



El “Catálogo de Lugares Sagrados del Gran Nayar”: un desafío para la arqueología mexicana

The “Catálogo de Lugares Sagrados del Gran Nayar”: A Challenge for Mexican Archaeology

Johannes Neurath^A & Antonio Reyes Valdez^B

Recibido:
marzo 2026.

Aceptado:
abril 2026.

Publicado:
junio 2026.



RESUMEN

¿Cómo las categorías y prácticas indígenas desafían a la ciencia arqueológica? Muchos materiales y sitios antiguos de los pueblos indígenas de México que constituyen el objeto de estudio de la ciencia arqueológica son, además, lugares sagrados, ancestrales y delicados. No obstante, sitios arqueológicos y lugares sagrados no son categorías intercambiables. En este artículo presentamos los resultados del proyecto colaborativo “Catálogo de Lugares Sagrados del Gran Nayar”, en el Occidente de México, y señalamos cómo las prácticas indígenas relativas a estos objetos resisten la clasificación académica y plantean problemas para las concepciones arqueológicas en términos de su monumentalidad, temporalidad y estética.

Palabras clave: geografía ritual, investigación colaborativa, etnografía, patrimonio cultural, Occidente de México, prácticas indígenas.

ABSTRACT

In what ways do Indigenous categories and practices challenge archaeological science? Many ancient materials and sites associated with Mexico's Indigenous peoples form part of the subject matter of archaeology and are also ancestral and sacred places of a sensitive nature. However, despite this overlap, archaeological sites and sacred places are not interchangeable categories. This article presents the results of the collaborative project “Catálogo de Lugares Sagrados del Gran Nayar” in Western Mexico, highlighting how Indigenous practices relating to these places resist academic classification and challenge archaeological understandings of monumentality, temporality, and aesthetics.

Keywords: ritual geography, collaborative research, ethnography, cultural heritage, Western Mexico, Indigenous practices.

^A Johannes Neurath, Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, México. ORCID: 0000-0002-5044-0552.
E-mail: johannes.neurath@gmail.com

^B Antonio Reyes Valdez, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Durango, México. ORCID: 0000-0002-3011-5971.
E-mail: odamareyes@gmail.com



INTRODUCCIÓN

Los lugares sagrados de los pueblos indígenas han cobrado un renovado interés en la academia mexicana a partir del *Decreto por el cual reconoce, protege y salvaguarda los lugares sagrados y rutas de peregrinación de los pueblos Wixárika, Náayeri, O'dam o Au'dam y Mexikan* (DOF 2023), expedido por el entonces presidente Andrés Manuel López Obrador. Asimismo, la reforma al artículo segundo de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* de 2024, que reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, establece su autonomía para “conservar y mejorar el hábitat, y preservar la bioculturalidad y la integridad de sus tierras, incluidos sus lugares sagrados [...]” (DOF 2023: 3). Como consecuencia, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) fue designado en el decreto como responsable de la elaboración de un catálogo de los lugares sagrados de los pueblos aludidos en el mismo. Dicho proceso ha derivado en la conformación de un proyecto colaborativo y multidisciplinario que ha dejado al descubierto distintos problemas conceptuales tanto de la antropología sociocultural como de la arqueología.

Los llamados lugares sagrados adoptan una gran diversidad de formas, dimensiones, soportes y atributos estéticos, características que comparten con muchos materiales arqueológicos. Además, en la mayoría de los casos se trata de objetos de factura reciente o de plantas y cuerpos de agua que fácilmente escapan al interés arqueológico. Y aun cuando el lugar no muestre modificaciones humanas, no se trata de espacios “naturales” pues, de acuerdo con la cosmología indígena, estos lugares son seres vivos, delicados, ancestrales y, en muchos casos, peligrosos. Veremos que, debido a esta situación, los enfoques tipológicos de antropólogos y arqueólogos exhiben pronto sus límites epistemológicos.

En el presente artículo aportamos a las discusiones recientes sobre la relación entre pueblos indígenas y arqueologías nacionales (Rodríguez 2005; Gnecco 2011, 2020; Erikson & Vapnarsky 2022). Nuestra experiencia con el “Catálogo de Lugares Sagrados del Gran Nayar” implica una posición crítica respecto de la tradición mexicana sobre el estudio del pasado indígena. La arqueología mesoamericanista, muy arraigada en nuestra institución (el INAH), mantiene prácticas que privilegian una estética de la monumentalidad y el patrimonialismo

(Vázquez 2003: 13-19), asumiendo el estudio de lo que considera “altas culturas”, como el prototipo del pasado prehispánico de la identidad nacional.¹ Políticamente, esta práctica no es neutral. Cuando surgen disputas entre los pueblos indígenas y la autoridad sobre la propiedad de objetos antiguos y su interpretación, el nacionalismo arqueológico mexicano apoya al Estado (Navarrete 2007) o, en términos de Guillermo Bonfil (1995), a la cultura urbana de élite. Pero, aquí tenemos un ejemplo donde es impensable que los bienes en cuestión puedan ser definidos como patrimonio de la nación.² Y, como veremos más adelante, es importante resaltar que, en lo que respecta a los lugares sagrados de los pueblos indígenas del Gran Nayar, la misma noción de patrimonio es un contrasentido, ya que ni los dioses ni los ancestros pueden ser objetos de propiedad. Por el contrario, los dioses conceden la vida a los humanos y, en todo caso, estos les pertenecen.

SURGIMIENTO DEL PROYECTO DE CATÁLOGO

Durante décadas, el resguardo de los sitios sagrados indígenas ha sido un tema crítico en la política mexicana y en el activismo internacional. Tradicionalmente, en el Gran Nayar (Occidente de México), la región de los wixárika, o'dam, au'dam, náayeri y mexikan, el secretismo era una estrategia fundamental para protegerlos de forasteros. Los misioneros solían buscar sitios sagrados indígenas para erradicar lo que llamaban “idolatrías” (Meyer 1989; Rojas 1992). A fines del siglo XIX, etnógrafos y viajeros intentaron robar y adquirir objetos etnográficos o rituales, como esculturas de piedra o flechas y jícaras votivas (Lumholtz 1902; Preuss 1912). A partir de la década de 1960, turistas y psiconautas se interesaron cada vez más en estos sitios, movidos por el deseo de experimentar la sanación y participar en ceremonias chamánicas. Este acoso tuvo como consecuencia la prohibición de llevar a no indígenas a los lugares sagrados. Al realizar trabajo de campo, a menudo se prohibía a los antropólogos, como nosotros, tomar fotografías o revelar la ubicación exacta de estos lugares por temor a la exposición.

A lo largo de los últimos decenios, numerosos sitios sagrados se han visto amenazados, alterados o



destruidos por proyectos de desarrollo. En los años 90 se produjo una movilización para impedir que el gobierno del presidente Carlos Salinas de Gortari construyera una carretera a través de Wirikuta, el semidesierto sagrado en el estado de San Luis Potosí, donde los wixárika y los náayeri recolectan peyote (el cactus alucinógeno *Lophophora williamsii*). En el año 2008, el gobierno del estado de Jalisco destruyó un lugar wixárika llamado Hutsekie (Paso del Oso) para construir una nueva carretera. El proyecto de infraestructura se promocionó como un medio para el desarrollo de territorios indígenas. Sin embargo, las comunidades wixárika supuestamente beneficiadas se opusieron. Un grupo de antropólogos (Liffman et al. 2008) denunciaron la destrucción del lugar sagrado ante el INAH, la institución federal encargada de la arqueología, los museos, la investigación y la conservación del patrimonio precolombino e histórico en México, pero en esta ocasión, los arqueólogos de nuestro instituto se mostraron reacios a intervenir, afirmando que la piedra del Oso (Hutse) era solo una roca natural y no un artefacto (Neurath 2018). Siguiendo a Elizabeth Povinelli (2016), quien trabajó con casos comparables donde se han destruido sitios sagrados de los pueblos aborígenes australianos, se podría hablar de una práctica necropolítica: autoridades de un Estado se atribuyen el poder de decidir si una piedra sagrada es o no un ser vivo.

