera individual o en colectividad.

Los *wixaritari*, otorgan una profunda importancia a la distinción entre el individuo y la colectividad en su cosmovisión y forma de vida. Este contraste adquiere una relevancia destacada a medida que se adentran en el contexto del desarrollo del capitalismo, que ha permeado diferentes aspectos de la sociedad moderna y consideran propias del vecino mestizo, ellos, buscan preservar y honrar los valores y principios de su cultura, que se caracteriza por una sólida base comunitaria, más propia de los pueblos premodernos.

Para los *wixaritari*, el individuo es una entidad singular pero inseparable de su comunidad y del entorno natural que los rodea. Cada miembro de la comunidad desempeña un papel esencial en el bienestar y la armonía del colectivo. Esta comprensión profunda de la interconexión entre individuos y la naturaleza se refleja en sus prácticas tradicionales y rituales sagrados, donde se busca mantener la comunión con sus ancestros y divinidades, y así asegurar la prosperidad de la colectividad en su conjunto. Sin embargo, a medida que el capitalismo ha avanzado y ha llevado al enfoque en la maximización del beneficio individual, los *wixaritari* han enfrentado desafíos para mantener sus valores comunitarios intactos, perseverando en su lucha por mantener su identidad cultural y sus formas de organización comunitaria y de vida. Para ellos, la colectividad no es solo una noción abstracta, sino una realidad viviente y trascendente en su día a día.

La vida comunitaria *wixaritari* se destaca por una estrecha colaboración y apoyo mutuo entre sus miembros, las decisiones importantes se toman de manera colectiva, y la sabiduría de los ancianos es altamente valorada y respetada. La comunidad comparte recursos, conocimientos y responsabilidades, fomentando así la cohesión social y la sostenibilidad en el manejo de sus territorios y bienes naturales. En la actualidad, luchan por mantener esta identidad ante los retos de la globalización y los cambios socioeconómicos, reconociendo que, aunque el mundo ha evolucionado, la preservación de sus valores y su conexión con la vida comunitaria son fundamentales para su supervivencia como pueblo. Para ellos, el equilibrio entre el individuo y la colectividad es esencial para mantener una armonía con la naturaleza y con sus raíces ancestrales, y así seguir siendo un faro de sabiduría y respeto por el territorio que habitan.

De esta forma, la aparición de lugares sagrados debido a eventos relacionados con alguna revelación espiritual adquiere el reconocimiento del grupo y le asigna un significado simbólico, debido al cual, las personas acuden a él de manera colectiva, Barabas (2014) les ha llamado “centros rituales” o lugares de significado excepcional porque en ellos se concreta la cultura y las categorías de tiempo, espacio y sociedad, ocurren los diversos procesos de interacción socioespacial. Los lugares sagrados dentro de los etnoterritorios y las prácticas rituales realizadas en ellos demuestran la estrecha relación que se puede llegar a tener con la naturaleza, ahí, residen y/o se manifiestan las "entidades territoriales" (Barabas, 2004b) que poseen identidad y forma, desplazándose de un lugar a otro y estableciendo lugares y marcas simbólicas en el etnoterritorio, evocando sucesos en las narrativas y prácticas rituales contemporáneas.

Los mitos se presentan como una manera de dar sentido a los procesos tanto humanos como biológicos y agrícolas, explican la adaptación al medio y la apropiación del territorio, por ejemplo, el desarrollo de técnicas y prácticas agrícolas para conservar y mejorar las semillas, como se

observa en el caso del maíz y su capacidad de adaptarse a diferentes climas y altitudes en relación con la ritualidad, por lo que, el etnoterritorio posee una historia, refleja una cultura, propicia el sentido de identidad y de los recursos simbólicos necesarios para la reproducción de la vida individual y colectiva, ratificando la identidad cultural de quienes lo reconocen como propio tanto en la dimensión comunitaria de lo cotidiano como en los espacios del allá lejano.

Con base en lo anterior y el análisis detallado del territorio, la figura e idea del *quincunce* como representación del territorio no corresponde o no expresa la percepción que los *wixaritari* tienen del territorio que habitan y consideran propio, por lo que es, no solo pertinente, sino que una obligación de la Geografía como disciplina realizar una propuesta para la representación cartográfica de los territorios indígenas a partir de la cosmovisión que se tiene de estos. Para el caso particular, se toma como base la delimitación territorial del Corredor Biocultural del Centro Occidente de México (COBIOCOM), dado que, presenta similitudes con lo que de manera teórica se propone, a partir de la identificación de referentes cartografiables se puede realizar la delimitación de los territorios indígenas, como un ejercicio cartográfico que puede influir en la identificación y reconocimiento de derechos territoriales, como el libre tránsito por rutas utilizadas a través de los siglos, la libre utilización de los recursos naturales sin ser molestados por autoridades como ocurre con el peyote, así como el libre uso del espacio para la pernocta y la realización de ceremonias en los lugares sagrados, por esto, resulta pertinente representar cartográficamente el espacio que ellos utilizan.

Para tal fin, el uso de recursos que proporcionan las fuentes gubernamentales, respecto a la conservación del patrimonio cultural y natural, la información vectorial de CONANP, CONABIO, CONAFOR, SEMARNAT, INEGI, SMN e INAH, son de fundamental importancia para representar lo más apegado a la realidad el territorio de los *wixaritari* (Figura 4.10). Información

de áreas Naturales Protegidas a nivel federal, estatal y municipal, sobre vegetación, límites políticos y/o ejidales, así como de todo tipo de información geoespacial que permitan a partir del análisis detallado una propuesta de demarcación de límites territoriales con una lógica metodológica.

Por consiguiente, el polígono propuesto del territorio *wixarika* comprende una superficie de 9 262 471.674 hectáreas, lo que significa aproximadamente el 5% del territorio nacional, en su delimitación se buscó respetar los límites establecidos por las instancias gubernamentales para mantener la conectividad de las zonas de conservación y preservación de los diferentes ecosistemas presentes en el área delimitada. Para el establecimiento de los límites se tomó como base principal las cuencas hídricas por la importancia de los ríos y en general del agua para la cosmovisión *wixarika*, las principales cuencas hidrográficas es la del Lerma-Santiago, la del Río San Pedro en el norte, la cuenca El Salado en la Sierra de Catorce y la de Lago La Mesilla en el altiplano, así como las subcuencas del Río Huicicila al oeste del polígono. Del polígono del COBIOCOM se mantuvieron los límites de las subzonas Corredor Jaguar, Los Reales, Marismas Nacionales, Sierra de Álica, Sierra Fría, Sierra *Wixarika*-Cañones-Águila Real (también, la de mayor extensión) y las Sierras de San Juan Vallejo. Con base en este conjunto de datos vectoriales, la interpretación de la cosmovisión y el trabajo de campo realizado, se hace la siguiente propuesta cartográfica del etnoterritorio *wixarika*.

La investigación bibliográfica y de campo en el territorio *wixarika* desde la óptica de la Geografía cultural fue una experiencia valiosa e interesante, desde el proceso de recopilación hasta el análisis y manejo de la información teórica y cartográfica, de lo cual, se pudo obtener un conocimiento profundo y una comprensión más amplia de cómo se ha desarrollado el uso del territorio por parte de los *wixaritari* a través del tiempo, así como de los procesos de apropiación

y aculturación que han tenido lugar. Esta combinación de variables permitió obtener resultados significativos y un mayor entendimiento de la relación entre la cultura *wixarika* y su entorno territorial, con base en lo cual se sustenta esta propuesta. Cada etnoregión tiene sus particularidades y distinciones tanto espaciales como antrópicas, y aunque no muestran un patrón específico, pueden caracterizarse a grandes rasgos del modo siguiente de acuerdo con la percepción de los *wixaritari* y los lugares por donde pasan durante sus peregrinaciones o vida cotidiana.

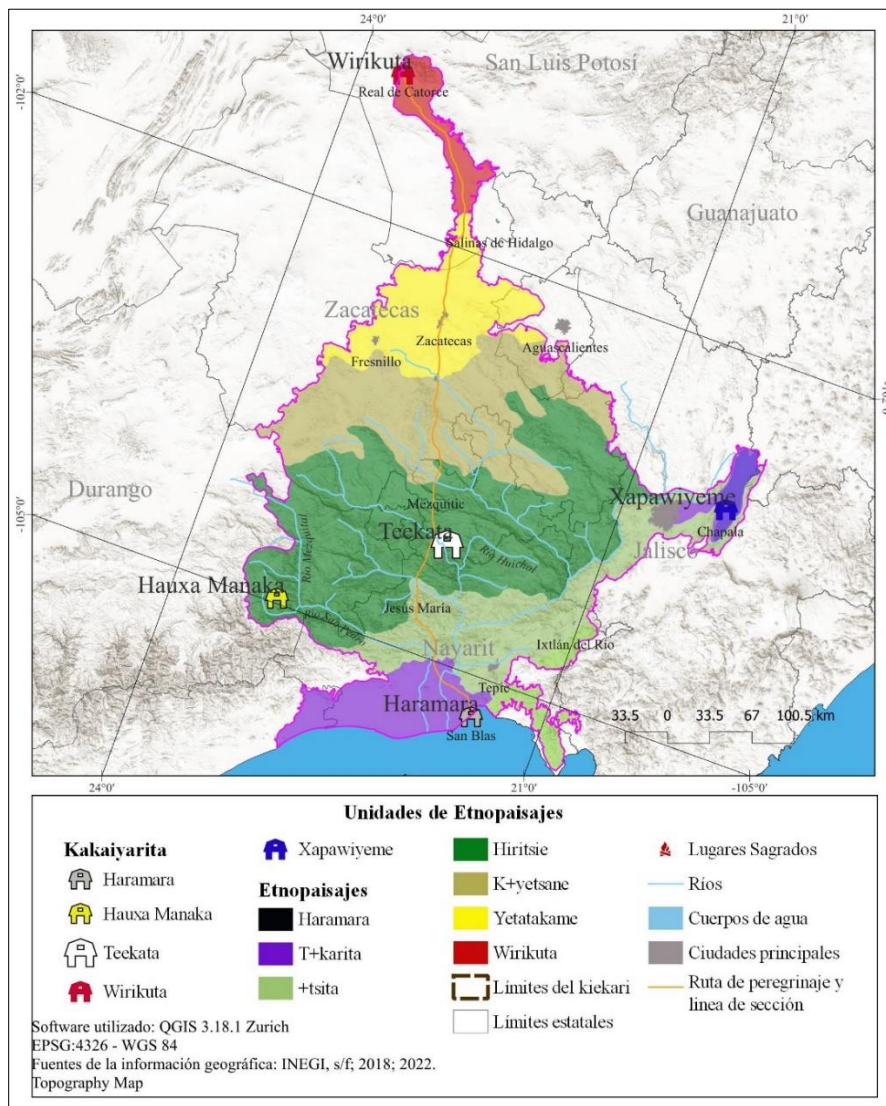


Figura 4.10. Representación cartográfica del etnoterritorio de los wixaritari con base en el conocimiento tradicional del paisaje, la teoría especializada y trabajo de campo. *Fuente:* Torres, 2000; Gutiérrez, 2010, Liffman, 2012; Medina Miranda, 2020 e información de campo.

