

# Revista de Antropología Experimental

nº 14, 2014. Texto 10: 139-149.

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282  
Deposito Legal: J-154-2003

<http://revista.ujaen.es/rae>

## LUGARES SAGRADOS DE LAS COMUNIDADES DE ORIGEN OTOMÍ.

### Territorios en disputa en el Alto Lerma, México

Saúl ALEJANDRO-GARCÍA\*; Davison MAZABEL\*\*

\* Universidad Intercultural del Estado de México. \*\*Universidad de Guanajuato.  
otopame@yahoo.com.mx, davisonmazabel@yahoo.com

#### SACRED PLACES OF COMMUNITIES OTOMÍ. Disputed territories in the High Lerma, México

**Resumen:** Desde tiempos prehispánicos, los grupos indígenas han vivido en los territorios de mayor riqueza biológica y ecosistémica. Aguirre Beltrán (1991) los había definido como “las regiones de refugio”. Este trabajo destaca la relación sociedad-cultura-naturaleza sostenida por dichos pueblos, poniendo énfasis en la importancia que los mismos le conceden a sus lugares sagrados. Se cuestiona la intervención del Estado y de los gobiernos hacia los pueblos indígenas, que con la intención de “ayudarlos” a “desarrollarse” mediante diferentes proyectos de integración y asimilación, lo que en realidad han buscado es acceder a sus recursos naturales y explotarlos. En el trabajo, presentamos el caso de los curanderos tradicionales otomíes de Lerma, que han empezado una lucha por defender sus lugares sagrados ante la amenaza de particulares que con ayuda de las autoridades han comprado tierras en el bosque para convertirlas en una zona residencial campestre.

**Abstract:** From pre-Hispanic times, the indigenous groups have lived in territories of great biological and ecological plenitude. Aguirre Beltrán had defined them as “the regions of shelter”. This work highlights the society-culture-nature relationship kept by these peoples, emphasizing the importance they give to their sacred places. What is questioned is the intervention on indigenous people by the State and the government which, with the intention of “helping” them to “develop” through different integration and assimilation projects, what they’ve really attempted is to access their natural resources and exploit them. In this work, we describe the case of the otomi traditional healers from Lerma, who have started a struggle to defend their sacred places against the threat of developers that, with the authorities’ help, have purchased land in the forest to turn it into a residential area.

**Palabras clave:** Identidad. Territorio. Recursos Naturales. Otomíes- Conocimiento Tradicional  
Identity. Territory. Natural Resources. Otomíes. Traditional Knowledge

## I.- Introducción

Cuando hablamos de la importancia de la diversidad en México no nos referimos solamente al de la riqueza que se tiene en torno a los recursos naturales y a la de los diferentes ecosistemas que existen en el territorio nacional, existe otra riqueza que ha dado origen al complejo mosaico socio-cultural de la sociedad mexicana. Nos referimos tácitamente, a las raíces del México actual: las llamadas primeras naciones originarias o pueblos indios y por supuesto a sus descendientes.

Temática que en la actualidad forma parte de la agenda internacional, por su relevancia intrínseca y por su vinculación con otros temas estratégicos, como el cuidado y defensa del ambiente y los recursos naturales, los derechos humanos, la lucha contra la pobreza y, en particular, el derecho a ser diferentes no sólo por pluralismo de opinión y afiliación política sino también como un derecho colectivo a mantener las formas culturales propias (Albó, 2005).

No obstante, debemos reconocer que el mosaico cultural contemporáneo, no sólo está construido por las primeras naciones mesoamericanas, sino que, en su devenir histórico, existen otros grupos que llegaron con y después de los españoles. Ejemplo de ello son la población de origen africano, las oleadas de inmigrantes europeos a lo largo del siglo XIX, y finalmente, la llegada de la población medio oriental: judíos, libaneses entre otros.

Pero, la población más marginada, excluida y forzada a integrarse a los proyectos de estado-nación, son justamente las primeras naciones originarias, las indígenas.

En este contexto, resulta contradictorio, que la población con los más altos índices de marginación y de pobreza, ocupen los espacios de mayor riqueza natural; como lo han señalado Mazabel y Mendoza (2012) para el caso de la región Mazahua y su lucha por la defensa del agua:

“Para el caso de México y la mayoría de los países latinoamericanos, las principales zonas de captación de agua corresponden con la ubicación de territorios indígenas. Esta característica es importante a considerar para la gestión de los recursos hídricos en tanto que estamos hablando de grupos culturales que poseen una cosmovisión esencialmente distinta a la lógica del Estado, quien administra oficialmente los recursos naturales de la nación. Este es el caso del conflicto desencadenado en la región alta del río Lerma debido a la implantación del proyecto hidráulico Sistema Cutzamala para dotar de agua a la Ciudad de México y que es protagonizado por las comunidades mazahuas aledañas a dicha cuenca y el gobierno federal y estatal de la región” (Mazabel; Mendoza, 2012: 396).