Un conflicto similar, aunque más grave, estalló en respuesta a los intentos de la empresa canadiense First Majestic Silver de reiniciar la minería de la plata en la región de Real de Catorce, en un área que abarcaba a Wirikuta y el Monte Xeu'unaxi (Cerro Quemado), lugar donde nace el Padre Sol. El megaproyecto minero se suspendió en el año 2012, gracias a la movilización de la sociedad civil que consiguió medidas legales cautelares. En años más recientes, los proyectos agroindustriales aparecen como una nueva amenaza para el semidesierto y el peyote, ya que extraen agua del subsuelo en exceso. Mientras tanto, Xeu'unaxi y Wirikuta se han convertido en destinos turísticos internacionales, con los riesgos que esto implica (Kindl 2017).

En este contexto, los wixárika han adoptado nuevas estrategias. El secretismo se abandonó (Liffman 2017) y se ha buscado la unidad entre grupos rituales que normalmente actúan por separado. En 2012, muchas comunidades wixárika y náayeri realizaron juntas en

el Cerro Xeu'unaxi una "Ceremonia para la renovación del mundo" (fig. 1). Aún más inusual fue que invitaron a activistas, periodistas y artistas no indígenas. Durante una celebración nocturna, los dioses comunicaron a los especialistas rituales que las comunidades debían unirse, intensificar sus prácticas y confrontar así los ataques de parte de las empresas mineras. El mensaje de los ancestros fue transcrito y utilizado como testimonio en demandas judiciales (Neurath 2018).

Para los pueblos de la región del Gran Nayar, el gobierno representa a menudo el mayor peligro para la geografía ritual, porque algunos funcionarios eligen terrenos con lugares sagrados para construir escuelas, oficinas y clínicas. La urbanización de algunos pueblos también ha traído como consecuencia que pozos rituales o árboles sagrados se ubiquen ahora en medio de calles transitadas y que ciertos espacios ceremoniales se usen como estacionamientos.³

En respuesta a los problemas persistentes, en el año 2022 se celebró otra "Ceremonia para la renovación del mundo", tras la cual una delegación de chamanes wixárika y representantes de la comunidad expresaron sus reivindicaciones al entonces presidente de México, Andrés López Obrador. Los miembros de la comitiva informaron que habían cumplido con todos sus deberes rituales y que ahora era el turno del gobierno de actuar en consecuencia. Como resultado, se puso en marcha una amplia gama de medidas gubernamentales para la preservación de los lugares sagrados. Durante el verano de ese mismo año, se convocaron asambleas para formular un "Plan de Justicia" para todos los pueblos indígenas de la región: wixárika, náayeri, o'dam, au'dam y mexikan. En estas asambleas se abordaron diversos temas, como seguridad, educación, salud e infraestructura, y además, se declararon prioritarios el reconocimiento y la protección de los lugares sagrados. Para avanzar en su salvaguarda las comunidades encargaron al INAH la elaboración de un catálogo de estos lugares en todo el Gran Nayar.

Poco tiempo después, los wixárika también obtuvieron el ya mencionado decreto presidencial, fechado el 9 de agosto del año 2023 (Día Internacional de los Pueblos Indígenas), que reconoce, protege y salvaguarda los lugares sagrados y las rutas de peregrinación de los pueblos del Gran Nayar (DOF 2023). Además, en julio de 2025, la Ruta Wixárika a Wirikuta (Tatehuarí



Figura 1. Amanecer en el “Lugar donde nace el sol”, durante la segunda “Ceremonia de renovación del mundo”. Cerro Xeu'unari, sierra de Real de Catorce, San Luis Potosí (fotografía de Johannes Neurath). **Figure 1.** Sunrise at the “Place Where the Sun is Born”, during the second “Ceremony of the Renewal of the World”. Mount Xeu'unari, Real de Catorce Mountain Range, San Luis Potosí (photo by Johannes Neurath).

Huajuayé), que pasa a través de los sitios sagrados, fue inscrita en la lista de sitios del Patrimonio Mundial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO 2025).

EL CATÁLOGO DE LOS LUGARES SAGRADOS

Debido a la gran extensión geográfica del país y los numerosos pueblos y comunidades involucradas, el INAH ha dividido este proyecto en tres equipos de trabajo de campo. Uno atiende a las comunidades wixárika del estado de Jalisco, otro a las de San Luis Potosí y Zacatecas, y el nuestro trabaja con los grupos wixárika, o'dam y au'dam del estado de Durango y náayeri del estado de Nayarit.⁴ Este equipo está compuesto por arqueólogos, antropólogos y diversos miembros de

las comunidades, especialmente ancianos y chamanes versados en el tema.⁵

Cada etapa del proyecto es realizada en conjunto entre los equipos técnicos y los habitantes de los pueblos involucrados, mediante grandes asambleas en las que participan integrantes de las diferentes comunidades y diversos representantes del gobierno federal, encuentros en las comunidades y reuniones con sus consejos de ancianos, y talleres para la mutua capacitación y discusión de los resultados. En cada caso, correspondió a las autoridades indígenas de la comunidad designar a las personas encargadas de acompañarnos en el registro y análisis de la información. El desarrollo del catálogo integra tanto las necesidades expresadas por los pobladores de los diferentes pueblos involucrados como de las opiniones técnicas de los antropólogos y arqueólogos del INAH. Se trata de una obra flexible y en construcción permanente que busca adaptarse a las



Figura 2. Jornada de trabajo con miembros del consejo de ancianos en Jesús María, Nayarit (fotografía de Johannes Neurath).

Figure 2. Fieldwork session with members of the council of elders in Jesús María, Nayarit (photo by Johannes Neurath).

necesidades no siempre previsibles que resultan de su ejecución. Por ejemplo, para los wixárika, el catálogo se piensa especialmente como un instrumento de defensa jurídica ante la invasión de terrenos por parte de agentes externos y el embate de industrias extractivistas. En las comunidades náayeri, muchos de los lugares sagrados enfrentan la amenaza de una acelerada urbanización. Los o'dam, menos conocidos a nivel mediático, pero sí por algunas instituciones del Estado, buscan hacerse visibles y atraer recursos públicos para sostener a sus jefes ceremoniales, cada vez de mayor edad y con dificultades para trabajar. Por su parte, las comunidades au'dam, en especial aquellas con las que trabajamos y que tienen un alto grado de desplazamiento lingüístico,⁶ se aferran a su identidad indígena a través de la mantención de sus lugares sagrados.

La información del catálogo se basa en registros realizados *in situ*, mediante fotografías de cámaras convencionales y teléfonos inteligentes, fotogrametría aérea realizada por drones y toma de coordenadas en el Sistema de Posicionamiento Global (GPS). En cuanto a las comunidades indígenas, los trabajos también han requerido que los chamanes pidan autorización a las deidades mediante ayunos, peregrinaciones y ofrendas

en las que todos deben participar, según lo demanden las propias divinidades.