- *Haramara* es prácticamente el Océano Pacífico, si bien los *wixaritari* de hoy no tienen una relación directa con el mar, mantienen la herencia de sus antepasados. Aquí es un punto ceremonial de otras cuatro rocas blancas según información obtenida en campo y que queda pendiente su georreferenciación, un par de ellas probablemente corresponde al Parque Nacional Isla Isabel y que, para llegar a ella, se requiere de un viaje de tres horas desde el puerto de San Blas. La isla, funge principalmente como un lugar para el apareamiento y reproducción de algunas especies.

- La T+karita que corresponde a la Zona de Marismas, es un lugar donde antes habitaban los llamados Totorame, un grupo humano que habitaba desde las costas de Jalisco hasta lo que hoy es Mazatlán en Sinaloa. Si bien en esta zona no habitan de manera permanente los *wixaritari*, si es un lugar que frecuentan para la venta de sus artesanías o principalmente de las comunidades cercanas al Río Santiago llegan como trabajadores temporales a las granjas camaroneras que están proliferando en la región y/o en otros tipos de cultivo como el algodón. Aquí, la alteración del medio ambiente ha llevado a la destrucción de hábitats naturales, como la deforestación, la desecación de manglares y la quema de áreas. Además, se ha generado contaminación debido a la presencia de aguas residuales urbanas y agropecuarias, así como la acumulación de basura y el uso de agroquímicos. Sin embargo, es común ver a *wixaritari* por la zona, principalmente en los meses de mayo y junio cuando se realizan las peregrinaciones hacia a *Haramara*.

- +*tsita*, abarca las Sierras de San Juan Vallejo y la Sierra de Álica, también conocida como la Sierra de Nayarit o del Nayar, en esta etnoregión hay una gran cantidad de población *wixaritari* y también cora, por lo que es común observar pueblos en los que la población mestiza es casi nula. Inicia a partir de donde termina la planicie costera y se extiende de sur a norte como

cadena montañosa desde los 21° 30' aproximadamente hasta los 23° de latitud norte. Es una continuación de la Sierra Madre Occidental y se encuentra en la cuenca del río Santiago. En esta etnoregión predominan los lomeríos y también hay algunas mesetas y los valles intermontanos con altitudes entre los 2,000 y los 2,500 metros sobre el nivel del mar y son comunes las angostas y profundas barrancas que atraviesan la región de norte a sur. Durante la temporada de lluvias, tanto los barrancos como los arroyos se llenan de agua, creando rápidos torrentes que fluyen entre empinados acantilados y desfiladeros. Uno de estos barrancos es la cañada del río de Jesús María, que divide el altiplano en dos partes y que también sirve como límite entre los territorios cora y huichol. La región está cruzada por numerosos arroyos que se conecta con el río Santiago y el río San Pedro que junto con el primero delimita el territorio cora. Sin embargo, es una zona de alto riesgo, quizá sea por lo inaccesible de la región que en esta zona proliferó durante los 90's el cultivo de marihuana y en la década del 2000 el de amapola, Actualmente, esta zona es un paso obligado del narco lo que ha generado un ambiente de violencia en toda la etnoregión.

- *Hiritsie* es la Sierra, el lugar donde habitan los *wixaritari* que conservan el costumbre, aquí, es un ambiente agreste donde todo está lejos y para llegar a cualquier lugar se deben cruzar barrancas y transitar por caminos solitarios sobre brechas en el monte. En esta etnoregión se encuentran los principales centros ceremoniales y el lugar sagrado central, además de un sin número de cerros sagrados con gran significado y carga emocional, lugares a donde los *wixaritari* acuden cuando tienen la necesidad de curar algún mal. Las principales actividades económicas es la agricultura y de manera focalizada la ganadería controlada por los mestizos, sin embargo, en algunos lugares el cultivo de amapola y de marihuana se extendió en la región, en lugares como la Yeska, Nayarit ubicada en la parte sur del polígono.

- *K+yetsane* se ubica al este, aquí cambia el paisaje, los suelos rojizos de la Sierra dan paso a suelos blanquecinos y erosionados, un etnopaisaje donde de nuevo las mesetas como geoformas hace su aparición, este es un etnopaisaje de transición entre la Sierra y las llanuras del Altiplano mexicano. Hacia acá los *wixaritari* vienen a trabajar en los campos tomateros del norte de Zacatecas, aunque también se les puede ver vendiendo artesanías en las principales ciudades, de igual forma, durante los meses de noviembre a marzo se puede ver transitar a los peregrinos por las carreteras, en camiones, camionetas y vehículos o acampando a la orilla de la carretera para continuar con el recorrido al otro día.

- *Yetatakame* corresponde al Altiplano mexicano, un lugar de paso para los *wixaritari*, aunque antes aquí habitaban los *huachichiles* ahora solo pasan por aquí en tiempo de peregrinación, representa el torso del cuerpo territorio y es un lugar donde el paisaje cambia rotundamente por la escases de la lluvia.

- VII. *Wirikuta*, la cabeza del cuerpo-territorio. Para los *wixaritari*, *Wirikuta* es el lugar donde los ancestros iniciaron el proceso creativo del mundo y donde se originó su cultura y espiritualidad. Es una etnoregión que está íntimamente conectada con su identidad y cosmovisión, por lo que cada año, realizan una peregrinación ceremonial desde sus comunidades para celebrar rituales, ofrendas y danzas, en agradecimiento y conexión con la naturaleza y las fuerzas ancestrales. En *Wirikuta* recolectan el peyote (*Lophophora williamsii*), consumido en rituales religiosos para acceder a visiones, comunicarse con los dioses y adquirir sabiduría y conocimiento, para ellos cada peyote que comen es un libro de la gran biblioteca que es el desierto. Sin embargo, *Wirikuta* ha enfrentado diversos desafíos, como la explotación minera y la presión de actividades comerciales, lo que ha llevado a la comunidad *wixarika* a luchar por la protección y preservación de esta región sagrada y de sus tradiciones ancestrales, ya que es mucho más que un lugar físico;

representa la esencia misma de su cultura, es el corazón de su identidad y el centro de su conexión con lo sagrado y la naturaleza. La defensa y conservación de *Wirikuta* se convierte, por tanto, en un elemento fundamental para el mantenimiento de su patrimonio cultural y espiritual.

La cartografía de los territorios indígenas desde el conocimiento tradicional del paisaje es una práctica que va más allá de trazar líneas y delinear fronteras, es un acto de reconocimiento y respeto hacia las culturas ancestrales que han mantenido una relación profunda y armónica con la Tierra durante siglos. Esta forma de cartografía no solo busca plasmar las coordenadas geográficas, sino también reflejar la cosmovisión, la sabiduría y las vivencias de las comunidades indígenas en relación con su entorno natural, si bien hace falta más trabajo tanto de campo como de gabinete, se presenta como una iniciativa para indagación por parte de especialistas. Para las comunidades indígenas, el territorio es más que un simple espacio físico, es el hogar de sus ancestros y de ellos por herencia, un lugar sagrado donde se desarrolla su vida espiritual y cultural. Cada montaña, río, manantial, cueva, árbol, rocas, etc. tienen un significado profundo en su cosmovisión, y esta sabiduría se ha transmitido de generación en generación a través de historias, mitos y ceremonias. Al cartografiar sus territorios desde el conocimiento tradicional del paisaje, se logra preservar y plasmar esta riqueza cultural que a menudo se encuentra ausente en los mapas convencionales.

Esta forma de cartografía se requiere de un enfoque participativo y colaborativo. Las comunidades indígenas son actores fundamentales en el proceso, compartiendo su conocimiento ancestral y guiando a los geógrafos en la representación de lugares sagrados, rutas de migración, zonas de caza y recolección, y otras áreas de importancia cultural y ecológica. Esta colaboración fortalece el sentido de pertenencia y empodera a las comunidades en la protección y gestión de sus territorios. La cartografía desde el conocimiento tradicional también puede contribuir a la preservación del medio ambiente y la biodiversidad, las comunidades indígenas han desarrollado

prácticas de uso sostenible de la tierra a lo largo de generaciones, lo que ha permitido la conservación de ecosistemas valiosos, por lo que, documentar estas prácticas en los mapas, se pueden reconocer y promover enfoques de manejo que protejan la naturaleza y garanticen la sostenibilidad de los recursos naturales.

Además, la cartografía indígena puede ser una herramienta para el reconocimiento y protección de los derechos territoriales de estas comunidades, pues, a menudo, los territorios indígenas enfrentan amenazas de explotación de recursos naturales, usurpación de tierras e inseguridad por el crimen organizado, por lo que, los mapas basados en el conocimiento tradicional pueden ser presentados como evidencia ante las autoridades y las instituciones para demostrar la ocupación ancestral y la conexión espiritual de estas comunidades con su territorio. En un contexto más amplio, la cartografía desde el conocimiento tradicional del paisaje es un paso hacia la valorización y respeto de la diversidad cultural y del saber local, permitiendo que los mapas reflejen la visión del mundo de las comunidades indígenas, sus nombres geográficos y sus concepciones particulares sobre el espacio y el tiempo. Se presenta como un recordatorio de que existen múltiples formas de entender y relacionarse con el entorno, y que cada cultura aporta una perspectiva única y valiosa a la manera en que vemos y comprendemos el mundo.

La cartografía de los territorios indígenas desde el conocimiento tradicional del paisaje es una forma de honrar y proteger la rica herencia cultural y espiritual de estas comunidades, un acto de justicia y equidad que promueve la participación, el reconocimiento de derechos y la sostenibilidad ambiental y, más allá de ser una herramienta técnica, representa un puente entre el pasado y el futuro, permitiendo la unión de la sabiduría ancestral con los desafíos, oportunidades y tecnologías del presente.

Conclusiones

Esta investigación ha permitido generar una propuesta teórico-metodológica de Geografía cultural sobre la territorialidad *wixarika*, a partir de la interpretación y el conocimiento tradicional del paisaje, su lectura desde diversas perspectivas y mediante la utilización de distintas capas de información geográfica, permitió la comprensión de los componentes y elementos que lo constituyen, así como las interacciones entre ellos, para poder elaborar una cartografía con mayor apego a la realidad del *wixaritari*.

La territorialidad *wixarika* como objeto de estudio, ha sido de gran relevancia en el desarrollo de una metodología de investigación integral e interdisciplinaria, para lograr una comprensión profunda de esta cultura indígena, en la que la Geografía cultural como sustento teórico y el apoyo de otras disciplinas como la Antropología y su método etnográfico posibilitaron la comprensión y el acercamiento profundo a sus formas de vida. Por lo que, la postura teórica de la Geografía cultural fue fundamental en este proceso, ya que se centró en el estudio de la relación entre las sociedades humanas y su entorno geográfico, prestando especial atención a los aspectos culturales y simbólicos que influyen en la configuración del espacio y de manera particular en el estudio de la subjetividad. Esta aproximación permitió comprender cómo los *wixaritari* han construido y vivido su territorio a lo largo del tiempo, destacando la importancia de los lugares sagrados y su significado dentro de su cosmovisión.

