

## Geografía sagrada o simbólica

José Luis Iturrioz Leza

DOI: 10.2436/15.8040.01.163

### Resumen

Existen interconexiones entre la toponimia y la teonimia, y entre la teonimia y la antroponimia. El río Kiyewéurika (San Pedro Mezquital, en Nayarit) es personificado como Tatei Kiyewéurika (“nuestra madre Kiyewéurika”); el río es una divinidad femenina. <sup>2</sup>Aitsárika es el nombre de un cerro en Tuapurie y de la divinidad que en él tiene su morada, Tatei <sup>2</sup>Aitsárika.

Muchos nombres conforman una geografía sagrada donde se ubican los acontecimientos relevantes de la historia sagrada y que sirven de soporte a los textos narrativos en que se transmiten. Lo relevante en la toponimia sagrada no son las características materiales del terreno, sino la significación que la cultura les asigna a partir de los mitos e historias sagradas relacionadas con los ancestros fundadores. Un vasto territorio considerado como la tierra sagrada de los antepasados y que se extiende desde la costa, en el estado de Nayarit, hasta Wirikuta, en el estado de San Luis Potosí, es un espacio continuo unido por rutas que representan la trayectoria o deriva etnohistórica de los huicholes. Como la vida de una persona, empieza con el bautismo, mediante el agua del mar, y culmina en Wirikuta con el peyote, que representa la sabiduría. En esta ruta se distinguen cinco peldaños o niveles, que simbolizan cinco etapas de la historia colectiva y cinco etapas o niveles en la adquisición de conocimiento o sabiduría. Las dos primeras etapas abarcan el territorio entre la costa y el primer nivel de las montañas; es el territorio de origen o partida. El mar y el agua van asociados a la oscuridad y a la antigüedad, mientras que al otro extremo, el peyote se asocia con la luz del sol y del fuego. Estos hechos tienen numerosas implicaciones onomásticas. En cada una de estas etapas se ubican numerosos lugares específicos. La última etapa representa la cúspide, el ascenso a Cerro Quemado, donde tuvo lugar la aparición del sol, de la luz civilizatoria. Es la ruta que los antepasados fundadores trazaron en su tarea de apropiación y ordenamiento del territorio. La identidad y los límites de este territorio los proporciona la presencia de lugares sagrados donde moran los antepasados y están grabadas sus hazañas.

\*\*\*\*\*

### Antecedentes

Levi-Strauss (1964 [1962], 241) cita un trabajo de W. E. Harney donde se describe un lugar rocoso en territorio aluridja en el cual “cada accidente del relieve corresponde a una fase ritual, de tal manera que este macizo natural ilustra, para los indígenas, la estructura de sus mitos y el programa de sus ceremonias... En todo el contorno del macizo, 38 puntos nombrados y comentados”. Menciona también un trabajo de F. G. Speck donde se habla de “una disposición general de los algonquinos septentrionales a interpretar todos los aspectos fisiográficos del territorio tribal en función de las peregrinaciones del héroe cultural Gluskabe y de otros incidentes o personales míticos” (*ibid.*).

Las configuraciones de la geografía física se convierten en paisajes semióticos, las particularidades del terreno son conceptualizadas. Se trata de un fenómeno que todavía no ha sido documentado con la profundidad que merece. Presento a continuación algunas reflexiones sobre la toponimia simbólica huichola en su doble dimensión, como parte de una red de sistemas onímicos y como parte de una red de sistemas simbólicos.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> El pueblo wixárika o huichol habita en un territorio situado en la confluencia de los estados federales de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango, en México, pero su territorio sagrado se halla en la región de Real de Catorce, en el estado de San Luis Potosí.



Nakawé Manuka. La roca representa el cuerpo de la divinidad Takutsi Nakawé, personificación de la naturaleza silvestre.



El bastón que se encuentra a unos metros de distancia.



Hoyo en el pecho de Nakawé causado por la flecha que le dio muerte.



Sobre el bastón de piedra la gente deja ofrendas, como bastones de madera.

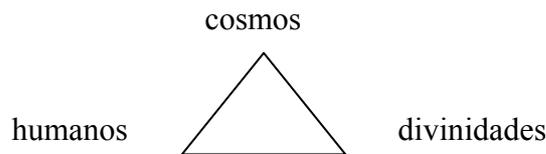
### El cuadro de la naturaleza: relación signica entre lo material y lo sagrado

Junto a la geografía física existe una geografía sagrada compuesta por rutas y paisajes simbólicos donde se ubican acontecimientos relevantes de la memoria cultural. No son dos planos inconexos. La geografía física puede servir de soporte material a la geografía simbólica y entre ambos planos pueden establecerse relaciones de iconicidad, como ocurre entre los planos del signo; los accidentes del terreno pueden ser interpretados como significantes de historias escritas en ellos.