Los registros son realizados siempre por el equipo técnico en compañía de las personas que las autoridades de la comunidad han designado de acuerdo con sus propios criterios. Este grupo consta de antropólogos/as con conocimientos de la lengua y cultura local, y de arqueólogos/as especialistas en relevamiento topográfico, arquitectónico y de cultura material. El equipo de trabajo discute y valida cada registro con las autoridades y distintas personas conocedoras del tema, incluyendo una cláusula sobre la privacidad y reserva de la información consignada (fig. 2).

La información contenida en las fichas de registro es sistematizada y almacenada en una base de datos. Esta permanece reservada para el uso exclusivo de las comunidades y, en su caso, para fines académicos. En cambio, las fichas del catálogo son públicas y solo incluyen lo necesario para la identificación del lugar sagrado, tales como el nombre en lengua indígena y/o español, sus características físicas y demarcación política. La ubicación exacta se la reservan las comunidades y, si ellas lo permiten, se entrega para objetivos investigativos o por asuntos de carácter judicial.



MÁS ALLÁ DE LAS TIPOLOGÍAS

A continuación, ofrecemos algunos avances del proyecto, precisando que solamente revelamos información que proviene de comunidades que nos han permitido hacerla pública (Reyes et al. 2026).

Queda claro que los lugares sagrados son manifestaciones de seres vivos, aunque muchos de ellos hayan muerto como humanos. En un principio se trata de entes poderosos, “patrones” o “dueños”, que conceden la salud y la vida en todas sus manifestaciones, pero también se tornan peligrosos si no se les atiende. La existencia de los pueblos del Gran Nayar surge de estos espacios, por lo que su relación con ellos significa, también, mantener su propia vida y garantizar su futuro como comunidad. Asimismo, muchos lugares sagrados se identifican con ancestros (Neurath & Reyes 2024). Para los wixárika, náayeri, o'dam, au'dam y mexikan no solo son antepasados humanos, sean estos míticos o genealógicamente demostrables, sino humanidades anteriores. Son comunes las historias sobre los gigantes de cuya existencia dan testimonio objetos antiguos de gran tamaño – que la academia clasifica como arqueológicos – como ollas y piedras de moler (metates). También hay ancestros humanos extraordinarios que, mediante el trabajo ritual y el sacrificio, devinieron en deidades. Entre estos últimos, encontramos tanto a ascendientes claramente indígenas, como a mestizos y europeos que se corresponden con los santos o dioses cristianos, lo que puede abarcar crucifijos, esculturas de santos, cuadros religiosos con la Virgen o con santos y santas (Neurath 2020; Reyes et al. 2022). Además, muchos sitios sagrados se identifican con animales. Cuando son desatendidos, estos se convierten en cazadores de humanos y pueden provocar enfermedades. Finalmente, hay varios sitios que pertenecen a seres que se asocian con fenómenos meteorológicos, tales como el trueno, el viento y las lluvias.

Las evidencias más claras del paso de los seres ancestrales por el mundo son sus propios cuerpos petrificados, o bien, los lugares en donde realizaron acciones trascendentes para su conformación. Así, es fácil observar formas humanas o animales en algunas montañas, picachos o piedras que representan a los antepasados que quedaron ahí convertidos en piedra, muchas veces por acción del “primer amanecer” (fig. 3).



Figura 3. Kiewimuka, diosa wixárika Dueña de los Venados, El Potrero, Durango (fotografía de Antonio Reyes). **Figure 3.** Kiewimuka, Wixárika goddess Dueña de los Venados, El Potrero, Durango (photo by Antonio Reyes).

Los cuerpos de agua se asocian de manera general al torrente vital del mundo, o a “las venas del mar” (Neurath 2002; Medina 2018: 205).

Si bien en el Gran Nayar las plantas como el maíz, el tabaco y el peyote se consideran sagradas, también hay ciertos vegetales localizados en lugares específicos que constituyen sitios de culto (fig. 4). Entre los wixárika, por ejemplo, destacan los arbustos de la categoría *kieri*, de la especie *Solandra brevycalix*, identificados con seres peligrosos como el viento, el Diablo o el Cristo que está muerto durante Semana Santa (Aedo 2011).

Montañas, picos y cerros son tal vez los lugares sagrados más comunes. Resaltan Mireu'unaxio, el Cerro Quemado en Wirikuta (fig. 1) y Hauxmanaka/Gi'kota'm, o Cerro Gordo, en Durango (fig. 5). También lo son los cerros patronales que, por lo general, existen en cada cabecera comunal. Son lugares donde se atribuye la manifestación del santo patrono de la comunidad. Por último, los picachos con forma humana se corresponden con los “gigantes”, o algún otro ancestro, e incluso con personajes de la memoria histórica (Neurath 2002).



Figura 4. Árbol de bule (*Crescentia alata*) donde aprisionan al Nazareno durante la celebración de Semana Santa, Jesús María, Nayarit (fotografía de Johannes Neurath). **Figure 4.** Bule tree (*Crescentia alata*) in which the Nazarene is imprisoned during Holy Week celebrations, Jesús María, Nayarit (photo by Johannes Neurath).



Figura 5. Hauxmanaka/Gi'kota'm o Cerro Gordo, Durango (fotografía de Antonio Reyes). **Figure 5.** Hauxmanaka/Gi'kota'm, or Cerro Gordo, Durango (photo by Antonio Reyes).

Estas formas “naturales” suelen contar, asimismo, con construcciones, a veces muy sencillas, como capillas o adoratorios, que albergan diversos objetos, entre ellos flechas, jícaras, plumas y astas de venados (fig. 6).

No se trata solamente de ofrendas, ya que muchas veces son elementos que se identifican con los seres que habitan estos lugares, acompañados por esteras y ropajes, flores, pinole y agua, que suelen ser sus



Figura 6. *Iagit tam* o repositorio de instrumentos de los dioses, un sitio con modificaciones arquitectónicas mínimas, Santiago Teneraca, Durango (fotografía de Antonio Reyes). **Figure 6.** *Iagit tam*, or repository of the gods' instruments, a site with minimal architectural modifications, Santiago Teneraca, Durango (photo by Antonio Reyes).

alimentos (Neurath 2002, 2025; Coyle 2003; Reyes 2010; Lira 2023). También, cuevas y abrigos rocosos (generalmente modificados) resguardan objetos de este tipo (fig. 7).

Los cuerpos hídricos sagrados van desde el mar y las marismas hasta pequeños manantiales, pasando por ríos y lagunas. La costa de Nayarit es conocida por ser el lugar de emergencia ancestral de los wixárika, donde se localiza Tatei Haramara (Medina 2003: 100). La costa de Sinaloa alberga a Chameet, el Lugar de los Muertos para los o'dam. En Tu'ámua, la laguna ubicada cerca del poblado náayeri de Santa Teresa, habita una gran serpiente que le dio origen y que amenaza con destruir el mundo en un nuevo diluvio (Coyle 2003: 51). Además, cabe destacar que Tuimayau y Tatei Matinieri, en el desierto potosino, son lugares donde nace la lluvia (fig. 8) (Neurath 2002). Para los o'dam, los seres del agua son particularmente delicados y responsables de enfermedades mortales como el susto y se relacionan con formas animales como la serpiente o la tortuga,

y con alteridades como las sirenas y los mestizos (Reyes 2022: 243). Los náayeri los identifican con el nombre de *chahkan*, antepasados que continúan su tránsito desde el inframundo a la superficie terrestre (Valdovinos 2023: 51).