La Antropología, en particular desde su método etnográfico, desempeñó un papel esencial en el desarrollo de esta investigación que, a su vez, me permitió sumergirme en el estudio de la cultura *wixarika* desde una perspectiva inmersiva y participativa, permitiéndome convivir y compartir experiencias únicas con la comunidad, lo que hizo posible una aproximación cercana y

una comprensión más profunda de sus prácticas, creencias y valores hacia el territorio. Asimismo, la combinación de diversos métodos y técnicas en el campo de la Geografía cultural ofreció un enfoque multidisciplinario que permitió analizar tanto los aspectos espaciales como culturales. La intersección entre estas disciplinas ha abierto la puerta a nuevas perspectivas de investigación, resaltando la importancia de la relación entre las formas de vida indígena y su entorno territorial. En consecuencia, esta metodología de investigación posibilitó la generación de conocimientos valiosos que no solo favorecen el ámbito académico, sino que también contribuyen a la valoración y preservación de la cultura *wixarika*. La comprensión de esto, a través del método utilizado destaca la relevancia de mantener un enfoque interdisciplinario para abordar la complejidad y diversidad de las formas de vida indígena, fomentando un mayor respeto y aprecio por su identidad y cosmovisión.

En el ámbito de la Geografía cultural se ha propuesto mapear los territorios a partir del conocimiento tradicional del paisaje con el apoyo de la tecnología actual y el conocimiento teórico. En este tenor, se abordaron los conceptos paisaje ritual, lugar sagrado, etnoregión, etnoterritorio y etnopaisaje como categorías geográficas desde su carácter subjetivo, donde, la Filosofía posibilitó la indagación en ello sin temor a herrar en lo observado y lo que se describe a lo largo de este escrito, que, en conjunto con la revisión exhaustiva de literatura relacionada con nuestro objeto de estudio, favoreció el alcance de los objetivos planteados al inicio de la investigación. En este contexto, se ha ahondado en el análisis del significado simbólico del espacio y su relevancia en la construcción de etnoterritorios.

Para ello, se aplicaron los fundamentos teóricos de la Geografía cultural, permitiendo una mayor comprensión de cómo los *wixaritari* atribuyen significados simbólicos a los lugares que habitan y cómo estos espacios contribuyen a la construcción de su identidad cultural y territorial.

Así, se logró caracterizar los lugares sagrados visitados como centros de relaciones culturales y/o económicas, mediante la utilización de instrumentos y técnicas de investigación cualitativa que permitieron la identificación de variables que intervienen en la caracterización de estos lugares sagrados, para entender la importancia y función que tienen en la vida de la comunidad *wixarika* y para quienes habitan en dichos lugares. En este contexto, el primer capítulo hizo posible la generación de una teoría respecto a este tipo de espacios, sentido en el cual, se indagó en el estudio de la subjetividad como base epistemológica de la Geografía cultural, en la que, con base en la filosofía kantiana y el estudio del ser y la cultura, se intentó dilucidar los conceptos adecuados para el estudio de los espacios sagrados.

De tal forma, el enfoque de la Geografía cultural que aborda los espacios vividos y su significado emocional a través del paisaje es factible para el estudio de lo identificado por los *wixaritari* como el ancestro del lugar, dado que, comprender la importancia de los significados asignados al territorio como espacio vivido, es fundamental para abordar la construcción de espacios sagrados mediante rituales y la relación entre memoria, recuerdo, imagen y espacio mítico-onírico. Por lo que, esta investigación buscó comprender cómo los *wixaritari* interpretan el paisaje y ordenan su realidad a través de visiones y representaciones, controlando y delimitando su territorio mediante rituales y objetos ceremoniales. Se enfocó en la conceptualización de etnoterritorios y derechos indígenas, así como en la importancia del paisaje ritual y su relación con la identidad y el territorio.

Para entender lo anterior, el espacio y su representación se abordó desde la filosofía y la fenomenología, tanto como una representación a priori que precede a la experiencia externa y, como fundamento los fenómenos externos, que a su vez depende de la experiencia para su reinterpretación. En este contexto filosófico y fenomenológico, el paisaje se presentó como la

imagen inmediata del mundo concreto y observable que posteriormente revelará su verdadero significado. Así, el estudio y comprensión del espacio y su representación permiten comprender la relación del ser humano con su entorno y cómo éste influye en la construcción de significados y la percepción de la realidad.

Por tanto, se adoptó la idea de que el espacio es una representación a priori que precede a la experiencia externa y fundamenta los fenómenos externos, pero a su vez depende de la experiencia para reinterpretarse. Un espacio único que constituye una totalidad donde diferentes espacios son parte de esa totalidad, en el cual, la percepción juega un papel fundamental en su fundación, definición y construcción, dado que, el espacio no es una entidad objetiva en la que los objetos se distribuyen, sino el medio que hace posible esa distribución, y se relaciona con la existencia humana para dar lugar a espacios antrópicos y significados subjetivos. Dado entonces, el paisaje se presenta como la imagen inmediata del mundo concreto y observable que posteriormente revelará su verdadero significado. Así, el estudio y comprensión del espacio y su representación permitió profundizar en la relación del ser humano con su entorno y cómo éste influye en la construcción de significados y la percepción de la realidad.

Por consiguiente, el paisaje es considerado como un texto que comunica y reproduce el orden social y la ideología, adquiriendo significados simbólicos y culturales para quienes lo habitan, convirtiéndose en parte integral de su identidad cultural. Así, dentro de la construcción de significados simbólicos, el mito juega un papel fundamental en las sociedades premodernas y en algunos casos en las llamadas modernas o posmodernas, los mitos son considerados como hechos reales e incuestionables, otorgándoles autoridad y significado trascendental. En las sociedades de herencia prehispánica, el espacio mítico es esencial en la cosmovisión, ofreciendo una comprensión del mundo y una orientación existencial basada en los mitos y la revelación de lo

sagrado a través de la hierofanía. Estos mitos dotan de un profundo significado a los fenómenos naturales y su relación con la existencia humana, permitiendo a las personas explorar y dar sentido a su experiencia y su conexión con el mundo que les rodea. En definitiva, la Geografía cultural y el estudio de los mitos y su relación con el espacio geográfico proporcionan una perspectiva completa para comprender la compleja interacción entre la cultura y el territorio, así como la forma en que los seres humanos atribuyen significado y sentido a su entorno y a su propia existencia.

En este contexto, el territorio se entiende como el espacio apropiado y utilizado por un grupo humano para su reproducción social, cultural y material. Es tanto un producto como productor de cultura, integrado por lugares que adquieren diversos significados y se resignifican a lo largo del tiempo. En la cosmovisión de los grupos étnicos, el territorio se expresa a través de prácticas ceremoniales asociadas a peregrinaciones y culto a lugares sagrados y paisajes rituales. Con base en lo cual, el etnoterritorio se organiza jerárquicamente, donde el centro es el de mayor importancia. Los ciclos rituales están asociados con el ciclo agrícola y las estaciones, y se utilizan para vincular los lugares del territorio con el centro. La orientación del mundo indígena se basa en la representación del axis mundi, el cual actúa como punto de referencia para recorrer el espacio en todas sus direcciones. El paisaje ritual y los lugares sagrados son fundamentales para comprender las formas de apropiación del espacio en el etnoterritorio, estos lugares son geosímbolos que representan los valores culturales, éticos y estéticos de la comunidad, y se utilizan para reafirmar su identidad mediante la realización de rituales y ofrendas en lugares específicos para mantener una conexión armoniosa con lo sagrado y asegurar la abundancia y la salud. Los lugares sagrados y las prácticas rituales representan la relación de los ancestros con el espacio geográfico y explican diversos procesos biológicos y agrícolas, influyendo en la adaptación y evolución del territorio.

El etnoterritorio es más que un espacio geográfico habitado por comunidades indígenas; es un espacio simbólico y espiritual que forma parte esencial de su cosmovisión y que se configura a través de prácticas rituales, mitos y significados culturales, sus lugares sagrados y paisajes rituales, son fundamentales para la identidad y la reproducción cultural de las comunidades, puesto que reafirman la profunda conexión entre el ser humano y su entorno natural y espiritual. En la cosmovisión de los grupos indígenas, el paisaje ritual es la representación simbólica del espacio geográfico, se trata de una interacción entre la cultura y la naturaleza, donde la percepción y vivencia humana definen y estructuran el paisaje, el cual se construye, vive, representa y reproduce a través de rituales y ceremonias periódicas, estableciendo un vínculo entre lo sagrado y lo profano y una apropiación simbólica y física del territorio, donde los elementos naturales y fenómenos atmosféricos son atribuidos a significados sagrados que mediante la realización de rituales, los chamanes pueden llegar a controlarlos, además de que establecen una relación simbólica con la naturaleza y el cosmos, transmitiendo conocimientos ancestrales y creando lugares sagrados.

El lugar sagrado es una categoría compleja que refiere a espacios geográficos que adquieren significado e importancia para una comunidad humana debido a eventos significativos, creencias religiosas, mitos fundacionales o la presencia de entidades espirituales, se constituyen como geosímbolos y son fundamentales en la identidad de los grupos culturales, estableciendo una conexión tangible entre los seres humanos y su entorno. En la cosmovisión de herencia prehispánica, los lugares sagrados están asociados con puntos cardinales y elementos naturales, otorgando significados míticos y religiosos a la orientación y ubicación de estos espacios, representan núcleos de densificación significativa, donde se expresan múltiples significados y se realizan rituales y peregrinaciones para revivir los mitos fundacionales y conectarse con lo sagrado, además de poseer una gran carga emocional y simbólica que trasciende el espacio físico

y adquiere una dimensión espiritual y cultural, convirtiéndose en elementos fundamentales de la identidad y la memoria colectiva de las sociedades humanas.

En tal sentido, la etnoregión es una categoría geográfica que se sitúa entre el etnoterritorio y el lugar sagrado, y se caracteriza por la repetición de paisajes que las configuran y organizan en un geosistema de mayor escala llamada etnoterritorio. Si bien, la región se concibe ya como un espacio homogéneo y continuo, resultado de la interacción entre la sociedad y la naturaleza a lo largo del tiempo, asociada a la percepción y la identidad, la etnoregión, se fundamenta en la identificación y clasificación de elementos espaciales mediante intensidad y densidad de interacciones de importancia ritual y simbólica, lo que dificulta establecer límites precisos dentro de un sistema organizado. Representa la apropiación simbólica del territorio por parte de un grupo humano y se organiza según la funcionalidad y la ritualidad de la cultura que la habita. Es el espacio vivido desde lo cotidiano hasta lo mítico, donde se entrelazan elementos naturales, culturales, económicos y políticos con el significado simbólico del espacio, así que, la etnoregión externaliza la cosmovisión de una cultura y se convierte en el escenario de sucesos históricos y leyendas épicas que conectan el mito con el territorio.

Por tanto, el estudio de los etnoterritorios y particularmente el de los *wixaritari*, abarca dos enfoques principales: uno antropológico, que destaca su valor histórico, cultural e identitario como espacios habitados y construidos culturalmente a lo largo del tiempo, fundamentales para su identidad étnica y territorial; y, otro ambiental, que se centra en el conocimiento tradicional del paisaje y su adaptación a las características naturales del entorno geográfico. Ambos enfoques convergen en la importancia de entender la relación entre los seres humanos, la naturaleza y el paisaje como elementos inseparables en la configuración de los etnoterritorios, que para su análisis, las variables referentes a aspectos naturales y antropogénicos, cuantitativos y cualitativos, que

consideran factores como el relieve, el clima, la vegetación, los cuerpos de agua y las estaciones del año, así como aspectos demográficos, actividades económicas, límites territoriales y aspectos históricos y mitológicos, así como, las variables cualitativas como el rito, los sacrificios, el significado simbólico y las sanaciones en lugares sagrados también desempeñan un papel fundamental en la comprensión de la relación espiritual y cultural que los *wixaritari* tienen con su territorio y esto es fundamental para su representación.