Paralelamente, junto a la toponimia convencional de la geografía física, en la que son determinantes las propiedades que condicionan la percepción y la conducta humana, sus desplazamientos, asentamientos y actividades productivas, existe también una toponimia simbólica en la que se codifican hechos de la memoria cultural y sirven de soporte a ritos, mitos y otros géneros de la literatura tradicional. Lo relevante en la toponimia sagrada no son las características materiales del terreno, sino la significación que la cultura les asigna a partir

de las historias, mitos y ritos relacionados con los ancestros fundadores. Son dos planos diferentes de significación que pueden separarse y persistir de manera autónoma con sus respectivos inventarios. Si la toponimia convencional sirve para ordenar el espacio de la conducta material de los humanos, la función de la toponimia simbólica es superponer a ese espacio otro de segundo orden que la memoria cultural y la mitología pueblan de seres, rutas y hechos paralelos que dan un sentido más profundo al espacio material y lo sacralizan, con lo que explican y justifican su inalienable pertenencia al mismo. No les pertenece el territorio, ellos pertenecen a él porque no han nacido simplemente en él, sino que han nacido de él. Cuando se dice que los americanos conciben la tierra como su madre y que por eso no se sienten sus dueños, con el derecho a explotarla y venderla, se hace una simplificación. La tierra no es una madre, son muchas madres; el mar, los ríos, los ojos de agua, las nubes, la niebla, las lagunas, la tierra húmeda... son nuestras madres; pero otros fenómenos pertenecen a la categoría de hermanos mayores, como Tamaátsi <sup>?</sup>Eekateiwari, Tamaátsi Kauyúmarie, Tamaátsi Páritsika, o a la de abuelos, como el Abuelo Fuego y la Abuela Nakawé, que es la naturaleza silvestre. La tierra se ha formado a lo largo de cinco grandes ciclos cosmogónicos que son vistos también como cinco grandes etapas de la evolución hacia la especie humana y la formación de la vida social y la cultura.

No es que los fenómenos naturales sean simplemente materializaciones de las divinidades ni que las divinidades sean personificaciones de estos fenómenos naturales. El concepto de divinidad es el eslabón de unión en la relación entre los humanos y el cosmos o los procesos naturales. En este sentido la geografía es sagrada.



Los fenómenos naturales son los significantes materiales y sensoriales de signos que establecen una relación con la vida humana a través del simbolismo de las divinidades. Si los humanos ligan los fenómenos naturales con las divinidades, las divinidades ligan el cosmos con los humanos y el cosmos adquiere sentido a través de la relación entre los humanos y las divinidades. Las divinidades ayudan a entender la vida humana y el cosmos; la naturaleza humana ayuda a entender la naturaleza del cosmos sobre el cual se proyectan a través de las divinidades; los fenómenos naturales ayudan a entender la relación entre los humanos y las divinidades.

Esta relación se conceptualiza de diversas maneras, expresadas a través de verbos como *xeriyá* (“enfriarse, materializarse”), etc.

*Maana tsi <sup>?</sup>aku memikaté, maana memeukuxeríxia, maana memikayaríxi, tatuutsíma, takaakaiñma <sup>?</sup>ena meniutixeré ya metehewetikaité yu<sup>?</sup>iré* (“Ahí yacen, en ese lugar se materializaron, ahí se colocaron nuestros ancestros [bisabuelos], nuestros dioses aquí se enfriaron portando sus flechas.”).

Los ancestros no simplemente moran o habitan en esos lugares. La relación entre los lugares y los ancestros es más estrecha de lo que expresan conceptos como morar o habitar. La relación es mutuamente determinante, como las dos caras de un signo. La palabra *Kaakaiyari*, con la que se designan las divinidades masculinas, procede de *kawi* (“picacho”), pero los *kawíxi* o picachos son más que la morada de los *kaakaiyaríxi*, son su lado material o cuerpo, en el que siguen viviendo. Los picachos, las rocas, los minerales, el agua... son

materializaciones de las divinidades que viven o se plasmaron en ellas. Otros verbos tienen que ver con la pintura y la escritura, y remiten más directamente a esta íntima relación, entre ellos *ʔuxa* (“estar pintado”) u *ʔutia* (“pintar, escribir”). Las divinidades, que surgen de la identificación de los antepasados ancestrales con las fuerzas creadoras de la naturaleza, son las que escriben o narran los fenómenos naturales, en los que ellas mismas quedan escritas o plasmadas como mensajes. Las divinidades que moran o viven en los picachos son llamadas en el discurso religioso *Yukawite ʔutsikáte* (“los picachos en que están escritas”); el morfema reflexivo *yu-* no se atiene aquí a las reglas gramaticales de reflexivización, sino que expresa un tipo de identidad similar a la de ciertos compuestos:

*Yeexika ri kípieríeya tsaparái yu-kíyé ri ʔutuúxa yu-kípieri ri meteʔakawimatí*  
“llevando la mecha y el tuero, un palo de tsaparái y un tuero de cazahuate”.