Entre los lugares sagrados modificados y, por ende, sitios potencialmente arqueológicos, se encuentran los patios o centros ceremoniales destinados a la interacción con los ancestros de la caza, la agricultura y con la comunidad o los grupos (normalmente bilaterales) de parentesco (Neurath 2002). En español se les conoce genéricamente como "patios de mitote". Se trata de plazas en donde se coloca un fuego central, que corresponde al dios o Abuelo Fuego, y en las cuales realizan ceremonias (con fechas movibles, definidas de acuerdo con el inicio de las lluvias, las cosechas y otros fenómenos variables) asociadas al ciclo del maíz, y cuya característica emblemática son las danzas circulares (Neurath 2002; Reyes 2006). Arquitectónicamente, la principal diferencia la encontramos



Figura 7. Abrigo rocoso El Zopilote, Jesús María, El Nayar, Nayarit (fotografía de Antonio Reyes).
Figure 7. The El Zopilote rock shelter, Jesús María, El Nayar, Nayarit (photo by Antonio Reyes).



Figura 8. Ojo de agua Tatei Matinieri, Yoliátl, San Luis Potosí, un lugar donde nace la lluvia (fotografía de Antonio Reyes).
Figure 8. Tatei Matinieri water spring, Yoliátl, San Luis Potosí, place where the rain is born (photo by Antonio Reyes).

entre los wixárika y los otros pueblos del Gran Nayar. Entre los primeros, los patios cuentan con estructuras permanentes llamadas *tuki* y *xiriki*, que son templos con una arquitectura de tradición precolombina que albergan a diversas deidades (fig. 9). El *tuki* es una réplica del inframundo o mundo de los orígenes que

se identifica con la planicie costera y el mar; los *xiriki* elevados representan el mundo superior, el cielo y el desierto, ubicado “arriba” en el oriente, la parte más joven del universo (Neurath 2002). En cambio, entre los otros pueblos, si bien no es extraño encontrar algunas edificaciones destinadas a la presencia o al descanso



Figura 9. Patio de mitote de Keuruwitia con *xirikite* elevados, Santa Catarina Cuexcomatlán, Mezquitic, Jalisco (fotografía de Johannes Neurath). **Figure 9.** Keuruwitia mitote patio with raised *xirikite*, Santa Catarina Cuexcomatlán, Mezquitic, Jalisco (photo by Johannes Neurath).

de las deidades, se trata de estructuras temporales, en ocasiones denominadas altares, construidas con materiales perecederos, que se colocan y retiran al inicio y al final de las ceremonias.

Los patios ceremoniales *niikartam* donde se celebran los *xiotalh o'dam* y *au'dam*, hacen conjunto con los *iagit tam* (figs. 6 y 7). En estos sitios, localizados generalmente en abrigos rocosos o en la cima de un cerro, descansan las deidades y muchos objetos asociados al patio ceremonial y a sus dioses tutelares. Muchos de estos patios, especialmente los comunitarios, están vinculados con más sitios y con otros seres ancestrales. Por ejemplo, en Santa María de Ocotán se relacionan con los lugares de cinco ascendientes, el Señor y la Señora de: 1) los tejones y los mapaches, 2) los ratones, 3) los cuervos, 4) el hielo y 5) la enfermedad. En San Francisco de Ocotán esta asociación se expande a 12 y en Santiago Teneraca a 16 (Reyes 2022: 151-152). Entre los *au'dam* de San Bernardino de Milpillas Chico, en cuyos linderos se localiza *Gí'kautam* (*Gí'kot'am* en *o'dam*), el

Cerro Gordo (Hauxamanaká para los *wixárika*), este patio forma un conjunto con otras siete elevaciones (Cramaussel 2014: 136).

Iglesias y capillas (fig. 10) con un claro origen europeo son las construcciones que albergan típicamente a los dioses y a los santos cristianos. En algunas comunidades, como los náayeri de Jesús María, existen las llamadas “casas fuertes”, que se localizan en cada uno de los barrios y llevan el nombre del santo patrón o santa patrona titular del mismo: San Miguel, San Antonio, El Rosario y El Santo Entierro. Otras casas reales, casas fuertes, juzgados y jefaturas de cuartel son las sedes de los gobiernos indígenas tradicionales (fig. 11).

Asociadas al santoral católico, existen cruces de carácter permanente y temporal. En algunos pueblos *o'dam*, como Santiago Teneraca y San Miguel de las Mesas, las cruces usadas en el Viacrucis de Semana Santa se colocan y retiran entre Jueves y Viernes Santo, aunque el lugar es fijo. Asimismo, hay algunas que delimitan los antiguos lindes de los poblados.



Figura 10. Iglesia de la antigua misión jesuita, Jesús María, Nayarit (fotografía de Johannes Neurath). **Figure 10.** Church of the former Jesuit mission, Jesús María, Nayarit (photo by Johannes Neurath).



Figura 11. Oficina del Gobierno Tradicional, Santiago Teneraca, Durango (fotografía de Cinthya Vidal). **Figure 11.** Traditional Government Office, Santiago Teneraca, Durango (photo by Cinthya Vidal).

Las enramadas o ramadas (fig. 12) son estructuras construidas con follaje vegetal, por lo general temporales, debido a la naturaleza perecedera de su material. Sin embargo, en Jesús María se han instalado en forma permanente, donde solo se renuevan las ramas

de sus paredes y techos. Sirven principalmente como refugio y, en fiestas, albergan imágenes de santos. En las comunidades o'dam, estas edificaciones se utilizan como lugares de iniciación y curación, donde los futuros curanderos ayunan durante semanas.



Figura 12. Enramada de San Miguel, Jesús María, Nayarit (fotografía de Johannes Neurath). **Figure 12.** San Miguel ramada, Jesús María, Nayarit (photo by Johannes Neurath).

Los pozos (fig. 13), de variados tipos y dimensiones, pueden ser horadaciones hechas intencionalmente o cavidades naturales adaptadas, ubicándose tanto a nivel del suelo como en monolitos o formaciones rocosas.

Los caminos también pueden ser lugares rituales. Se trata de rutas que conducen a espacios sagrados y en cuyo trayecto se encuentran otros sitios con la misma connotación. Además, son estaciones de descanso para las personas y objetos sagrados que transitan por ahí. Para las distintas comunidades wixárika, las rutas más emblemáticas en la región son las que conducen a Wirikuta, en el desierto potosino. Otro camino bien conocido es el que siguen las almas de los difuntos desde los poblados o'dam hasta Chameet, en la costa de Sinaloa (Reyes 2022: 201). Los circuitos procesionales utilizados en algunas celebraciones vinculadas a los templos católicos son rutas que no tienen un carácter ritual permanente, sino que lo adquieren durante las celebraciones, pero no pueden ser modificados.

La geografía sagrada no se entiende si se estudia cada lugar por sí mismo, ya que estos normalmente conforman conjuntos (Reyes 2018). Wirikuta, por ejemplo,



Figura 13. Pozo sagrado Taatu ubicado dentro del restaurante "El Kanene" (fotografía de Johannes Neurath). **Figure 13.** Taatu sacred well located inside the restaurant "El Kanene" (photo by Johannes Neurath).



está integrado por una multitud de espacios de diversas características, reconocidos por los wixárika, náayeri y o'dam, en ese orden de importancia. Entre los wixárika hay numerosos sitios locales que son réplicas de otros de carácter regional más famosos. Así, documentamos un lugar de la diosa Kiewimuka, en El Potrero, Mezquital, Durango (fig. 3), pero el Kiewimuka principal está en la Mesa del Nayar, en Nayarit. Por otra parte, los adoratorios *xiriki* son réplicas de Xeu'unaxi, el Cerro Quemado. En el centro ceremonial de Keuruwitia, Las Latas, en Jalisco, hay dos *xiriki* que están contruidos sobre basamentos piramidales con escaleras empinadas, que se consideran réplicas del Cerro Quemado y del Cerro del Amanecer, ambos ubicados en la Sierra de Real de Catorce, es decir, en el extremo oriental del universo huichol (fig. 9). Otros adoratorios *xiriki* corresponden a sitios sagrados como la Laguna de Chapala, la Mesa del Nayar y El Cerro Bernalejo de Durango (Neurath 2002).