La combinación de tales variables y su incorporación y procesamiento en un Sistema de Información Geográfica permitió obtener una visión holística y completa del etnoterritorio, proporcionando datos objetivos y contextualizado, que a su vez es fundamental para garantizar la validez y confiabilidad de los resultados, así como para brindar una comprensión sólida y coherente de todo el proceso investigativo. Así, el estudio de los etnoterritorios se convierte en una herramienta valiosa para la conservación de la biodiversidad, el patrimonio cultural y la comprensión de la relación entre la humanidad y su entorno natural. Al respecto, el trabajo de campo desempeñó un papel crucial en su estudio permitiendo una comprensión profunda y precisa de su relación con el territorio y el paisaje. La observación directa de los rituales, la interacción con la comunidad y la documentación del conocimiento tradicional contribuyeron a una comprensión geográfica integral, que va más allá de los aspectos físicos y se adentra en las relaciones culturales, espirituales y sociales que los configuran. Además, el trabajo de campo proporcionó la oportunidad de documentar y preservar el conocimiento ancestral y los saberes locales, contribuyendo a la valoración y respeto de la diversidad cultural y a la toma de decisiones informadas sobre el manejo sostenible del etnoterritorio de los *wixaritari*.

Aunque en Geografía cultural aún se carece de métodos definidos y únicos para el estudio de los territorios indígenas y los paisajes rituales, la metodología propuesta ha sido útil para el

desarrollo de la investigación que junto con el trabajo de campo demostró ser una herramienta invaluable para adentrarse en el universo de representaciones espaciales y comprender el pensamiento, perspectiva y percepción que los habitantes tienen de su territorio. Al caminar con los *wixaritari*, se pudo vivir el espacio a través de sus ojos y apropiarse de él desde su visión cultural y espiritual. Asimismo, ofreció una oportunidad única para valorar y respetar la diversidad cultural y fortalecer el enfoque geográfico sensible y participativo en la investigación de los territorios simbólicos.

La cartografía colaborativa se presentó por su parte como una herramienta y técnica adecuada para la investigación geográfica de comunidades indígenas, como los *wixaritari* y sus etnoterritorios. Al poner en práctica esta técnica, se logró un acercamiento genuino y participativo con los habitantes de la comunidad, quienes deben ser los principales protagonistas en la generación de información geográfica. Esta metodología permitió representar colaborativamente, el territorio a través de la creación de mapas que reflejaron el conocimiento y la percepción de la comunidad sobre el espacio que habitan. Al valorar los saberes locales y la cosmovisión de los *wixaritari*, se rompieron las barreras de las visiones preconcebidas de la cartografía occidental y se obtuvo una comprensión más auténtica y completa del territorio. Por tanto, este tipo de cartografía puede desempeñar un papel fundamental en el fortalecimiento de la identidad comunitaria y en la toma de decisiones que afectan el entorno, al permitir la participación de los miembros de la comunidad en la generación de información geográfica, se les otorga la posibilidad para transformar su realidad social y ejercer un papel protagónico en la planificación y desarrollo de sus territorios. Es importante destacar que esta metodología no solo es una herramienta de recopilación de información, sino que es un proceso analítico que refleja un enfoque reflexivo y colaborativo en la representación del territorio. Los mapas elaborados por la comunidad suelen

tener características únicas y diseños distintos a los mapas convencionales, lo que favorece la percepción y comprensión del espacio geográfico.

De manera que la incorporación de Sistemas de Información Geográfica (SIG) en la cartografía colaborativa permite un análisis más profundo y preciso de la información recopilada. Estos sistemas integran datos técnicos con el conocimiento comunitario, ofrecen una visión integral del territorio y permiten la superposición de capas temáticas de información. La cartografía colaborativa es una herramienta que promueve el reconocimiento y valoración del conocimiento local, fortalece la identidad comunitaria, empodera a las comunidades indígenas y contribuye a una representación real del territorio. Al combinar saberes tradicionales con tecnología geoespacial abre una vía efectiva para comprender y planificar los territorios indígenas de manera respetuosa y participativa.

En esta metodología, el análisis de la geografía histórica del etnoterritorio *wixarika* permitió comprender su origen y evolución como grupo cultural, a través de la revisión minuciosa de fuentes históricas y geográficas, se ha cuestionado si los *wixaritari* surgieron como una etnia única y homogénea o si, por el contrario, se formaron a partir de la integración de diversos grupos étnicos con similitudes lingüísticas, ideológicas y rituales llegando a la conclusión de que es una cultura híbrida que resguarda el conocimiento ancestral de la sierra. Esta integración podría haber sido una respuesta a los ataques y exterminio sufridos por los españoles, que los obligaron a refugiarse en los lugares donde habitaban sus ancestros.

Asimismo, en consecuencia, de que la delimitación del etnoterritorio *wixarika* ha sido un proceso complejo, y se ha encontrado que su ocupación ha sido discontinua y dispersa a lo largo del tiempo, las fuentes históricas y geográficas permitieron reconstruir la distribución de los grupos

étnicos que habitaban la región durante los siglos XVI y XVII, identificando áreas culturales como Aztatlán, donde habitaban una diversidad de grupos, entre ellos los *wixaritari*. Se encontró que, estudios más recientes han cuestionado la continuidad espacial ocupada por los actuales *wixaritari*, evidenciando que su ocupación ha sido fragmentada y relacionada con diversos contextos sociales y culturales. El mapa resultante de esta revisión histórico-geográfica muestra que la distribución de los *wixaritari* a lo largo de diferentes momentos históricos, desde la época prehispánica hasta la actualidad. Fases que marcan los cambios y desafíos que ha enfrentado esta comunidad a lo largo del tiempo, a pesar de lo cual, han logrado preservar su herencia cultural y su estrecho vínculo con “la tierra” y la espiritualidad, manteniéndose como una comunidad indígena distintiva en el México contemporáneo.

Esta investigación ha permitido comprender la complejidad y diversidad del etnoterritorio *wixarika*, así como su rica historia y evolución a lo largo del tiempo desde una perspectiva geográfica que será útil para futuras investigaciones. Al reconstruir y analizar esta geografía histórica, se logró reconocer la importancia de la memoria colectiva y del conocimiento ancestral en la construcción de la identidad comunitaria. Dicha revisión fue un proceso, que permitió adentrarse en la complejidad de esta comunidad indígena y su relación con el territorio a lo largo del tiempo, a través de la integración de diversas fuentes y enfoques metodológicos, se logró reconstruir la historia y la memoria de los *wixaritari*, resaltando su resistencia, adaptación y persistencia como un pueblo indígena que sigue siendo parte viva y activa de la diversidad cultural de México. La conquista española tuvo un impacto devastador en la población indígena de la zona, llevando a la repoblación del territorio con indígenas provenientes del centro de México. Esta repoblación buscaba consolidar el control español y generó cambios significativos en la composición étnica y cultural de la región.

En el pasado, enfrentaron conflictos con la conquista española y en una historia reciente con las compañías deslindadoras que buscaban apropiarse de sus tierras. En este contexto, el Plan Huicot, implementado en la región compartida por Zacatecas, Jalisco, Nayarit y Durango, con el objetivo de integrar a los grupos indígenas Huichol, Cora y Tepehuán al desarrollo nacional, ejecutado entre 1965 y 1976, buscaba mejorar las condiciones de vida de esa población indígena, enfocándose en infraestructura, educación, salud, vivienda, alimentación y el fomento de sectores como la agricultura y la ganadería. Sin embargo, a pesar de que el Programa Huicot llevó algunos beneficios a las comunidades *wixaritari*, como el acceso a servicios básicos, generación de empleo y mejoras en la infraestructura, también enfrentó desafíos significativos. La falta de una comprensión profunda de las realidades y necesidades de las comunidades indígenas, así como la corrupción y mal manejo de los recursos gubernamentales, limitaron su efectividad y, en algunos casos, resultaron en disputas territoriales y devastación del entorno natural.

Por lo que, la organización territorial actual de los *Wixaritari* se enfrenta a diversos desafíos, la urbanización y la incursión de actividades económicas ajenas a su cultura han provocado conflictos en la posesión de tierras y recursos naturales. Proyectos extractivistas y turísticos han amenazado sitios sagrados, erosionando aspectos esenciales de su cosmovisión. Frente a estos retos, los *wixaritari* han respondido con acciones valientes y determinadas, realizando movilizaciones y acciones legales para proteger sus derechos territoriales y culturales. Además, han promovido la educación intercultural y la valoración de su cultura entre las generaciones más jóvenes.

El análisis de la organización territorial *wixarika* reveló que su estructura y funcionamiento trascienden la mera delimitación objetiva del territorio establecida por decretos presidenciales, la base fundamental de esta organización radica en una compleja red de procesos rituales que

involucran la simbolización del paisaje y la significación del territorio a través del parentesco y la ancestralidad, esta comprensión del territorio va más allá de los límites geográficos impuestos por la ley y se enraíza en la memoria colectiva y la cosmovisión de los *wixaritari*.

Se encontró que, la apropiación del espacio se vincula con la posesión de la naturaleza y el proceso histórico, las sociedades se apropian de un espacio natural modificado para satisfacer sus necesidades y posibilidades y en ese proceso, el tiempo desempeña un papel crucial, ya que la apropiación del espacio ocurre de manera pasiva y lenta por quienes lo habitan, o de manera rápida y violenta por las clases dominantes. La apropiación se desarrolla en tres niveles: en primer lugar, la vida en colectividad ligada a un espacio; en segundo lugar, la apropiación individual dentro de una colectividad cultural; y, en tercer lugar, el individuo como sujeto ajeno a una colectividad cultural que ocupa el mismo espacio. En este proceso, intervienen tanto la acción-transformación, que está relacionada con la explotación y uso de los recursos naturales y del territorio, como la identificación simbólica, que implica procesos afectivos, cognitivos e interactivos que influyen en la transformación del espacio geográfico causada por un individuo o grupo de individuos. La apropiación del espacio es un mecanismo básico del desarrollo humano, en el cual las personas se “apropian” de la experiencia generalizada del ser humano, construyendo significados de la realidad a través de experiencias comunitarias y/o individuales para explicar lo externo.

El entorno "apropiado" desempeña un papel fundamental en procesos cognitivos, afectivos, de identidad y relacionales, más allá de lo meramente funcional y en el caso de las sociedades indígenas, esta apropiación se basa en un proceso de reciprocidad identitaria entre las personas y los lugares, determinando sus creencias y prácticas culturales heredadas de sus ancestros, para estas sociedades, los lugares tienen una gran carga espiritual y representan la historia y la identidad de su sociedad en el espacio, por lo que, el simbolismo juega un papel fundamental en la

apropiación del territorio, ya que las personas asignan significados simbólicos a lugares y paisajes naturales que reflejan su cosmovisión y experiencia cultural, estos lugares se convierten en geosímbolos que refuerzan la identidad colectiva y la conexión emocional con el territorio.