Lo que el reflexivo expresa aquí es una relación más íntima que la de posesión inalienable, cercana a la que existe entre un concepto y su hiperónimo.

Las divinidades madres o diosas de la lluvia están escritas en *Haiyírata (Haiyírata neteteima xemuyeʔuxa)*, el lugar simbólico donde se forman las nubes. Las diferentes formas de nubes que flotan por los cielos en cada temporal de lluvia son como representaciones de las divinidades del agua, pinturas de las mismas, escritura o narración de su papel en la vida de la naturaleza. Las divinidades de la vida, Nuestras Madres, se presentan en forma de nubes y diversas formaciones de agua. Las nubes, los ríos y el mar son pintura, escritura, porque representan las acciones creadoras de las divinidades ancestrales. Con sus acciones los ancestros dieron forma y significado al mundo. Ellos escribieron un guión que se puede leer y poner en acción una y otra vez. En el siguiente pasaje de un texto chamánico se dice que las divinidades se pintaron y se dieron vida al manifestarse materialmente.

*Memiyutaʔutia tukaari mĩkĩ ri memiyupitĩa mĩkĩtsie memikunexianikĩ, haiwítĩri memiyuuriekai kenami mĩpai meteyírání.* “Se pintaron, lo que quiere decir que se dieron la vida, porque de ahí iban a surgir, tal como hacían las nubes que de la misma manera crecieron.”

Los chamanes suelen ver en sus sueños cuanto está escrito en el gran cuadro de la naturaleza y luego lo narran en sus cantos.

*Maraʔakáte memitekúneniere kenami mĩtiʔutká, maana ri memikuʔeníwakĩ mĩya meniutiyaneni.* “Los chamanes perciben lo que está escrito, y tal como lo oyen así lo comunican.”

La idea de pintar o escribir va ligada a la idea de la creación. Las divinidades de la noche Nuestras Madres hicieron las cosas adecuadas cuando todo surgió; tiñeron el interior de la jícara con una pintura extraída de la piedra *tataame*. Actuando así, Nuestro Hermano Mayor Páritsika, la Persona Venado, pintó su historia pintando los *xukuris* con la piedra azul que había descubierto. Así los curó y de este modo nacieron Nuestras Madres, que a su vez pintaron el cuadro de nuestra historia. Nacieron después de haber pintado las jícara con chaquira. Todas las cosas de la naturaleza nacen cuando las divinidades las pintan en esa gran jícara que es la naturaleza.

*Tinanakeme mekwaneuyuri yuutsítaari Tateeteiúma Tĩkaarite, naitĩ kwateune, xukuuri wanú meʔutakai, tataamekĩ wanú memiʔutakai wanú. Tiyianetĩ tiyianetĩ mĩkĩ ri*

*Tamaátsi Páritsika ri maxa tewiyaari yiane ri, yutikaari muti<sup>2</sup>utia, Teyuawi ri kwaneutíwau xukuuri miiki ri muti<sup>2</sup>utia ri. Menuku<sup>2</sup>uayemáxia pai <sup>2</sup>i te<sup>2</sup>útiwamete miiki Tateteiíma ta mekwanatí<sup>2</sup>ui ta miiki. Miiki memati<sup>2</sup>ui, ranuku<sup>2</sup>utika kuukaki.*

(“Actuaron adecuadamente las divinidades, nuestras madres diosas del temporal. Todo apareció. Pintaban su *xukuuri* con *tataame*. Haciendo todas estas cosas Tamaátsi Páritsika, la persona venado, plasmó [pintó, escribió, creó] su vida; había descubierto la piedra para pintar su *xukuuri*. Las divinidades que desde entonces ahí están asentadas son las pintoras/creadoras que lo fecundaron [curaron, le dieron la capacidad de generar vida]. Las que crecieron están pintadas con chaquira.”)

### El libro sagrado de Wirikuta

Los lugares sagrados como Wirikuta se pueden considerar como un libro donde están escritos mensajes que se pueden leer si se descifra la escritura que emplearon las divinidades ancestrales. Wirikuta es un paisaje semiótico, es decir, un paisaje en el que hay escritos muchos mensajes en una escritura sagrada que saben leer especialmente los *maara<sup>2</sup>aakáte*, como si se tratara de un libro en el que los antepasados han escrito su historia y sus enseñanzas para los descendientes. Aprender, hacerse sabio, consiste por eso en saber leer esa escritura. En el lugar sagrado de Wirikuta, en el desierto de Real de Catorce, en el estado de San Luis Potosí, los dioses huicholes se escriben con peyotes. Los *híkuritamete* (peregrinos en busca del peyote) recorren el libro abierto de Wirikuta tratando de descubrir la escritura que, posteriormente, los chamanes intentarán descifrar en su canto.