Desde un punto de vista indígena, los llamados lugares sagrados son mejor entendidos como espacios “delicados” que demandan un cuidado y atención, donde residen y descansan, o tienen el potencial de contener seres ancestrales o deidades. Por ello, una forma generalizada de denominar a varios de esos lugares se corresponde con el nombre de dichas entidades. Por ejemplo, Baisil cha'm, Los Tejones, es el nombre o'dam de una formación rocosa donde mora el señor o ancestro de Los Tejones. Jix Oo'ntam, nombre o'dam para los patios ceremoniales comunitarios, alude a Jix Oo', el Señor Poderoso, deidad tutelar de los mismos. Muchos sitios sagrados cuentan con varios topónimos, lo que complica a veces el registro. Sin embargo, entre los náayeri encontramos algunos que carecen de nombre, lo cual no obsta para que reciban regularmente los alimentos, pagos u ofrendas que les corresponden para mantenerlos vivos y que ellos, a su vez, contribuyan con el bienestar de la población.

Dado que fueron los antepasados quienes conformaron el mundo, este es ancestral en su totalidad y su territorio es potencialmente sagrado (Reyes 2018). Sin embargo, podemos observar que también hay grados de delicadeza o sacralidad, vale decir, lugares más o menos importantes, que demandan distinta atención. Si bien muchos de estos sitios son reconocidos hace mucho tiempo, los ancestrales son descubiertos y redescubiertos continuamente. Se trata de manifestaciones que hacen los ancestros a través de sueños experimentados por

especialistas rituales y miembros de los consejos de ancianos, sobre todo, entre los wixárika. Así, se descubren permanentemente nuevos sitios rituales (Neurath 2019). Para el pensamiento occidental parece un contrasentido que los lugares ancestrales puedan ser “nuevos”, y es también por esta razón que un catálogo de espacios y sitios sagrados será siempre un trabajo incompleto. Además, no solo surgen nuevos lugares, sino que, en ocasiones, algunos son abandonados (y luego vuelven a recuperar), en virtud de que los antepasados “están vivos” y “se mueven” (Neurath & Reyes 2024).

Entre los pueblos del Gran Nayar encontramos diferentes criterios para definir a los seres ancestrales. Para los o'dam, todos son *jich gi'kora* o dioses (literalmente ‘nuestros padres’). Las divinidades y todas las cosas relacionadas con ellos son *xidhuu*, ‘benditas’ o ‘delicadas’. *Xidhuu* sería la noción más cercana a ‘sagrado’ y los lugares propiamente sacros son *xidhuukam tam*. También los objetos y las personas que se relacionan con las deidades son *xidhuu*. Los ancestros wixárika pueden ser de dos categorías: luminosos y solares o nocturnos y oscuros. Desde esta perspectiva, los lugares sagrados de la segunda clase estarían ligados a actividades como la brujería, lo que desde una visión judeocristiana (a la que, a final de cuentas, está anclado el término “sagrado”) resulta contradictorio. Los arbustos *kieri* y ciertas piedras son casos interesantes y, ocasionalmente, por su carácter oscuro se decide no incluirlos en el Catálogo. Respecto del género, entre los wixárika existen dos clases de seres ancestrales: los Tamatsime (Hermanos Mayores) o Kakaayarite, y las Tateiteima (Nuestras Madres).

El término wixárika para referirse a lo delicado o sagrado es *ma'iwé* (Perrin 1994). Entre los náayeri no encontramos un concepto en su lengua que podamos traducir como sagrado; sin embargo, los llamados lugares sacros se reconocen por el tipo de ancestro que descansa en ellos, a saber: *tyahkua* (plural *tyahkuate*), “gente que vivió antes”, “que habitan el cielo” (Valdovinos 2023: 45-52); *bostyan* (plural *bostyanna*) o *bautysiana*, gente muy antigua, “los gigantes”; y *chahkkan*, ascendientes relacionados con el agua.

Una constante para los pueblos de la región del Gran Nayar en la construcción de la ancestralidad, y que es ampliamente compartida en la cosmología mesoamericana y del suroeste de Estados Unidos, es la sucesión



Figura 14. Moomtam, Las Cabezas, Santa María de Ocotán, Durango. Fila de personas petrificadas con el “primer amanecer” de camino al *xiothalm* (fotografía de Antonio Reyes). **Figure 14.** Moomtam, Las Cabezas, Santa María de Ocotán, Durango. A line of petrified people at the “first dawn” on the way to the *xiothalm* (photo by Antonio Reyes).

de mundos y formas de humanidad (Neurath 2023). Los vestigios de estas humanidades se manifiestan sobre todo como montañas, objetos petrificados y cuerpos de agua. Si bien no es posible establecer una cronología lineal entre ellas, la de los gigantes suele ser una de las más antiguas. Se les describe como poco inteligentes: tienen maíz y herramientas para procesarlo, pero no lo pueden consumir, por eso se alimentan de vapores, como hacen los antepasados. Los o'dam los mencionan como *gu cham a'at kam*, ‘gente sin trasero’, sin orificio anal (Reyes et al. 2022), y fueron destruidos por el “viento amargo” (la peste). Los náayeri de Jesús María señalan a los gigantes como *bostyanna* y se caracterizan por alimentarse del humo del copal y de carne cruda. Los wixárika les llaman *hewii* o *hewixi*. A veces los consideran antepasados de los mestizos, es decir, de la población no indígena de la región.

Además de la de los gigantes, también hay otras humanidades anteriores, como la destruida por el diluvio. Son muy conocidas las historias en las que sobrevive un hombre con su perrita, con la que a la postre engendra a la humanidad actual (Medina 2012: 24-30; Reyes et al. 2022: 48-51). Otra humanidad se refiere a la de aquellos seres que quedaron petrificados con el “primer amanecer” (Valdovinos 2023: 1), ya sea porque no llegaron a la celebración del primer mitote (fig. 14) (Reyes 2022: 130), o no completaron la peregrinación a Wirikuta (Neurath 2002). Solo sobrevivieron a dichos eventos los que lograron resguardarse y así mantener su forma humana (Valdovinos 2023: 49).

En cambio, los sobrevivientes guardaron las abstinencias requeridas, hicieron sacrificio y se convirtieron en dioses. Entre los wixárika hay una distinción entre los ancestros nativos relacionados a los patios de mitote y



los asociados a los templos católicos, que no realizaron sacrificios tan perfectos (Neurath 2020). Para los o'dam, la diferenciación es de carácter práctico más no nominal. A todos ellos se les refiere como *jich gi'kora* ("nuestros padres"), dioses o patrones. No obstante, en los *niikartam* o patios de mitote encontramos predominantemente nombres como Jix Kai'chio'ñ, Xibu'n, Mobatak, etc., antepasados relacionados con la caza y la agricultura, aunque ocasionalmente también incluyen santos cristianos. Los lugares sagrados por excelencia de estas deidades son los patios ceremoniales y los *iagit tam*, abrigos rocosos o pequeñas construcciones donde, como se ha mencionado, se resguardan objetos de los dioses.

LUGARES SAGRADOS COMO SITIOS ARQUEOLÓGICOS

Es interesante saber cómo nuestros colaboradores arqueólogos han visto los lugares sagrados que hemos registrado. Varios de ellos son, de hecho, sitios arqueológicos. En algunos se observan pisos, muros, pozos y esculturas, que pueden tener una antigüedad considerable, y que son similares a otros yacimientos conocidos de la región. Hasta ahora no hay dataciones, debido a que nuestro proyecto no está registrado como arqueológico, tampoco está previsto que hagamos este tipo de estudios.