Por tanto, la percepción y el apego al lugar son fundamentales en la construcción de significados y la identidad cultural de un grupo, por eso, el espacio vivido como representación de el “aquí”, es donde ocurren las vivencias cotidianas y se forja una conexión emocional con el entorno cercano y a la vez con el lejano. A partir de estas experiencias, se crea la memoria colectiva que da sentido, significado e identidad a los lugares determinada por las experiencias y percepciones individuales formadas a partir de las experiencias compartidas en comunidad, esta identidad tiene que ver con el denominado espíritu del lugar, el cual es un tema de interés para profundizar en futuras investigaciones.

En la actualidad, las peregrinaciones han sufrido cambios importantes, comenzando por los medios de transporte, a bordo de vehículos particulares, autobuses o camionetas, no obstante, la esencia y significado de estas, su conexión emocional con los lugares sagrados y su importancia en el ciclo ritual y agrícola perduran y juegan un papel fundamental en el cumplimiento del ciclo ritual y agrícola de los *wixaritari*. El objetivo principal de estas peregrinaciones es visitar a los ancestros o deidades que habitan en los lugares sagrados y dejarles ofrendas para mantener el equilibrio y el bienestar en el mundo, asimismo, las enfermedades se asocian con lugares específicos, de tal manera que, los enfermos deben peregrinar a ellos para buscar la curación.

Respecto al tema de las mujeres, se ha podido conocer que ocupan un lugar importante dentro de la sociedad *wixarika*, que de manera general se les asocia con el maíz y el suministro de alimentos, en el ámbito ritual desempeñan un papel esencial en la preparación y organización de

ceremonias y peregrinaciones, dado que, son ellas las encargadas de proveer comida y atender a los participantes humanos y no humanos durante estos rituales, algunas pueden desempeñar un papel central en la comunicación con las deidades durante las ceremonias, sin embargo no por ello dejan de atender sus responsabilidades de atender a los presentes y estar limpiando y preparando alimentos. En la vida cotidiana, el rol tradicional de la mujer en la comunidad *wixarika* se ha enfocado en las labores domésticas y el cuidado de la familia, con base en ello, identificaron cuatro grupos de mujeres *wixarika*: aquellas que aceptan el costumbre sin cuestionarlo y se apegan a las órdenes de los hombres, las que luchan desde sus comunidades por la igualdad de género, las que lo hacen desde una perspectiva social y de influencia externa, y las que combinan la lucha social y la academia con la participación en la toma de decisiones.

Sin embargo, a pesar de que ha habido avances en términos de participación de la mujer en la toma de decisiones y en la defensa de sus derechos, persisten desafíos y diferencias de género, además de que se le ha subestimado y marginado en diversos aspectos, por lo que, la violencia hacia la mujer *wixarika* se manifiesta en dos dimensiones: interna y externa. La marginación y opresión que han experimentado históricamente pueden manifestarse en comportamientos violentos y en dinámicas de desigualdad de género que se reproducen en la vida cotidiana y aunque ostenten algún cargo que representen un estatus respetado y valorado en la sociedad, enfrentan desigualdades de género y violencia, incluso, a pesar de participar en la toma de decisiones y ocupar roles de liderazgo en asuntos comunitarios, se les exige más que a los hombres y son criticadas con mayor frecuencia.

Respecto al tema de la violencia del narcotráfico en San Andrés Cohamiata se ha podido observar una realidad que ha afectado gravemente a todos los habitantes de la región, ya que el narcotráfico ha instaurado un ambiente de inseguridad y terror, con retenes y enfrentamientos

frecuentes entre los carteles que luchan por el control del territorio. Las comunidades se ven atrapadas en una espiral de violencia y explotación, obligadas a abandonar sus hogares y tierras, especialmente los niños, quienes son sometidos a cosechar la goma de opio. El cultivo de marihuana y amapola fue en la década de 1980 y 1990 una fuente importante de ingresos para las familias *wixaritari* que decidieron o se vieron orilladas a realizar tal actividad, lo que llevó consigo violencia y conflictos internos, sin embargo, en la actualidad es una actividad de alto riesgo y poco redituable, pues si bien disminuyó el comercio, no disminuyó la violencia por el control del territorio. A pesar de los riesgos y las bajas ganancias actuales, algunos siguen optando por esta actividad como una opción desesperada ante la falta de oportunidades económicas.

El narcotráfico ha afectado la vida cotidiana de los *wixaritari*, generando desplazamientos forzados y pérdida de identidad cultural. El gobierno ha intentado intervenir con presencia militar y retenes, pero la situación sigue siendo preocupante, con complicidades y colusión entre autoridades y narcotraficantes, que junto con la falta de presencia policial efectiva y la corrupción han agravado la crisis de seguridad en la región. En general, la violencia del narcotráfico ha dejado un futuro incierto para los pobladores de San Andrés Cohamiata, afectando su bienestar general y su capacidad para llevar una vida digna y segura, incluso, enfrentan desafíos enormes para preservar sus tradiciones y modos de vida ancestrales en medio de un contexto marcado por la violencia y la explotación pues se les impide el libre tránsito por un territorio que les pertenece por herencia ancestral.

En términos generales respecto a los resultados obtenidos del mapeo del territorio, la propuesta tuvo como objetivo comprender cómo los *wixaritari* perciben y conocen su territorio a través de información teórica y de campo, en este contexto, se acuñó el término etnopaisaje para referirse a las unidades bioculturales cargadas de simbolismos indivisibles que expresan el carácter

universal del etnoterritorio según el mito y sus nombres en lengua originaria. La combinación de esta información con un perfil topográfico permitió describir los componentes físicos y naturales del espacio, lo que ayudó a comprender su connotación simbólica.

Se concluye entonces que, el concepto de etnoterritorio clasifica y describe los espacios ocupados y apropiados por grupos étnicos, identificados por palabras específicas en su lengua originaria, como el término *kiekari* para los *wixaritari*. Por lo que se observó que un criterio importante para la clasificación de etnopaisajes es su asociación con actividades rituales, el espacio simbólico y sus nombres en lengua originaria (*wixarika*), como resultado de la reciprocidad entre cultura y naturaleza, así como el vínculo entre tradiciones, creencias ancestrales, paisajes, hábitats y especies animales y vegetales. Estos elementos son determinantes en la estructura social, la tradición oral, los espacios ceremoniales y las rutas de peregrinación que conectan los lugares a través de regiones con identidad para sus habitantes.

El territorio *wixarika*, en la actualidad, mantiene una profunda memoria y una identidad arraigada, marcada por su historia de violencia. Esta identidad se relaciona con los sacrificios que se realizaban en la región, tanto antes como después de la llegada de los españoles. Los textos históricos de los frailes franciscanos del siglo XVII corroboran estas prácticas, mencionando cómo se solían degollar doncellas hermosas y ofrecer sus corazones como ofrenda en un contexto ritual. Sin embargo, este contexto ha evolucionado. En la actualidad, el territorio *wixarika* se ve amenazado por el narcotráfico, que busca controlar las carreteras y caminos. A pesar de los esfuerzos del Plan Huicot (Huichol-Cora-Tepehuan) para proteger este territorio, la construcción de carreteras se ha convertido en una vía para la invasión de ganaderos, talamontes, traficantes de

drogas y militares, además de misioneros cristianos y turistas en búsqueda de experiencias espirituales.

La violencia, entonces, está profundamente arraigada en la sociedad *wixarika*, y las controversias internas pueden desencadenar actos violentos, a menudo relacionados con el consumo de alcohol. Esta situación tiene un trasfondo histórico complejo, desde los sacrificios humanos antes de la colonización hasta las matanzas coloniales y las tradiciones guerreras de los grupos del altiplano. Todo esto afecta profundamente la vida diaria de los *wixaritari*, quienes luchan por preservar su identidad y sobrevivir en medio de un entorno hostil.

En resumen, esta investigación permitió acercarse al conocimiento tradicional del espacio que tienen los *wixaritari* y vincularlo con el teórico de la academia, lo cual proporciona una alternativa de análisis para este tipo de territorios, comprender el uso que le dan al espacio y su transformación a través del tiempo, lo cual busca abrir el camino para futuros estudios sobre este tipo de territorialidades en el ámbito geográfico, involucrando a los propios actores y sumándose a los esfuerzos académicos y científicos para comprender y reconocer los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas y los espacios que habitan. De esta manera, se busca contribuir en la generación de herramientas de análisis para su estudio y fomentar el debate académico, especialmente entre los geógrafos, con el propósito de revalorizar dichos saberes ancestrales.

Glosario

+pa. Matorral con espinas.

+tisita. Paisaje medio.

‘ái. Peñascos.

‘Aki ut+a. Arroyos allí arriba.

‘áqui. Arroyo.

‘isi. Montañas.

‘ixa. Pasto.

‘ixá. Pastos.

‘ucá. Mujer.

+xawe. Lobo.

aki chiipé. Arroyo pequeño.

Autárika. Cerro que marca la línea de parteaguas en la ruta hacia *Haramara* en la Sierra Madre Occidental.

Awatamete. Cazadores míticos.

Callihuey. *Tuki* o centro ceremonial.

Coamil. Terreno de cultivo.

Eriapa. La cabeza del mundo.

Haiki Xure. Serpiente roja.

Haïtíríya. Hacer frío.

Haixa. Manantial.

Haixi. Manantial.

Haracúuna. Laguna.

Haramara. Mar.

Hatïa. Río.

Haxuta. Pantano.

Hayukarita. Localidad de San José, literalmente significa "en donde hay fuentes.

Hiri. Bosque/monte.

Hiri huku-tuaxa. Bosque de encino-pino.

Hiri tuaxa. Bosque de encino.

Hiritsie. Sierra.

Huku. Pino.

Huye, pl. huye-te. Camino/caminos.

Iki. Este.

Ikuá. Copal.

Itsita. Árboles de mediana altura.

Ixapa. El estómago del mundo.

Iyari. Alma vital.

k+yetsane. Matorrales de sitios altos en la sierra.

Kakaiyarita. Lugar sagrado.

Karawariya. Santa Barbara.

Katixa. Velas que sostienen al cielo.

Kawiterutsiri. Concejo de ancianos.

Ki. Casa.

Kie. Pueblo.

Kiekari. Enoterritorio.

Kieri. *Solandra brevicalyx*.

Kierimanawe. Lugar donde nace el kieri.

kieviexa (quívíexa). Tiempo de lluvias.

Kumitsariyu. Comisario.

Kupuri. Hierba acuática que crece en Tatei Matinieri.

Kutsaripa. Fuego central en el tukipa.

Kuyueneneme. Lugar de lluvias

Makuipa. Tercera puerta de la peregrinación a *Wirikuta* ubicada frente a la central camionera de Zacatecas.

Mara'akame. Chaman o curandero, también lo identifican como un abogado ante los ancestros.

Matahek+. Parte de arriba del cuerpo.

Matsikui. un tipo de pasto que crece en el paisaje +tsita.

Mupetsa+ye Echiwa. Valles intermontanos.

Muwieri. Vara ceremonial.