Los huicholes, como muchos otros pueblos de América, consideran sagrado su territorio. Paralelamente a las actividades materiales de caza, pesca, siembra y cosecha, visitas, etc., realizan acciones simbólicas como ceremonias, ritos, peregrinaciones por rutas simbólicas a innumerables enclaves habitados por seres ancestrales a los que llevan ofrendas, prometen cumplir con las obligaciones de la tradición y solicitan a cambio éxito en sus actividades productivas: descendencia, salud y riqueza. De esta manera, cada generación sigue leyendo y escribiendo en el libro de su territorio sagrado una historia cuyo guión redactaron los antepasados fundadores.

Los lugares se asocian con hechos y personajes de diferentes estratos de la memoria, desde la memoria individual y colectiva hasta la memoria cultural. Algunos nombres hacen referencia a hechos históricos. En la toponimia pueden dejar sus huellas hechos y procesos de la relación entre pueblos y territorios a lo largo de la historia: migraciones, desplazamientos, invasiones y luchas de conquista, colonización, mestizaje, desarrollos culturales, religiosos o míticos, contacto de lenguas... Un pequeño lugar en la periferia del territorio huichol, colindante con los coras, se llama *Mírayutakwitáxi*, (“donde se peleó, donde hubo una

lucha”), traducido al español de manera simplificada como “La Guerra”, lo que seguramente hace referencia a algún hecho bélico de la historia de la región, de la Revolución o de la Cristiada. Otro lugar se llama Teiwari Muwatakurupíxi (Voladero del Vecino), literalmente “donde se desbarrancó el mestizo” (Iturrioz, 2008, 2010).

A cada estrato de la memoria puede corresponder un nombre diferente. Una de las poblaciones más importantes tiene al menos cuatro nombres. *Xanatirexi* resulta de la asimilación fonológica del nombre *San Andrés*, que le pusieron los misioneros en la tercera etapa de la diacronía más reciente de la lengua (Iturrioz, 2004) desde la Conquista. *San Andrés* es parte del nombre que manejan en la actualidad la Administración civil y los religiosos, así como los mismos huicholes en el contacto con estas instituciones. Los hechos de la cristianización en los siglos XVIII y XIX pasaron ya a formar parte de su memoria histórica y de su cultura religiosa, perfectamente separada de su religión tradicional (Iturrioz, 2004). El nombre *Xanatirexi* pertenece a este estrato de la memoria histórica y se usa en los ritos conmemorativos que se celebran especialmente en el marco de la Semana Santa, que ellos llaman *Weiyá* (“la época de la cacería”). Con anterioridad, la administración de los aztecas le puso el nombre *Kwamiyata* (“lugar donde hay muchos árboles”). El nombre oficial de la Administración mexicana lo coloca como apellido o extensión del nombre católico: *San Andrés Cohamiata*. El nombre *Tateikie* (“la casa de Nuestra Madre”) pertenece al estrato más profundo de la memoria cultural y está relacionado con las divinidades del agua, consideradas nuestras madres, origen de la vida. Lo mismo ocurre con otros lugares.

No siempre los hechos de la memoria se asocian a un topónimo, sino al lugar mismo; el nombre en sí no nos dice nada sobre esta asociación. Con un lugar llamado *Xurawe Muyéka* (“donde está la estrella”) se asocia el primer encuentro con un sacerdote, hecho histórico actuado por los *waikamete* (imitadores o payasos rituales) en las actuales peregrinaciones a su tierra santa. En otros casos, como ocurre también en la toponimia práctica, el nombre ha perdido su transparencia, pero con mucha frecuencia los nombres aluden a acontecimientos de la memoria histórica o simbólica, que sirven de soporte a los textos narrativos en que se transmiten.

A veces, el mismo lugar tiene varios nombres, cada uno de los cuales remite a dominios o acontecimientos diferentes. Kutápita es un lugar del inframundo que recibe, entre otros, los siguientes nombres: *Watetiapa*, *Kititímata*, *Kumanita*, *Kutumita*. Para la región de Wirikuta he reunido más de 60 nombres, que en parte designan enclaves muy específicos en la falda de Mireu<sup>2</sup>uunáxi (Cerro Quemado), pero que se pueden extender metonímicamente a toda la región.

*Tilánita*. Wirikuta cuando se pone verde por la lluvia.

*ʔiyúawita*. Peñas Azules.

*ʔAukwe Manakáwe*. Donde está la magnolia, antes de subir a la cima del Cerro Quemado (Paritekía), frente a Hakawekía, donde termina ʔImúmuikítsie. También se llama así a la cima del cerro de ʔAukwérika. Hakáwekía.

*ʔImúmuikítsie*.

*Masauhata*.

*ʔEekawipa*: *ʔEekawipa Ya ʔAnéme Mekuʔike* (“el que en ʔEekawipa hace copias de las flores”).

*ʔEekayepa*. Llanura del Viento.



No se trata de un inventario cerrado, porque cada *maara<sup>?</sup>aakame* puede crear en sus cantos nuevos nombres descriptivos o metafóricos, como *Tuutú Xapayaari* (“libro de flores”).