No obstante, a los/as compañeros/as formados/as en esta disciplina bajo los paradigmas de la tradición mexicana les parece extraño que a los indígenas del Gran Nayar no les interese la cronología de estos sitios. Lugares de origen reciente no son menos importantes que unos que ya existían en época colonial o en tiempos precolombinos. De la misma manera, seres que en las narrativas cosmogónicas se describen como "nuevos" o "jóvenes" pueden tener más rango que otros que se comprenden primordiales o de gran antigüedad. Estos últimos, incluso, se consideran a veces ancestros de la población no indígena e hispanohablante, de modo que sus ruinas y restos arqueológicos se describen ocasionalmente como "de los mestizos" (Neurath 2002, 2020). Como lo ha planteado Cristóbal Gnecco (2020) a partir de sus experiencias con los nasa y el sitio Tierra Adentro en Colombia, es importante no imponer las temporalidades supuestamente universales que maneja la arqueología.

Los únicos trabajos arqueológicos realizados hasta ahora en territorios de las comunidades del Gran Nayar son recorridos de superficie para determinar la viabilidad de proyectos de infraestructura. Sin embargo, en la periferia de la región indígena serrana se han llevado a cabo excavaciones y estudios importantes. La Misión Belga de Arqueología trabajó en el norte de Jalisco, realizando excavaciones en el Cerro del Pueblo, cerca de Tenzompa, y en el Cerro del Huistle, ubicado en las inmediaciones de Huejuquilla. En ambos casos, se trata de sitios abandonados a fines del período Clásico (ca. 900 DC) y, según arqueólogos/as, no pueden relacionarse directamente con los wixárika u otro pueblo del Gran Nayar (Deltour-Levis 1993; Hers 2001). En el Cañón del río Bolaños, lo que fue la zona de los indígenas tepecanos, también se han realizado intervenciones arqueológicas por parte de un proyecto a largo plazo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (Cabrero 1989; Cabrero & López 2002). Aquí, ciertos sitios de períodos tardíos lograron asociarse con los tepecanos, pueblo hablante de una variante ahora extinta del o'dam (Cabrero & Valiñas 2001). Finalmente, un proyecto arqueológico de rescate en la Presa El Cajón, en Río Santiago (Barrera 2007), reveló un yacimiento que sí puede atribuirse a grupos wixárika de raíz prehispánica. A su vez, Fernando Berrojalbiz (2018) estudió un asentamiento de época de contacto hispano-indígena, La Cueva de las Mulas, en Durango, que es posiblemente o'dam.

La pervivencia de una arquitectura precolombina mesoamericana es bastante obvia en el caso de los centros ceremoniales wixárika: aquellos que poseen basamentos piramidales con adoratorios rectangulares y techos de dos aguas del tipo *xiriki* y, sobre todo, los grandes templos semihundidos de planta circular del tipo *tuki*. Phil C. Weigand (1992) relacionó esta arquitectura con los guachimontones y la tradición de Tumbas de Tiro del Occidente de México. Otro/as investigadores/as relacionaron las prácticas de viaje wixárika, particularmente la de los encargados de los centros ceremoniales que se dirigen al mar y al desierto, con aspectos de la iconografía que se manifiestan en cerámicas policromas de tradición Aztatlán (Mathiowetz & Pohl 2025).

En muchos sitios sagrados no se observan modificaciones arquitectónicas, sino solamente algunos depósitos compuestos de jícaras, copos de algodón,

velas o comida. Sin embargo, algunos de estos lugares son sumamente importantes y tan sagrados como un centro ceremonial con *tuki* y *xirikite*. En estos casos es donde el pensamiento arqueológico se ve desafiado, especialmente pensando en la arqueología estatista y evolucionista que se interesa en estratificaciones sociales y formas centralizadas de gobierno y, casi automáticamente, relaciona el grado de elaboración o monumentalidad con la importancia ritual y política del rasgo arqueológico en cuestión.

Metodológicamente, nuestras observaciones tienen impacto en las reconstrucciones arqueológicas de jerarquías. Aprendemos que lo más grande y lo más elaborado no necesariamente es lo más importante. Un buen caso es el de una piedra alargada, de unos 30 cm, que documentamos en el alcantarillado de la calle que pasa enfrente de la iglesia de la Mesa del Nayar, y que se identifica con el rey Nayar, el último gobernante de un señorío indígena que aún persistía en la región entre los siglos XVI y XVIII. Esta piedra parece insignificante, considerando su reducido tamaño y la posición poco espectacular y aparentemente descuidada.

En la sacristía de la iglesia se encuentra otro objeto vinculado con el rey Nayar, su cráneo. Esta reliquia se expone ocasionalmente en la calle donde se encuentra la piedra mencionada y, justo allí, se coloca sobre un altar temporal. Es un hecho histórico conocido que, hasta el año 1722, una parte considerable de la región del Gran Nayar fue gobernada por un linaje que se consideraba descendiente del Sol y que tenía su lugar de residencia en el pueblo Mesa del Nayar.⁷ Misioneros franciscanos y jesuitas documentaron algunos aspectos de las prácticas rituales de los náayeri de esta época. Se rendía culto a Piltzintli, que era el Sol, también conocido como Nuestro Padre Tayaoppa. Según el franciscano Antonio Arias y Saavedra, cuyo informe data del año 1673 (Calvo 1990), los nayaritas veneraban a este dios como el creador de los animales y patrón de la guerra, de los rayos y de los truenos. También lo asociaban con el oriente y con el Cristo del catolicismo. Además, Piltzintli se identificaba con don Francisco Nayarit, el primer *tonati* o rey cora, cuyo cadáver seco, junto con las momias de tres gobernantes posteriores, se guardaban en un adoratorio ubicado a un lado del gran Templo del Sol. Con la ayuda del dios Tzotonaric, relacionado con la hierba *tapat*, una planta psicotrópica que, aparentemente, es la misma que los



Figura 15. Estampa que acompaña el informe de Antonio Arias y Saavedra. Archivo General de Indias (fotografía de José Filpo [2021]). **Figure 15.** Print accompanying the report by Antonio Arias and Saavedra. General Archive of the Indies (photo by José Filpo [2021]).

wixárika actuales conocen como *kieri* (Aedo 2011), dos sacerdotisas se comunicaban con las momias, ya sea conversando en voz alta o a través de los sueños.

Antonio Arias y Saavedra describe un sistema de correspondencias en el que templos e ídolos de dioses se asocian con los puntos cardinales y solsticiales, así como con diferentes lugares de culto en el paisaje (Calvo 1990). De lo que menciona el misionero podemos reconstruir las siguientes identificaciones y asociaciones (fig. 15). Los ídolos de hombres desnudos correspondían al primer ser humano, Narama, el dios de los salineros y de los productores de pulque y de chile. Se decía que esta deidad vivía en el mar, en el lugar donde se pone el sol en el solsticio de verano. Nicanori, la diosa de los pescadores y de los cazadores de aves habitaba en un brazo de mar, donde se acuesta el sol en los equinoccios. Los ídolos en forma de mujer correspondían a la diosa Uxuu, que es una Peña dentro



del mar llamada Matanche[n], ‘garrapata plateada’, ubicada por donde el sol se pone durante el solsticio de invierno. Muy probablemente se trata de la Piedra Blanca de San Blas, Tatei Haramara, de los wixárika actuales. El sur se asociaba con Tzotonaric, un viejo dios que podía tomar la forma de una serpiente; también conocido con el nombre de Chebyma, considerado el creador de la planta sagrada *tapat*. A esta divinidad se le invocaba para hacer hablar a los cuerpos de los muertos y para volar en el aire. En el centro del universo nayarita, la Mesa del Nayar, se ubicaba el templo en el que se rendía culto al dios solar Piltzintli, asociado con el oriente (Calvo 1990: 299-302). Algunos lugares mencionados en el informe del franciscano aún se visitan, por lo que no podemos negar que existe continuidad en las prácticas rituales ligadas a sitios sagrados; pero, como hemos mencionado, algunos de estos espacios son sumamente inestables.