Nakari. Nopal.

Nakawe. la deidad universal.

Nanayari. Líneas imaginarias en el territorio que unen lugares sagrados y hogares con los fuegos ceremoniales.

Nau'kuxa. Un tipo de pasto que crece en el paisaje +tsita.

Neixa. Danza ceremonial comunitaria.

Nenewiya. Tipo de oración en ceremonia.

Nete+kari. Cantador central.

Ne-tserie. Derecha.

Ne-uta. Izquierda.

Nierika. Ver.

Painawe. Tukipa de Santa Barbara.

Panipariyutsi. Muchas gracias.

Reu'unauri. Cerro Quemado.

Reutari. Parte media del cuerpo.

Sutá. Matriz del mundo.

T+karita. Lugar de la medianoche.
Taimá. La cabeza del mundo.
Takutsi. Hermano.
Tamatsi Paritsika. El Venadito que Camina al Amanecer.
Tat+ata. Oeste.
Tatei. Abuela.
Tateikie. San Andrés Cohamiata.
Tatewari. Abuelo fuego.
Tatiapa. Inframundo.
Tatutsi Maxakuaxi. Nuestro Bisabuelo Cola de Venado.
Tatutsi Witse *Teiwari*. Nuestro ancestro el “Halcón Vecino”.
Tatuwani. Gobernador tradicional.
Taxári. Tiempo seco
Téici. Cima
Teitapa. Matriz del mundo
Teiwari. Mestizo
Temoliquita. Donde los árboles están en botón
Tiapurie. Santa Catarina Cuexcomatitlán
Tsaraketi. Sargento tradicional.
Tseriakame. Tuki de Cohamiata.
Tserie-ta. Sur.
Tsikuaki. Mal viejo o payaso ritual.
Tsipurawi. Oeste.
Tuaxa. Encino.
Tuki. Templo central del tukipa.

Tukipa. Centro ceremonial.

Tunuwame. Tukipa.

Tunuwametia. Tukipa de San Andrés.

Tupiritsixi. Policías tradicionales.

Turamukame Kierimanawe. Lugar donde nace el kieri.

Tutsipa. Tuxpan de Bolaños.

Uatsa. Vegetación herbácea.

Uta-ta. Norte.

Ututawi. Norte.

Uxa. Raíz que pinta amarillo.

Wak+ri kitinie. Quinta puerta.

Watsiya. Coamil (Terreno para cultivo).

Wautia. San Sebastián Teponahuaxtlán.

Waxi Wimari. Piedra blanca.

Wexik+a. El águila.

Witse *Teiwari*. Halcón Vecino.

Xakwitsari. Nixtamal.

Xatsitsarie. Guadalupe Ocotán.

Xikuri Neixa. Fiesta del peyote.

Xiriki. Templo ceremonial entrelazado a los tuki periféricos.

Xirikite. Casa de los ancestros.

Xukurikate. Alzador de jícara.

Xukurikate. Habitante de los xirikite.

Y+wit. Oscuridad.

Y+witari. Parte inferior del cuerpo y región oscura

Yakawame. Donde nació “Nuestra Madre el Águila”.

Yeiya. Caminar.

Yetata. Llanura.

Yetatakame. Llanuras con pastizales y pradera.

Yeuta. Barranca.

Bibliografía

- Aedo, Á. (2011). *La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. Universidad Autónoma de México.
- Ardévol, E. & Muntañola, N. (Coord.) (2004) *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC
- Arellano Ruíz, E., & Marín García, J. L. (2022). Siembra, cultivo y cosecha de marihuana como parte importante de la vida cotidiana e identidad comunitaria en la Yesca, Nayarit. *De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos*, 8(16), pp. 28-69.
<https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2021.15.82594>
- Artola, J. (1977). Kant en la interpretación de Martín Heidegger, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, (12), pp. 37-58, ISSN 1575-6866
- Así se trafica fentanilo: viene de China, llega a puertos de México y de ahí a EU*. (2023, 8 mayo). SinEmbargo MX. <https://www.sinembargo.mx/06-05-2023/4357405#:~:text=%E2%80%9CEl%20fentanilo%20y%20sus%20precursores,Michoac%C3%A1n%20y%20Manzanillo%20en%20Colima.>
- Ávalos Lozano, J. (2009). *Formación de Paisajes Mineros en el Altiplano Potosino: siglos XVIII y XIX*. [Tesis de Doctorado]. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Barabas, A. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*, 14(27), pp. 105-119. ISSN: 0188-7017.

- (2004b). La construcción de *etnoterritorios* en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos*, (14), pp. 145-168. ISSN 2448-5144.
- (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda*, (7), pp. 119-139. ISSN 1900-5407.
- (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungara*, 46(3), pp.437-452. ISSN 0717-7356.
- Barrera, R. (2000). Los indios huicholes en el norte de Jalisco, México. *Boletín de Estudios Geográficos*. (96), pp. 127-138.
- Beals, R. L. (2011[1932]). La etnología comparativa del norte de México antes de 1750. En *Obras. Etnohistoria del noroeste de México, vol. 1*, México, El Colegio de Sinaloa/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Siglo XXI, pp. 3-159.
- Benítez, F. (1989). *Los indios de México*. Ediciones Era.
- Bernal, M. (1993). *Carving mountains in a blue/green bowl: Mythological urban planning in Mesoamerica*. Ph. D Dissertation, University of Texas, Austin.
- Blanco, J. (2006). *Erosión de la Agrodiversidad en la Milpa de los Zoque Popoluca de Soteapan: Xutuchincon y Aktevet*. [Tesis de Doctorado en Antropología Social]. Universidad Iberoamericana.
- Bollo, M. (2017). La Geografía del Paisaje y la Geoecología: Teoría y enfoques. En: Checa-Artasu, M. y Sunyer, P., -coordinadores-. *El paisaje: reflexiones y métodos de análisis*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio, pp. 125-151.

Bonnemaison, J. (1981). Voyage autour du territoire. *Espace géographique*, 10(4), pp. 249-262.

DOI: <https://doi.org/10.3406/spgeo.1981.3673>

Bonilla Burgos, R. & Gómez Rojas, J. (2013). Son huasteco e identidad regional. *Investigaciones Geográficas*, (80), 86-97. ISSN: 0188-4611.

Broda, J.

(1996). Paisajes rituales del Altiplano Central. *Arqueología Mexicana: Los dioses de Mesoamérica*, IV(20), pp. 40-49, México.

(2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Biblat*, 1(2), pp. 16-30. ISSN: 1870-1396.

(2019). La fiesta de Atlacahualo y el paisaje ritual en la cuenca de México. *Trace*, (75), pp. 9-45. URL: <http://journals.openedition.org/trace/3744>

Cámara de Diputados. (2012). *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Cámara de diputados.

Carvajal, J. (2007). Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantianismo. *Fragmentos de Filosofía*. (5), pp. 239-272. ISSN: 1132-3329

Cassin, B. (dir.) y Labastida, J (coord.). (2018). *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, México, Siglo XXI, 2018, 2 vols., 1856 páginas.

Cassirer, E.,

- (2013). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. 28ava reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2016). *Filosofía de las formas simbólicas, Tomo I. El Lenguaje*. (A. Morones, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- (2017). *Filosofía de las formas simbólicas, Tomo II. El pensamiento mítico*. 3era ed. en español, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. y Garzón, V. (1977). Kant y el problema de la Metafísica. *Ideas y Valores*. 26 (48-49), pp. 105-129. ISSN: 2011-3668 0120-0062
- Claval, P. (1999). *La Geografía Cultural*, Universidad de Buenos Aires, Argentina: Editorial Eudeba.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas -CDI-. (2010). *Informe final de la Consulta sobre Lugares Sagrados del Pueblo Wixarika*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2ª ed. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/37010/informe_consulta_lugares_sagrados_wixarika_cdi.pdf (consultado el 2 de mayo de 2014).
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2006). *Regiones indígenas de México*. México. CDI-PNUD.
- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad -CONABIO- (2008). *Distribución de las lenguas indígenas de México*. Catálogo de metadatos geográficos. Disponible en: [file:///C:/Users/ednge/AppData/Local/Temp/87d18f3c-0a98-4b8e-8b1c-ea31b2a63207_lim07gw_c\(1\).zip.207/lim07cw.html](file:///C:/Users/ednge/AppData/Local/Temp/87d18f3c-0a98-4b8e-8b1c-ea31b2a63207_lim07gw_c(1).zip.207/lim07cw.html)

Cosgrove, D. (1998[1984]). Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, 10(1), pp. 45-62. ISSN: 0020-2750.

Del Castillo, A. (2018, 27 noviembre). Región *wixarika*, la invasión de los señores de la amapola. *Grupo Milenio*. <https://www.milenio.com/politica/comunidad/region-wixarika-la-invasion-de-los-senores-de-la-amapola>

Diario Oficial de la Federación (DOF). <https://www.dof.gob.mx/> (Fecha de consulta: 10 de septiembre de 2021)

(1981). Resolución sobre el Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales, del poblado San Lucas de Jalpa en el Municipio de Mezquital, Durango

(1965). Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado San Andrés Cohamiata, en Mexquitic. Jalisco.

(1960). Resolución sobre confirmación y titulación de terrenos comunales del poblado Santa Catarina Cuescomatitlán, en Mezquitic. Jalisco.

(1953). Resolución sobre confirmación y titulación de terrenos comunales al poblado San Sebastián Teponahuaxtlán y su anexo Tuxpan, en Mezquitic. Jalisco.

Duch, L. (2008). *Antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Duncan, J. S. (1990). *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dollfus, O. (1982). *El espacio geográfico* (D. Bas, trad.). Oikos-tau, s.a – ediciones.

Eliade, M.

(1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad, S. L. ISBN: 84-7057-162-1.

(1981). *Lo sagrado y lo profano*. Ediciones Guadarrama.

(1984). *El mito del eterno retorno, Arquetipos y repetición*. Madrid, España: El libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Emecé Editores.

Fernández Christlieb, F. (2014). El nacimiento del concepto paisaje y su contraste en dos ámbitos culturales: el Viejo y el Nuevo Mundo. *Perspectivas sobre el paisaje*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas: Jardín Botánico José Celestino Mutis.

Fernández de Rota, J. (2004). Los paisajes del desierto. en Salas, H. y Pérez, R. (editores), 2004. *Desierto y fronteras: el norte de México y otros contextos culturales*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas Plaza y Valdés, México.

Fernández, H. & Azcárate, J. (2005). El escenario de la Ruta Huichol a Huiricuta por los Sitios Sagrados Naturales. *Hereditas*, 13(4), 40-49. ISSN2448-6841

Frovolá, M. (2001). Los orígenes de la ciencia del paisaje en la geografía rusa. *Scripta Nova, Revista electrónica de Geografía y Ciencia Sociales, Universidad de Barcelona*, V(102), pp. 1-15, ISSN: 1138-9788.

Frovolá, M. & Bertrand, G. (2006). Geografía y Paisaje. En A. Lindón y D. Hiernaux (dir). *Tratado de Geografía Humana*, pp. 254-269. Anthropos Editorial.

Fujigaki Lares, A. (2020). Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno. *Mana*, 26(1), 001-035. <http://doi.org/10.1590/1678-49442020v26n1a202>

Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM, CEMCA e INI.