Ésta es una diferencia importante entre la toponimia práctica y la toponimia simbólica. Otra diferencia relevante es que los nombres mismos tienden a fijar esta asociación en virtud de su significado. Por eso puede ocurrir que el parecido de los nombres lleve a una confusión de los hechos. <sup>?</sup>Aixuripa (“área de rocas rojas”) se llama un lugar cerca de Hayukárita (esp. San José, Tsakutsé) donde algunos ubican el nacimiento del sol. Por el mismo rumbo ubican Teuxuripa (“lugar de piedras rojas”) donde supuestamente arrojaron al niño que luego emergería convertido en sol. En realidad, el nombre que corresponde a este acontecimiento es *Teuxiripa* (“acantilado donde arrojaron al niño”) y el lugar mítico se ubica en el occidente, en el inframundo, mientras que <sup>?</sup>Aixuripa es uno de los varios nombres simbólicos del cerro por cuya cúspide salió el sol quemando las rocas, de ahí el color rojo. También se llama *Mireu<sup>?</sup>unáxi* (“el que se quemó”). Esto es más que una confusión; se puede valorar también como una muestra de la tendencia a reubicar los lugares sagrados externos en el interior del territorio habitado. Muchas personas ya no peregrinan a Wirikuta por lo costoso del viaje en términos de tiempo y de los recursos empleados, así como por las dificultades crecientes que experimentan fuera de su territorio, especialmente a causa de los cuerpos policiales. Recientemente, el Gobierno Federal otorgó a varias empresas mineras concesiones para hacer perforaciones y llevar a cabo una explotación minera del territorio de Wirikuta que va a causar una destrucción del territorio y que representa una agresión al corazón mismo de la cultura religiosa de los huicholes. Imagínense que ocurriera lo mismo con el monte donde se encuentra el Monasterio de Montserrat o la Catedral de Salamanca.

En la comunidad oriental de Tuapurie, el viaje a Wirikuta es precedido por una peregrinación a la región sagrada de Teekata, que se encuentra dentro del territorio de la comunidad. Esta región sagrada es tratada como una imagen de Wirikuta y, en la ruta que recorren, los lugares reciben los mismos nombres que en la región de Wirikuta: *Tirikie*, *Haikitenie*, *Reu<sup>?</sup>unáxi* (Teekata), *Xurawe Muyéka*, *<sup>?</sup>irí Mutí<sup>?</sup>u*, *Xexéwipa*, *Mukuyuwawi*,

Hikuriteta, Ra<sup>2</sup>uunáxi, Kutápita. Son lugares del inframundo que en la actualidad los peregrinos ubican en Teekata, pero con el pensamiento puesto en Wirikuta.

De momento coexisten las dos opciones, como ocurre en general en los cambios diacrónicos; si el cambio se consuma, se habrá salvado una parte esencial del simbolismo, incluida la toponimia simbólica.

La geografía y la toponimia sagradas son un elemento central de la cultura simbólica. El territorio que como recolectores y cazadores recorrían desde mucho antes de la conquista española no tenía límites definidos; abarcaba una vasta zona que se extendía desde la costa, en el actual estado de Nayarit, hasta Real de Catorce, ubicado a más de 400 km al norte de su territorio actual y conocido en huichol con el nombre de *Wirikuta*. En su memoria cultural, este territorio es caracterizado como la tierra sagrada de los antepasados. Hay numerosas sendas tradicionales que conectan todos los puntos y muchos nombres que se mantienen sobre todo en los mitos y en los cantos chamánicos. Son los caminos que los antepasados fundadores trazaron en su tarea de apropiación y ordenamiento del territorio, a través de sucesivos actos de nombramiento y establecimiento de las normas de convivencia. Los límites y puntos clave de este territorio los proporciona la presencia de los lugares sagrados donde moran los antepasados y están grabadas sus hazañas. Los huicholes actuales están obligados a visitar, a lo largo de su vida, los lugares sagrados para depositar ofrendas, rezar y solicitar bienestar y descendencia. Cada comunidad envía anualmente expediciones a diferentes lugares sagrados y, en especial, a Wirikuta, para revivir los tiempos antiguos, regresar al origen y renovar el espíritu, imbuyéndose de las enseñanzas ancestrales y despojándose de todas las adherencias culturales que los alejan del camino propio, es decir, de su cultura; *tayeiyari* (“nuestra ruta”) es la expresión más convencional para referirse a la cultura propia, simbolizada geográficamente por una trayectoria que se extiende desde San Blas, en la costa de Nayarit (Waxiewe), por donde los antepasados emergieron del inframundo marino, hasta Wirikuta, donde surgió la luz del sol y la luz espiritual del *híkuri*, que permite mantener la comunicación con los ancestros divinos. De Wirikuta, los ancestros cazadores y recolectores llegaron al territorio actual, en el que se establecieron como sembradores. Toda la ruta es un paisaje semiótico, una especie de libro en el que están escritas las biografías y las enseñanzas de los ancestros y en el que siguen reescribiendo su historia.