Entre los nuevos lugares sagrados habría que mencionar aquellos que implican la reapropiación de sitios arqueológicos: la pirámide de Quetzalcóatl en Teotihuacán, La Quemada, incluso el monolito conocido como Coatlicue, en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología de México. Al respecto, contamos con el testimonio de un especialista ritual wixárika invitado al museo para la construcción de dioramas de exhibición, quien señala que soñó con esta escultura, a la que reconoció como una mujer ancestral (Neurath 2019). Actualmente, no resulta claro cómo procederemos en el Catálogo con los lugares que se encuentran ya protegidos por el INAH como sitios u objetos arqueológicos. Los sitios sagrados wixárika de reciente revelación que no han sido así reconocidos, se ubican en localidades distantes de los estados de Morelos, Tamaulipas y Nuevo León. Si las comunidades eventualmente lo solicitan, las acompañaremos a registrarlos. Es posible imaginar que algunos académicos del INAH se sorprenderán cuando se enteren de que hay lugares sagrados tan apartados de lo que se conoce como el territorio tradicional wixárika.

Es de notar que estos lugares también se pueden dejar de visitar y olvidar. Pero resulta ser un proceso complicado. Los o’dam de Santa María de Ocotán recuerdan sus visitas al Cerro del Cangrejo en la Mesa del Nayar (Reyes 2006: 192); mientras que los de Santiago Teneraca realizaron un trabajo ritual complejo y largo que tuvo por

finalidad dejar de acudir a Wirikuta (Reyes 2018: 76). Paradójicamente, funcionarios bien intencionados de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ahora conocido como Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), buscaron incentivar a los o’dam para que retomaran la práctica de visitar el sitio sagrado de wirikuta, pero estos rechazaron la ayuda, porque les ha costado mucho dejarla.⁸

Otro asunto que aprendimos en esta experiencia es que la protección de lugares sagrados no debe plantearse en términos de patrimonialización. Dado que instituciones como el INAH y la UNESCO están involucradas, nos parece importante aclarar que, a partir de nuestras observaciones, un lugar sagrado no puede ser “propiedad de”, ya que se sostiene que la gente pertenece a él y no al revés. Finalmente, en el Gran Nayar, un lugar sagrado no tiene que ser bonito ni estar situado en un espacio particular. Es válido que una piedra sagrada se encuentre dentro de un restaurante de carnes y pollos fritos (fig. 13) o al costado de una ferretería. La finalidad del Catálogo no es embellecer estos lugares con criterios urbanos de gentrificación. Normalmente, es suficiente que el sitio se respete, que no se arroje basura en él, y que su acceso esté garantizado para quienes lo visitan.

CONCLUSIONES

En nuestro proyecto colaborativo con las comunidades del Gran Nayar encontramos varias situaciones que desafían los modos convencionales de pensar o proceder de la arqueología mexicana. Los lugares sagrados registrados en el Catálogo son seres múltiples y complejos que no podemos entender a partir de tipologías. El carácter de sitio arqueológico es solo uno de sus atributos posibles y no necesariamente el más importante. Tampoco aplican las cronologías que manejamos desde la academia y que consideran la antigüedad como un valor intrínseco. Lo más elaborado no es al mismo tiempo lo más relevante, tal como suele proyectarlo la arqueología nacionalista. Por lo demás, el supuesto patrimonio –es decir, los bienes de propiedad de la Nación–, no pueden ser poseídos, porque de acuerdo con la lógica indígena, estos sitios son dioses quienes son los verdaderos dueños y patronos, incluso de los seres humanos. Los lugares sagrados son algo *sui generis*, no un patrimonio, y, como



tal, requieren una regulación distinta a la que se aplica para sitios simplemente arqueológicos. A partir de esta experiencia, esperamos que el INAH y la arqueología mexicana reconozcan algunas de las implicancias que significa la práctica de nuestras disciplinas en un país donde conviven pueblos con ontologías tan diversas.

NOTAS

¹ En el libro fundador de Paul Kirchhoff (1960) *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, se establece una marcada dicotomía entre pueblos de culturas indígenas de “cultivadores superiores” o “altas culturas” y aquellos pueblos de “culturas más bajas”.

² Si bien muchos pueblos y comunidades indígenas han echado mano de instrumentos legales en defensa del “patrimonio”, es importante señalar que se trata de estrategias en la arena política, donde los lugares sagrados se encuentran en disputa, ya sea con el Estado o con intereses privados.

³ Además, existe el plan de construir una presa hidroeléctrica en el río San Pedro, en la región cora de Nayarit. Esto destruiría una gran área de selva tropical, pero también, cientos de sitios sagrados, tanto para los wixárika como para los náayeri.

⁴ Paralelamente a nuestro trabajo, algunos pueblos, como el náayeri, realizan su propio catálogo utilizando aplicaciones de uso gratuito descargadas en sus teléfonos inteligentes.

⁵ A partir del año 2024, nuestro equipo trabaja en el proyecto INAH-SECIHTI CBF2023-2024-2040 “El concepto de lugares sagrados en el Gran Nayar: de una categoría nativa a un precepto jurídico”. Junto con los autores del presente texto, participan en él el arqueólogo Emmanuel Gómez Ambríz y las arqueólogas Cinthya Vidal Aldana y Ligia Sánchez Morton. Por su parte, el equipo de Jalisco, encabezado por la antropóloga Gladys Abascal, representa el antecedente de esta catalogación, aun antes de la emisión del decreto presidencial.

⁶ Las lenguas o'dam y au'dam son conocidas como tepehuano del sur alto, central y bajo, donde el au'dam (alto y central) se encuentra en situación de riesgo no inminente y de desplazamiento (Santiago et al. 2021: 23).

⁷ El territorio controlado por los *tonatis* incluía también una parte considerable de la población wixárika y de otros pueblos.

⁸ Mientras que los o'dam de Santa María de Ocotlán respondieron positivamente en 2015 a la invitación de algunos wixárika para visitar Wirikuta (Reyes 2018: 74-76), los comuneros de Santiago Teneraca se han mostrado dudosos.

REFERENCIAS

- AEDO, Á. 2011. *La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BARRERA, R. 2007. Arqueología en El Cajón, Nayarit. *Arqueología Mexicana* 84: 66-73.
- BERROJALBIZ, F. 2018. La Cueva de las Mulas: Re-creations of Tepehuan Worldview during the Colonial Period. *Australian Archaeology* 84: 232-247.
- BONFIL, G. 1995. De culturas populares y política cultural. En *Culturas populares y política cultural*, pp. 11-21. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CABRERO, M. 1989. *Civilización en el norte de México. Arqueología de la cañada del río Bolaños (Zacatecas y Jalisco)*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CABRERO, M. & L. VALIÑAS 2001. Cerro Colotlán: aproximación arqueo-lingüística para su estudio. *Anales de Antropología* 35: 373-321.
- CABRERO, M. & C. LÓPEZ 2002. *Civilización en el norte de México II*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CALVO, T. 1990. *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*. México DF: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- COYLE, P. 2003. “Para juntar las aguas”: indexando metonimias de territorialidad en el ritual cora de Kweimarutse'e. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, A. Barabas, ed., pp. 48-54. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CRAMAUSSEL, C. 2014. El recorrido al Cerro Gordo y el ritual tepehuano de las ofrendas en los cerros de la comunidad de San Bernardino de Milpillás. *Frontera Norte* 26 (52): 135-154.