Gerhard, P. (1996[1982]). *La frontera norte de la Nueva España, México*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (Espacio y tiempo, 3).

Giménez, G.

(2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, 11(22), pp.5-14, ISSN: 0188-7017.

(2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la Geografía Cultural. *Trayectorias*, VII(17), pp. 8-24, ISSN 1405-8928.

Gómez Rojas, J. C.

(2001). La experiencia cultural del espacio: el espacio vivido y el espacio abstracto. Una perspectiva ricoeureana. *Investigaciones Geográficas. Boletín del Instituto de Geografía*, (44), pp. 119-125.

(2019). *Arte, Mito y Territorio. Ensayos de Geografía Cultural*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio. ISBN 978-607-8569-96-0.

Gómez López, P. (1999). *Huichol de San Andrés Cohamiata, Jalisco*. México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios. ISBN 968-12-0851-X.

González, J.J. (2012). Carl Troll y la Geografía del Paisaje: vida, obra y traducción de un texto fundamental. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, (59), pp. 173-200. ISSN: 0212-9426.

Gossen, G. (1990). *Los chamulas en el mundo del sol*. México, Instituto Nacional Indigenista, Colección Presencias.

Grimes Joseph, E. (1980). Huichol Life form Classification II: Plants. *Anthropological Linguistics*, 22(6), pp. 264-274.

Gutiérrez del Ángel, A.

(2010). *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UAM, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa (Serie antropología y etnología).

(2002). Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales *tukipa* en la comunidad huichola de *Tateikie*. *Alteridades*, 12(24), pp.75-97. ISSN: 0188-7017.

Guzmán, N. y Triana, D. (2019). Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario. *Ciencia Política*, 14(28), 23-49.

Heidegger, M.

(1951). *Construir, habitar, pensar*. Recuperado de chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2013/05/Heidegger-Construir-Habitar-Pensar1.pdf

(2000[1923]). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* (J. Aspiunza, trad.). Alianza.

(2004[1927]). *El ser y el tiempo. México* (J. Gaos, trad.). Fondo de Cultura Económica.

(2012[1929]). *Kant y el problema de la Metafísica* (G. I. Roth, trad.). Primera edición electrónica, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Hirai, S. (2012). ¡Sigue los símbolos del terruño!: etnografía multilocal y migración transnacional. En Ariza, M., y Velasco, L., -coordinadoras-, *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales; El Colegio de la Frontera Norte, A.C.

Hopenhayn, M. (2020). El reto de las entidades y la multiculturalidad. *Pensar Iberoamericano*. (0), s/p.

INEGI.

(2018). *Conjunto de datos vectoriales de uso del suelo y vegetación. Escala 1:250 000. Serie VII. Conjunto Nacional*. México.

(2020). *Marco Geoestadístico. Censo de Población y Vivienda 2020*. <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=889463807469> (Fecha de consulta: 15 de agosto de 2021).

- Islas Salinas, L. (2009). Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol. *Gazeta de Antropología*, 25(2), pp. 1-19. ISSN: 0214-7564, <http://hdl.handle.net/10481/6909>
- Iturrioz Leza, J. (1994) Toponomástica Huichola. *Estudios Jaliscienses*, Colegio de Jalisco.
- Iturrioz Leza, J., Ramírez de la Cruz, X. y Carrillo de la Cruz, W. (2004). Toponimia Huichola en Iturrioz Leza, J., *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*. Secretaría de Cultura, Gobierno del estado de Jalisco. ISBN 970-624-352-6.
- Jáuregui, J. (2004). *Coras*. México: CDI: PNUD. Pueblos indígenas del México contemporáneo. ISBN 970-753-032-4
- Jung, C. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Kant, I. (2007[1781]). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, trad.). Ediciones Colihue.
- Kant, M. (1972). Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio. *Diálogos*. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, 8(22).
- Lefebvre, H. (2013[1974]). *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros S.L., Madrid, España.
- Leserre, D. (2019). Razón, acción y lenguaje en la interpretación actual de Kant. *Philosophia: anuario de Filosofía*, 79(2), pp. 59-89. ISSN 0328-9672.
- LEY AGRARIA. (1992). <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/index.htm> (Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2021).

Liffman, P.

- (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional: reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- (2018). Historias, cronotopos y geografías wixaritari. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*. (156), pp. 85-122, ISSN: 0185-3929.
- Lira, R. (2015). Carl Lumholtz y la objetualización de la cultura indígena en la Sierra Madre Occidental. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. 50(8-27), DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ehmcm.2015.08.001>.
- Loyola Martínez, E., Medellín Milán, P., Avalos Lozano, J. A. & Aguilar Robbledo, M. (2011). Cambio climático y variabilidad en la dinámica de los ecosistemas de *Wirikuta*, municipio de catorce (1950-2010). *Revista Geográfica de América Central*, 2, pp.1-19, ISSN: 1011-484X.
- Lumholtz, C.
- (1898). The Huichol Indians of Mexico. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, X, Nueva York, American Museum of Natural History.
- (1904). *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán* (Balbino Dávalos, trad.), vol. II. Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- Maderuelo, J. (2005). *El paisaje: génesis de un concepto*. Madrid, España: Abada Editores, Lecturas de paisaje.

- Malinowski, B. (1986[1922]). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, España: Editorial Planeta-De Agostini.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22). pp. 111-127, ISSN: 2448-850X.
- Mariezkurrena, D. (2008). La historia oral como método de investigación histórica. *Revista Gerónimo de Uztáriz*, (23/24), pp. 227-233. ISSN: 1133-651X.
- Marín, J. (2014). Transformación de la imagen de los *Wixaritari* (Huicholes) en el imaginario *teiwari* (mestizo, foráneo). *Revista Artigos*, 15(2), pp. 121-146.
- Márquez, L. y Tenorio, J. (2017). La territorialidad en disputa: conflicto y reivindicación indígena en una comunidad *wixarika* del occidente de México. En Rico, D., y López, J., -compiladores-. *Territorio, conflictos y postconflictos: mirada interdisciplinar*. Bogotá, Colombia, Universidad del Norte Editorial.
- Mateo Rodríguez, J. y Bollo Manent, M. (2016). *La Región como categoría geográfica*, UNAM: CIGA, Formación: Editorial Morevalladolid.
- McIntosh, J. B. y Grimes, J. (1954). *Niuqui 'Iquisicayari Vixárica niuquiyári Teivári niuquiyári hepáisita (Vocabulario Huichol-castellano, Castellano-huichol)*. México, Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública.

Medina, A. (2000). *En las Cuatro Esquinas, en el Centro: Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. Ciudad Universitaria, México, D.F., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Medina Miranda, H.

(2020a). *Los wixaritari: El espacio compartido y la comunidad*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

(2020b). Recreaciones del universo social: las comunidades *wixaritari* y su composición territorial. En *Desacatos*, (2) enero-abril, pp. 150-169

(2018). Recursos hídricos y cosmografía *wixarika*. *Relaciones*. Estudios de historia y sociedad, 39(156), 195-223.

(2017). Hidrología mítica *wixarika*. Disparidades. *Revista de Antropología*, 72(1), 199-219.

(2003). Las peregrinaciones a los cinco rumbos del cosmos realizadas por los huicholes del sur de Durango. En Barabas, A. (coordinadora). *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Volumen III. Instituto de Antropología e Historia. México.

Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

Negrín, J. (1985). *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*. Universidad de Guadalajara, Jalisco, México. ISBN: 968-895-006-8.

Neurath, J.

- (2000). La Mansión de Lévi-Strauss y la Casa Grande *wixarika*. *Journal de la Société des Américanistes*. (86). pp. 113-127; DOI: <https://doi.org/10.3406/jsa.2000.1809>
- (2004). El Don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola. *Desacatos*, (5) pp. 57-77. ISSN 2448-5144.
- (2008). Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación. *Journal de la Société des américanistes*, 94(1). pp. 251-283.
- (2013). *La vida de las imágenes, Arte huichol. México: Artes de México y del Mundo*. CONACULTA.
- Neurath, J. y Pacheco, R. (s/f). *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe, pueblos indígenas de México y agua: huicholes (wixarika)*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Niethammer, L. (1989). ¿Para qué sirve la Historia Oral? *Historia, antropología y fuentes orales*, (2), pp. 3-25. DOI: [/www.jstor.org/stable/27753246](http://www.jstor.org/stable/27753246)
- Ochoa-García, H. (2001). *La organización territorial huichol*. Tesis que para obtener el grado de Licenciatura en Geografía. Universidad de Guadalajara, Centro de Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Ortega, N. (2010). El lugar del paisaje en la Geografía moderna, *Estudios Geográficos*, LXXI (269), pp. 367-393, DOI: [10.3989/estgeogr.201012](https://doi.org/10.3989/estgeogr.201012)
- Ortelius, A. (1570). *Theatrum Orbis terrarum*. Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0941837>

- Olguín, E. (2008). Los huicholes en La Gran Chichimeca. Especulaciones en torno a las relaciones entre huicholes y *guachichiles*, *Viramontes*. En Carlos -Coordinador-. *Tiempo y Región: Estudios Históricos y Sociales*, volumen II. Querétaro.
- Pérez, A. (2008). Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo. *Eikasia*, IV (20), pp. 197-220. ISSN 1885-5679
- Pol, E. (1996). La apropiación del espacio. *Cognición, representación y apropiación del espacio*, (9), Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, Monografies Psico/Socio/Ambientals.
- Ramírez Velázquez, B. y López Levi, L. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: UNAM, Instituto de Geografía y UAM, Xochimilco.
- Ramos, S. y Félix, N. (2018). El origen de la mujer: un relato de la cosmogonía huichol (*wixarika*). *Tlalocan*, 23, 75-132.
- Registro Agrario Nacional (RAN). <http://datos.ran.gob.mx/conjuntoDatosPublico.php> (Fecha de consulta: 2 de octubre de 2021).
- Relph, E. (1976). *Place and placelessness*, London: Pion Limited.
- Réyez, J. (2021). Las tres rutas del tráfico de fentanilo en México. *Contralínea*. <https://contralinea.com.mx/interno/semana/las-tres-rutas-del-trafico-de-fentanilo-en-mexico/#:~:text=Las%20tres%20rutas%20del%20fentanilo%20en%20M%C3%A9xico&te>

[xt=Se%20distribuir%C3%ADa%20hacia%20las%20aduanas,ser%C3%ADa%20la%20ruta%20m%C3%A1s%20utilizada.](#)

Rojas, B. (1993). *Los Huicholes en la historia*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista.

Santoscoy, A. (1889). *Nayarit. Colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos, acerca de la Sierra de ese nombre*. Universidad Autónoma de Nuevo León, Dirección General de Bibliotecas.

Sauer, O.

(1998[1932]). *Aztatlán*, México, Siglo XXI.

(2006[1925]). La morfología del paisaje. *Polis Revista Latinoamericana, Persona y otredad*. (15), pp. 1-28. DOI: 10.4000/polis.5015.

Santos, M. (1996). *De la totalidad al lugar*. Barcelona: Oikos-Tau.

Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos: antropología de lo sagrado*. Editorial Biblos.