Durante la trayectoria van cambiando de nombre a todas las cosas que se perciben con los sentidos, especialmente a los lugares por los que van pasando, para asignarles nombres burlescos que niegan la realidad o acentúan su carácter de apariencias superficiales. Los mismos peregrinos cambian sus nombres por apodos rituales, a menudo obscenos. Al entrar en los territorios sagrados adoptan la personalidad de los antepasados míticos y asumen sus nombres. Los lugares vuelven a ser rebautizados con sus nombres originarios (*Wirikuta* en vez de *Real de Catorce*). La renovación se consuma con el consumo de peyote, que los aparta de la realidad actual y los capacita para hacer una lectura diferente y profunda del paisaje como escenario del mundo original.

Tras la renovación, los peregrinos regresan a su territorio actual abastecidos del peyote que se consumirá en las fiestas de todo el ciclo ritual, en las cuales el resto de la comunidad participará de la renovación a través de los cantos chamánicos entonados durante la noche junto a la hoguera. En el tiempo que media entre la peregrinación a Wirikuta y la siembra del maíz regresan al espacio y tiempo de los antepasados recolectores y cazadores. En las montañas intermedias cazan los venados que se consumen en las fiestas. Como el peyote, los venados son materializaciones, aunque más recientes, de los mismos antepasados; su cacería y consumo es otra forma de regresar a la historia y renovarse. La parte del territorio entre la costa y la Sierra Huichola se asocia con la siembra del maíz, que es el tercer pilar de su cultura. Si de las montañas de Wirikuta viene el peyote, de la costa llegan las nubes que

aportan el tercer principio de la vida y la cultura, el agua, que hace posible la renovación de la naturaleza y de los seres humanos, hechos de maíz.

**La ruta de Wirikuta.** Es una ruta que los grupos de peregrinos recorrían antes a pie durante semanas y meses desde las comunidades hasta Real de Catorce en San Luis Potosí. Toda la ruta está salpicada de lugares sagrados donde dejaban ofrendas y narraban los episodios correspondientes de su historia sagrada. Hoy esta ruta se hace en gran parte en vehículo por varias razones: muchas personas no disponen del tiempo necesario, es costoso y además encuentran todo tipo de trabas. A menudo son detenidos por la policía de los estados, sufren asaltos, las tierras por donde antes transitaban libremente han sido parceladas y alambradas, lo cual les impide el paso y por tanto el acceso a los lugares sagrados. Los ojos de agua que ellos veneran como morada de las divinidades de la lluvia son utilizados por los mestizos como abrevaderos o para obtener agua destinada a la fabricación de adobes. Como resultado, los lugares van desapareciendo de la memoria histórica y cultural. Ésta es una de las fronteras culturales entre dos mundos, uno de los cuales amenaza con superponerse al otro y llevarlo a la total desaparición.

**La ruta de los muertos.** Se trata del recorrido simbólico que, como en muchas otras culturas indoamericanas, deben recorrer los muertos para ser sometidos a una serie de pruebas.

**La ruta de los antepasados.** En un primer plano parece tratarse de las diferentes vías por las que los antepasados de los huicholes llegaron a establecerse en el territorio que hoy ocupan. Ésta es la lectura superficial que han hecho algunos historiadores. En realidad no se trata de la historia de la ocupación material del territorio, sino del desarrollo de la cultura misma, que es la ruta trazada por los antepasados.

La conciencia de la unidad de estos territorios la pone de relieve el hecho de que los huicholes visitan continuamente muchos lugares considerados como sagrados esparcidos por todos los rumbos, los cuales desempeñan en sus mitos y en sus ritos un papel muy importante, por ejemplo, Xapawiyemeta (“el lugar del árbol de la lluvia”), el lago de Chapala, al sur de Guadalajara y alejado de su actual territorio unos 200 km, o Hauxa Manaka, en el estado de Durango. La presencia de santuarios en estos territorios lejanos y la ubicación en los mismos de divinidades ancestrales es una evocación del hecho de que un día les pertenecieron.

Los lugares están conectados por rutas de diversa índole como ríos, sendas o caminos de mulas, brechas que irradian de determinados puntos o tienden a confluir en ellos. Están jerarquizados de diferentes maneras: unos dependen de otros como satélites, no sólo por el tamaño o la distancia, sino también por la importancia que posee un lugar en la religión (geografía sagrada), etc. Por su parte, los nombres se organizan secuencial y jerárquicamente en textos que narran historias reales o míticas, y sirven de apoyo a la memoria y de hilo conductor a las narraciones.