- DELTOUR-LEVIS, C. 1993. *L'architecture des villages préhispaniques dans la Sierra del Nayar: prospections de la Mission archéologique belge au Mexique, projet Sierra del Nayar*. Lovaina: Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université Catholique de Louvain.
- DOF 2023. Decreto por el que se reconocen, protegen, preservan y salvaguardan los lugares y sitios sagrados y las rutas de peregrinación de los pueblos indígenas Wixárika, Náayeri, O'dam o Au'dam y Mexikan, y se crea la Comisión presidencial para su cumplimiento. *Diario Oficial de la Federación*. <https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5698089&fecha=09/08/2023#gsc.tab=0> [consultado: 14-05-2025].
- ERIKSON, P. & V. VAPNARSKY 2022. *Living Ruins. Native Engagements with Past Materialities in Contemporary Mesoamerica, Amazonia, and the Andes*. Louisville: University Press of Colorado.
- FILPO, J. 2021. *Estampa de la cosmovisión del pueblo cora, Nayarit 1672* (fotografía). Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Estampa_de_la_cosmovisi%C3%B3n_del_pueblo_cora,_Nayarit_1672.jpg> [consultado: 24-05-2026].
- GNECCO, C. 2011. Arqueologías nacionales y el estudio del pasado en América Latina. *Jangwa Pana* 10 (1): 12-26.
- GNECCO, C. 2020. Regulaciones patrimoniales y conflictos ontológicos. *Revista d'Arqueologia de Ponent* 30: 261-273.
- HERS, M. 2001. La zona noroccidental en el Clásico y el Posclásico. En *Historia Antigua de México II: el horizonte Clásico*, L. Manzanilla & L. López, coords., pp. 265-300. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México.
- KINDL, O. 2017. Mostrar y ocultar en las ofrendas del altiplano potosino. En *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, G. Olivier & J. Neurath, eds., pp. 293-338. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- KIRCHHOFF, P. 1960. *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. México DF: Instituto de Historia-Universidad Nacional Autónoma de México.
- LIFFMAN, P. 2017. El agua de nuestros hermanos mayores: la cosmopolítica antiminería de los wixaritari y sus aliados. En *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, G. Olivier & J. Neurath, eds., pp. 563-588. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LIFFMAN, P., J. NEURATH, R. LIRA, C. CARRILLO & S. RUY-SÁNCHEZ 2008. Caminos impuestos sobre caminos sagrados. *Diario de Campo* 98: 95-101.
- LIRA, R. 2023. Feathers, Crosses, Mirrors and Gourds. Embedding Words and Images in a Wixárika Ritual Chant. *RES: Anthropology and Aesthetics* 79-80: 65-80.
- LUMHOLTZ, C. 1902. *Unknown Mexico. A Record of Five Year's Exploration among the Tribes of the Western Sierra Madre; In the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; And among the Tarascos of Michoacan*. 2 vols. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- MATHIOWETZ, M. & J. POHL 2025 (Eds.). *Reassessing the Aztatlán World: Ethogenesis and Cultural Continuity in Northwestern Mexico*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- MEDINA, H. 2003. La peregrinación a los cinco rumbos del cosmos realizada por los huicholes de Durango. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, A. Barabas, ed., pp. 94-104. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MEDINA, H. 2012. *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixárika del sur de Durango*. San Luis Potosí: Miguel Ángel Porrúa.
- MEDINA, H. 2018. Recursos hídricos y cosmología wixárika. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 39 (156): 195-223.
- MEYER, J. 1989. *El Gran Nayar*. Guadalajara: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- NAVARRETE, F. 2007. Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana. En *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, C. Gnecco & P. Ayala, eds., pp. 65-82. Bogotá: Universidad de los Andes.
- NEURATH, J. 2002. *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara.
- NEURATH, J. 2018. Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 39 (156): 167-194.
- NEURATH, J. 2019. Temple de la nation et lieu sacré wixarika. *Passés Futurs* 6. <<https://www.politika>>



- io/fr/notice/temple-nation-lieu-sacre-wixarika> [consultado: 14-05-2025].
- NEURATH, J. 2020. De la autoevangelización al dinero sagrado. *Revista Euroamericana de Antropología* 9: 75-90.
- NEURATH, J. 2023. *Las religiones indígenas de Mesoamérica. Historia, ritos y transformaciones*. Buenos Aires: SB Editorial.
- NEURATH, J. 2025. *La vida de las imágenes. Arte huichol*. Ciudad de México: Artes de México-SB Editorial.
- NEURATH, J., & A. REYES 2024. Cataloguing the Untranslatable. Cosmopolitics, Digitisation and Place-Beings in Mexico's Gran Nayar Region. *Anthropology in Action* 31 (3): 30-39.
- PERRIN, M. 1994. Notes d'ethnographie huichol. La notion de *ma'ive* et la nosologie. *Journal de la Société des Américanistes* 80: 223-234.
- POVINELLI, E. 2016. *Geontologies: A Requiem for Late Liberalism*. Durham-Londres: Duke University Press.
- PREUSS, K. 1912. *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern. Vol I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch*. Leipzig: B. G. Teubner.
- REYES, A. 2006. *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán. Etnografía de los pueblos indígenas de México*. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- REYES, A. 2010. Cazadores de almas. Las flechas tepehuanas y el arte de la personificación. En *Las artes del ritual*, E. Araiza, ed., pp. 267-295. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- REYES, A. 2018. Los llamados "lugares sagrados": territorialidad, identidad y alteridad entre los tepehuanos del sur. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 39 (156): 49-83.
- REYES, A. 2022. *El retorno de los ancestros. Prácticas chamánicas, iniciación y cosmología o'dam*. Buenos Aires: SB Editorial.
- REYES, A., G. GARCÍA & E. SOTO 2022. *Historias de creación y destrucción. Cosmología o'dam a través del sapook, un género discursivo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- REYES, A., J. NEURATH & L. SÁNCHEZ 2026. Sitios y lugares sagrados en el Gran Nayar: ¿un diagnóstico tipológico? *Diario de Campo*. En prensa.
- RODRÍGUEZ, D. 2005. El derecho de las poblaciones indígenas sobre los monumentos arqueológicos: algunas consideraciones desde la arqueología. En *Los derechos de los pueblos indios y la cuestión agraria*, C. Durand, ed., pp. 179-196. México DF: Porrúa.
- ROJAS, B. 1992. *Los huicholes: documentos históricos*. México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- SANTIAGO, T., V. CHÁVEZ, A. SÁNCHEZ, D. HERNÁNDEZ, M. PÉREZ-PÉREZ & G. GARCÍA 2021. El semáforo está en rojo. *Voces Disonantes* (2): 13-28.
- UNESCO 2025. Wixárika Route through Sacred Sites to Wirikuta (Tatehuarí Huajuyé). <<https://whc.unesco.org/en/list/1704>> [consultado: 14-05-2025].
- VALDOVINOS, M. 2023. *Los cantos del mitote náayeri. Una práctica discursiva en el seno de la acción ritual*. Vol. 1. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- VÁZQUEZ, L. 2003. *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- WEIGAND, P. 1992. *Ensayos del Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México DF: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.