SEGAM. (2008). *Plan de Manejo del Área Natural Protegida Sitio Sagrado Natural “Huiricuta y la Ruta Histórico-Cultural del Pueblo Huichol*. San Luis Potosí, México, Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental.

SEMARNAT-CONANP. (2013). *Programa de Manejo Reserva de la Biosfera Marismas Nacionales Nayarit*, México.

Soto, O. S. (2018). El Plan Huicot en el sur de Durango, 1965-1976.

- Tapia, K. 2012. *La cultura wixarika en torno a la peregrinación a Wirikuta: la importancia del agua en el sitio sagrado natural*. [Tesis de Maestría]. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Programas Multidisciplinarios de Posgrado en Ciencias Ambientales, Facultades de Ciencias Químicas, Ingeniería y Medicina, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Taylor, S.J. y Bogdan, R. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Tejero Díez, J., Ledesma-Corral, J., y Torres Díaz, A. (2008). El palmar de Orbignya guacuyule al sur de Nayarit, México. *Polibotánica*, (26), pp. 67-100. Recuperado en 15 de septiembre de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-27682008000200003&lng=es&tlng=es.
- Tello, fray Antonio, (1891[1650]) *Crónica Miscelánea y conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*. Guadalajara: Imprenta de La República Literaria de Ciro I. de Guevara.
- Tönnies, F. (1947[1887]). *Comunidad y sociedad*. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires.
- Torres, J. (1997). *Organización Productiva Huichol: Las Estrategias en los Sistemas Productivos Tradicionales y el Impacto de las Políticas Gubernamentales*. [Tesis de Maestría]. El Colegio de Michocán, A. C.
- Torres, J. (2000). *El hostigamiento a “el costumbre” huichol: los procesos de hibridación social*. El Colegio de Michoacán: Universidad de Guadalajara. ISBN: 970-679-027-6

Tuan, Y. F.,

(2001[1977]). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: Published by the University of Minnesota Press.

(2007[1974]). *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. España: Editorial Melusina.

Urquijo, P. (2010). El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca Potosina. *Geotropico*, (2), pp. 1-15. ISSN: 1692-0791.

Valle, J. -coordinadora y autora-. (2003). Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca. En Barabas, A., *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, Volumen II*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Vázquez Sandrin, G., y Quezada, M. F. (2015). Los indígenas autoadscritos de México en el censo 2010: ¿revitalización étnica o sobreestimación censal?. *Papeles de Población*, 21(86), 171-218.

Vázquez Sandrin, G. (2019). La fecundidad de los grupos étnicos en México. *Estudios Demográficos Y Urbanos*. Vol. 34, 3(102), pp. 497-534. ISSN: 0186-7210

Vega, I. P. (2022, 23 enero). *Asesinan a marakame wixarika y a su nieto en Mezquitic; la CEDHJ exige investigación*. UDG TV. <https://udgtv.com/noticias/asesinan-marakame-wixarika-y-nieto-mezquitic-cedhj-exige-investigacion/>

- Vidal Moranta, T. y Pol Urrútia, E. (2005). La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. En *Anuario de Psicología*. 3(36). pp. 281-297. Facultad de Psicología, Universidad de Barcelona.
- Villacañas, J. (1984). El problema de la subjetividad en Kant, *Teorema*, XIV (3-4), pp. 407-460. ISSN 0210-1602
- Villegas Mariscal, L. (2018). Historia y Etnografía. Un análisis de la cultura de los *wixaritari*. Taberna Libraria Editores.
- Vizcaíno, A. (1989). *Ofrenda huichol: Cantos Del Mara'akame Eusebio López Carrillo*. Nacional Financiera.
- Weigand, P. (1992). Grupos cooperativos de trabajo en actividades de subsistencia entre los indios huicholes de la gubernancia de San Sebastián Teponahuastlán, municipio de Mezquitic, Jalisco, México, en *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuanos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista/El Colegio de Michoacán, pp. 33-112.
- Zárate, P. (1982). “Geología y análisis metalogénico de la Sierra de Catorce, S.L.P.”. *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, XLIII(1), 1982. pp. 1-21.

Entrevistas

- Carrillo, Adelina. (2022). Entrevista en San Blas Nayarit, México.
- Don Chon (2022). Entrevista en *Wirikuta*, San Luis Potosí, México.
- Informante 1. (14 de marzo de 2022); *Wirikuta*, SLP. Entrevista personal.

Informante 2. (18 de mayo de 2022); San Blas, Nayarit. Entrevista personal.

López, Asención. (2021). Entrevista audiograbada, Ciudad de México.

López, Félix. (2021). Entrevista en *Wirikuta*, San Luis Potosí, México.

López, Lorenzo. (2021). Entrevista en *Wirikuta*, San Luis Potosí, México.

Teresa (2022). Entrevista en *Wirikuta*, San Luis Potosí, México.

Tutu. (2022). Entrevista en *Wirikuta*, San Luis Potosí, México.

Anexos

Anexo 1

Estructura de entrevista semiestructurada respecto a la territorialidad *wixarika*

Primera parte: Sobre el paisaje

1. **Pregunta principal:** ¿Tiene algún significado el paisaje?
 - ¿Puede mencionar algunos paisajes importantes?
 - ¿Por qué son importantes, qué representan?
 - ¿Le causa algún sentimiento el recordar algún tipo de paisaje

Segunda parte: Sobre los lugares sagrados

2. **Pregunta principal:** ¿Qué es un *kakaïyarita* -?
 - ¿Un *kakaïyarita* es lo mismo que un lugar sagrado?
 - ¿Qué diferencian a un lugar sagrado de otro?
 - ¿Por qué los tipos de ofrendas que se dejan en ciertos lugares sagrados son diferentes a otras?
 - ¿Cuántos lugares sagrados existen?
 - ¿A cuántos de ellos peregrinan?
 - ¿Por qué lo hacen?

Tercera parte: Sobre la peregrinación a *Wirikuta*

3. **Pregunta principal:** ¿A realizado la peregrinación a *Wirikuta*?
 - ¿Cuándo fue la primera vez que viajo a *Wirikuta*, cuantos años tenía?
 - ¿Por qué decidió continuar viajando a *Wirikuta*?
 - ¿Cuántos lugares recorren para llegar a *Wirikuta*? Indagar por cada uno y de ser posible solicitar una descripción de los rituales y nombres específicos de elementos naturales donde se realizan los rituales y se dejan las ofrendas: manantiales, cuevas, cerros u otros.

Cuarta parte: Sobre la Territorialidad simbólica

4. **Pregunta principal:** ¿Qué es el *Kiekari*?
 - ¿Qué lugares componen el *kiekari*?
 - ¿Además de *Wirikuta*, *Teekata*, *Haramara*, *Xapawiyemeta* y *Hauxa Manaka*, existen otros lugares donde también se dejen ofrendas?
 - ¿Ha ido a la Ciudad de México?
 - ¿En la Ciudad de México hay algún lugar sagrado a donde dejen ofrendas cuando van para allá?

Quinta parte: Sobre la territorialidad jurídica

5. **Pregunta principal:** ¿Cuántas comunidades *wixarika* existen?

Anexo 2

Metodología de trabajo de campo para la obtención de información directa acerca del paisaje ritual en la región de *Wirikuta*

Fechas: 12 al 17 de marzo de 2022

Actividad: Peregrinación a *Wirikuta*

Grupo de Jicareros: San Andrés Cohamiata

Lugar: *Wirikuta*, San Luis Potosí México

Objetivo: coleccionar información acerca del paisaje ritual a partir de la realización de entrevistas a actores clave durante la peregrinación que realiza el grupo de jicareros de San Andrés Cohamiata al lugar sagrado *Wirikuta* en San Luis Potosí, México.

A manera de hipótesis como guía de trabajo:

En los lugares sagrados se manifiesta el paisaje ritual determinado por la cosmovisión *wixarika* y el ritual en sí mismo, se integra a partir de elementos simbólicos que relacionan los elementos naturales, la temporada de lluvias y de secas, lo masculino y lo femenino y la temporada agrícola, su identificación es posible a partir del significado simbólico de la parafernalia ritual, el tipo de ritual y el lugar donde se lleva a cabo.

Técnicas de investigación:

- Observación directa y participante
- Entrevista etnográfica del tipo estandarizada abierta
- Cartografía participativa

Entrevistas focalizadas del tipo estandarizada abierta:

- I. Preguntas para realizar en los lugares sagrados e indagar sobre su significado ritual durante la peregrinación.**

Preguntas generales

1. ¿Cuál es su nombre?
2. ¿Cuántos años tiene?
3. ¿Tiene algún cargo en la comunidad?
4. ¿Qué cargo tiene en la peregrinación?
5. ¿Cuál es el nombre de este lugar y qué significa?

Preguntas para identificar elementos alegóricos en el paisaje

6. ¿Qué otros ancestros o deidades se encuentran aquí?
7. ¿Qué representa el agua, las cuevas, el cerro u otros elementos?
8. ¿A qué ancestros se dejan ofrendas en este lugar y por qué?
9. ¿Qué ofrendas se dejan en este lugar? -indagar sobre el significado ¿Qué se pide en este lugar y qué se deja?
10. Si se realiza un sacrificio preguntar el porqué del sacrificio
11. ¿Tiene algún nombre la ceremonia o el “trabajo” que se realiza en este lugar?
12. ¿Tiene relación con la siembra?
13. ¿Tiene alguna relación con la lluvia?
14. ¿Tiene relación con la salud?
15. ¿Qué pasaría si este lugar desaparece por la acción humana?
16. ¿Cuántas veces ha realizado la peregrinación a *Wirikuta*?
17. ¿Cuántos años tenía la primera vez que vino a *Wirikuta*?
18. ¿Ha cambiado en algo la forma en que la realizan desde la primera vez que hizo la peregrinación? ¿Qué opina de esos cambios?
19. ¿Qué pasaría si un día dejan de peregrinar a *Wirikuta*?

II. Preguntas sobre la territorialidad *wixarika* y el significado del nanayari, en busca del ancestro en común.

1. ¿Cuál es su nombre?
2. ¿Cuántos años tiene?
3. ¿Tiene algún cargo en la comunidad?
4. ¿Tiene algún cargo en la peregrinación?
5. ¿Qué es un *tukipa*?
6. ¿A qué *tukipa* pertenece?
7. ¿En qué *tukipa* hace ceremonias y por qué?
8. ¿A qué *tukipa* pertenece tu papá?
9. ¿A qué *tukipa* pertenece tu mamá?
10. ¿A qué *tukipa* pertenecen tus abuelos?
11. ¿A qué *tukipa* pertenece sus abuelas?
12. ¿Cuántos *tukipa* hay en tu comunidad?

13. ¿Qué es un *Xirikite*?
14. ¿Cómo se llaman los *Xirikite* del *tukipa* al que perteneces?
15. ¿Cómo se unen los *tukipa*?
16. ¿Cunado nace un nuevo *tukipa*?
17. ¿Qué es *nanayari*?
18. ¿Por qué se dice que los *tukipa* son *calabazas* y el *nanayari* las raíces?
19. Puede ayudarme a describe a quien o a qué lugar pertenecen los siguientes nombres:

Nete+kari Tunuwame

Kuyueneneme

Kierimanawe

Painawe

Tunuwame

Yakawame Wexika

Tseriekame

Wexika xure