El territorio que se extiende desde San Blas hasta Wirikuta es un espacio continuo unido por rutas que representan la trayectoria o deriva etnohistórica de los huicholes, así como la vida de cada persona; empieza con el bautismo mediante el agua que procede del mar y culmina en Wirikuta, con el peyote que representa la inspiración y sabiduría del chamán. En esta ruta se distinguen cinco peldaños o niveles, que simbolizan cinco etapas de la historia colectiva y cinco etapas o niveles en la adquisición de conocimiento o sabiduría. Las dos primeras columnas abarcan el territorio entre la costa y el primer nivel de las montañas; es el territorio de origen o partida. Tiranita se ubica en un llano de baja altitud cerca de la costa. El mar y el agua van asociados a la oscuridad y a la antigüedad, mientras que, al otro extremo, el peyote se asocia con la luz del sol y del fuego. Estos hechos tienen numerosas implicaciones

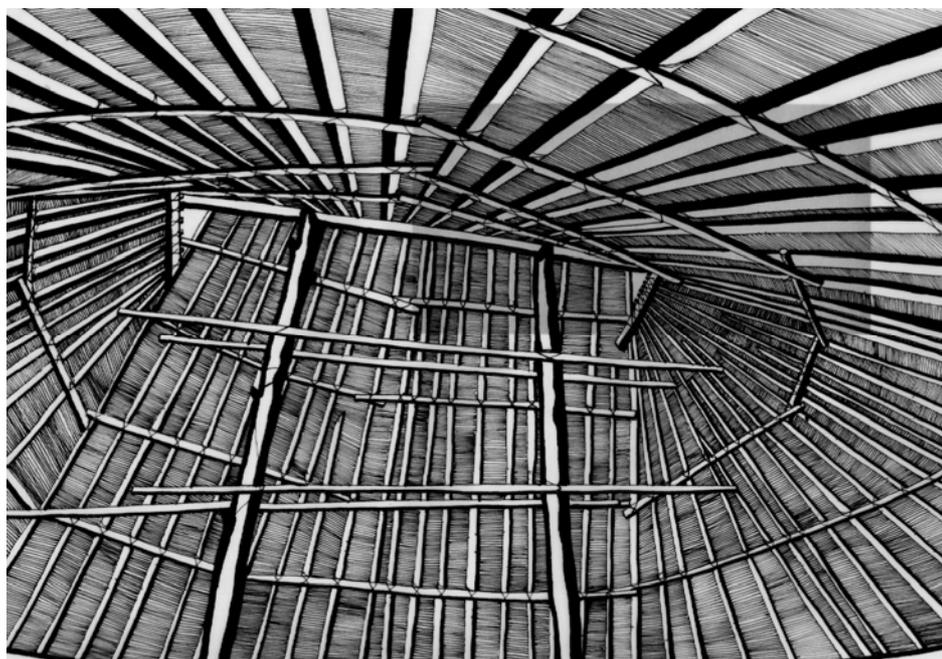


representado como un *tuki*; los dos postes que sostienen toda su estructura simbolizan los extremos del territorio, Nierika Manie (Tiránita) hacia el mar y Wakirikitenie hacia Wirikuta.

Haiyiwipa	Haitumuani
Mireu'uunáxi	Mira'uunáxi
Paritsuutía	Paritekía
?Imumuisuutía	Weerikatekía
?Hritsuutía	?Hrikitsie
Nierika Manie	Wakirikitenie

El *tuki* es el símbolo del universo huichol, el centro de la autoridad y de la organización social, el lugar donde se celebran todas las fiestas y ceremonias a lo largo del año, donde tiene lugar la comunicación con los antepasados. Los dos postes son como los dos polos de un campo magnético; unifican muchas fuerzas contrarias y crean la unidad e integración de territorio y cultura. El primero representa la noche, el período de lluvia y la antigüedad de los antepasados, a donde regresan los muertos, y el segundo representa el día, el período de la seca, la etapa de la luz y la civilización, la meta de quienes quieren renacer y fortalecer su identidad. Los diversos nombres que reciben estos pilares hacen referencia a diversos aspectos del dominio religioso. Así, *Haiyiwipa* es el lugar de las nubes negras que se forman al principio del temporal de lluvia, mientras que *Haitumuani* hace referencia al polvo de la estación seca. En el mar se halla la base de la flecha, mientras que la punta de la misma está en Wirikuta. La cadena de montes del esquema anterior es una escalera cuyo primer peldaño se asienta en el mar y el último en Wirikuta.

Muchos de los lugares tienen varios nombres, que corresponden a cada una de las etapas históricas, porque en cada una de ellas los renombraron las sucesivas generaciones de antepasados, que también son en cada etapa los mismos actores, aunque con diferentes nombres y en diferentes cuadros o escenas de una misma historia profunda. Los diferentes nombres genéricos que recibe el mar no se distinguen tanto por una relación intrínseca con diferentes referentes como por las diversas alusiones a la historia sagrada que implican, lo que ocurre también con *Wirikuta*. Esto no concuerda con las teorías que consideran los nombres propios como índices exclusivamente referenciales y desprovistos de significado.



A diferencia de los nombres de la geografía física, que designan predominantemente características físicas de los lugares, los nombres de la geografía sagrada se asocian principalmente con hechos míticos de la cultura simbólica. Así, el cerro más alto de Wirikuta y de todo el territorio huichol se llama *Miraʔuunáxi* (“lo que se quemó”) porque tiene la cumbre aplanada a consecuencia de quemarse en la primera salida del sol.

También ocurre que nombres desconectados de sus referentes físicos pueden permanecer todavía mucho tiempo en la geografía sagrada, asociados a acontecimientos históricos narrados en los mitos. Muchos nombres de lugar aparecen, por ejemplo, en el mito de la ruta de los muertos o en la marcha de los antepasados. En la ruta de los muertos se mencionan una larga serie de lugares por donde viaja el muerto durante una semana para presentarse ante las divinidades que van a juzgar su vida: Haxuuripa (“agua color sangre”), donde Tanana, “nuestra madrina”, lava sus ropas desde el principio de los tiempos; Neirata es el lugar donde se realiza la danza de los muertos; en Teté Yiwita se bifurca la ruta; siguen Tetéyuawekia y Tsauretekia (“mirador de Tsauri”), el paraíso, ubicado en el último cerro que se encuentra al oriente de Tateikie. En ese lugar radican los Tananama. Es la puerta del cielo. Las siguientes estaciones son Tsetséurita y Terikayepa (Colotlán, también conocido como *Yuheimá* o *Wirikuta*). En <sup>?</sup>Autarika o Xeutáriwekia está el borde entre la luz y la oscuridad. Allí, los Haiyiwikáte o habitantes de la oscuridad marcan a los muertos con una señal negra y les arrancan la pulsera que traen en la muñeca y en la que pueden verse las manchas de todas las faltas que cometieron en vida. Cuando alguien por primera vez cruza esta montaña, dos compañeros le cubren los ojos y lo llevan sujeto por los brazos hasta la cima. Teteyeume es la piedra que suena como una campana cuando la pisan los muertos al pasar sobre ella.

En la marcha de los antepasados se narran las peripecias de los ancestros fundadores en su tarea de ocupación y configuración del territorio, desde la época precivilizada hasta que se hicieron sedentarios con la agricultura. En esta versión mítica de la historia de la relación entre cultura y territorio la parte más importante es la fundación de los asentamientos actuales donde se hicieron agricultores sedentarios. En su tarea de ocupación y ordenamiento del territorio, los antepasados siguieron diversas rutas que se recitan en los cantos. He aquí como ejemplo una ruta que va desde el mar hasta la Mesa del Nayar:

Haramara → Kimíkita → Hauxata → Witsaxata → Xiutirita → Hukutirita → Tiránita → Kititímata → Xiutanakatsie → Hawalaluma → Tsika Manuyéka (Salurenzo) → Maxa Mayéwe (El Venado) → <sup>?</sup>Aimukutuaxie → Muxatá → Karaixata → Watutsie → Wiikatsie → <sup>?</sup>Awatá → Kataixa Mayéwe → Waiwerie → Kweeri Mayéwe → <sup>?</sup>Aukwérita → Wainu Makáka → <sup>?</sup>Imumuitsie → Xeutariwekia → Haixa Matiwie → <sup>?</sup>Aukwe Muyéwe → Karutá → Paixari Muyewi → Kanari Muyewie → Mataxaweya → Kuruxi Makáwe → Naiyerimuutá (La Mesa).

Estas rutas sirven de hilo conductor a los textos narrativos correspondientes y éstos, a su vez, ligan y dan coherencia histórica a los diferentes lugares del territorio.

## Referencias

- Harney, W. E. 1960. “Ritual and Behaviour at Ayers Rock”. *Oceania*, 31/1, Sydney.
- Iturrioz Leza, José Luis. 2004. “Reconstrucción del contacto entre lenguas a través de los préstamos”. *Lenguas y Literaturas Indígenas de Jalisco*. Conaculta, México, p. 23-122.

- Iturrioz Leza, José Luis. 2008. "Toponimia del territorio huichol". *Revista de Vinculación y Ciencia*, 24, 5-14. Marco Antonio Castillo (coord.). Coautores: Xitákame, Julio Ramírez de la Cruz y Wiyeme, Julio Carrillo de la Cruz.
- Iturrioz Leza, José Luis. 2010. "Toponimia e historia". En: Ignacio Guzmán Betancourt (ed.); Ignacio Guzmán Betancourt (coord.), *Itinerario Toponímico de México*, editado por Martha C. Muntzel y María Elena Villegas Molina, Colección Científica, n.º 567. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Entregado a Muntzel, INAH.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964 [1962]. *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Speck, F. G. 1935. "Penobscot Tales and Religious Beliefs". *Journal of American Folklore*, 48/187, Boston-New York.

José Luis Iturrioz Leza  
Universidad de Guadalajara  
Jalisco, México  
[jliturrioz@yahoo.com.mx](mailto:jliturrioz@yahoo.com.mx)