En efecto, la mayor parte de la población indígena se ubica en estos espacios de capital natural y que por lo tanto, resulta del interés del Estado y de las fuerzas capitalistas el apropiarse de esas tierras.

El presente trabajo, aborda la complejidad y el grave problema que viven las comunidades originarias en torno a su ambiente; los engaños por parte del Estado y de intereses particulares por la apropiación de los espacios y territorios indígenas.

Asimismo, describiremos los movimientos sociales indígenas en torno a la defensa de la tierra, las formas de organización y sobre todo, la reflexión en torno a la necesidad de conocer e implementar los llamados derechos colectivos en torno al conocimiento tradicional, asociado a la diversidad natural.

El trabajo lo hemos dividido en tres partes: primero una reflexión en torno al concepto de comunidad indígena, conocimiento tradicional y derechos comunales; en una segunda

parte, hablaremos sobre las formas de lucha y defensa en torno a los recursos naturales, en tanto que en la última sección describiremos la experiencia de los otomíes en torno a lo aquí expuesto.

## II.- La comunidad indígena

¿Por qué hablar de la comunidad indígena? Para poder entender la complejidad cotidiana de las poblaciones indígenas y de los movimientos que han generado en torno a la defensa de sus derechos colectivos, resulta importante acercarnos al concepto de comunidad.

El concepto de comunidad nace en el seno de la antropología, con distintas posturas en torno a él. Las más clásicas hacen referencia al concepto de comunidad como una unidad social cerrada e independiente que funciona a partir de sus propias formas de organización social y política (Wolf, 1957; citado en Bartolomé, 2006).

Para Korsbaeck y Cámara Barbachano (2009), la comunidad es entendida como una unidad que funciona a través de las fuerzas centrípetas y centrifugas -los procesos culturales internos y externos que moldean el desarrollo y la cotidianidad de las comunidades-. González Ortiz (2005) nos dice que la noción de comunidad cerrada, dio lugar a concebir a la comunidad indígena, como una sociedad centrada en sí misma y con poca influencia del exterior lo que permitió la reproducción cultural. Esta visión idealizada, promovía que había en consecuencia una consistencia y estabilidad estructural de la comunidad. Es decir, en esta perspectiva pareciera que la comunidad no sufre cambios, sino que mantiene una reproducción socio cultural sin que exista peligro de cambiar los patrones culturales que hay en ella.

En la práctica sabemos que esto no es así. El dinamismo económico y social en el cual están inmersas las comunidades indígenas, hacen inviable pensar en que la estructura social permanezca estática, sino que más bien se transforma.

Existen otros enfoques en torno al concepto de comunidad indígena: el primero, de Millán (2003) que reduce a la comunidad indígena en cuanto a las formas de organización social. Idea que también se aproxima a la de quienes estudian los sistemas de cargos.<sup>1</sup>

Los sistemas de cargos, no son otra cosa más que las formas de organización política y social que a través de las mayordomías, obligan a los individuos de una comunidad a participar obligatoriamente a prestar su servicio, al santo patrón del pueblo. El sistema de cargos es concebido como una forma de organización que permite la reproducción cultural y social de la comunidad, en otras palabras, un proyecto social al interior de la comunidad.

En efecto, nos parece que el concepto de sistema de cargos, se relaciona estrechamente con el planteamiento de Korsbaeck y Cámara (2009), de “comunidad entendida como un proyecto político que tiene una dirección, que es compartida entre sí y que permite la reproducción sociocultural”.

Esta idea de comunidad nos aproxima al concepto de “grupo étnico” que Díaz Polanco (2003) define como un grupo de interés con un proyecto social, que se plantea como una propuesta independiente y separada, y además como contrapropuesta a cualquier iniciativa nacional de carácter contra hegemónico.

Para este trabajo, concordamos con estas dos ideas: la comunidad indígena como un proyecto social-político que a partir de intereses comunes, plantean la necesidad de mantener la unidad social a partir de sus instituciones “tradicionales” y lo étnico, como un grupo de interés que compite por los recursos en el contexto de una sociedad más amplia (Bartolomé; Barabás, 1999).

Consideramos estas dos ideas, por lo siguiente: los movimientos sociales de los últi-

---

<sup>1</sup> Al respecto, Leif Korsbaek ha recopilado en diversos textos, los orígenes y posturas en torno al sistema de cargos, *Introducción al sistema de cargos* (1996), *El sistema de cargos y la neoetnicidad en una comunidad indígena del Estado de México* (2009) y su libro más reciente *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México* (2009).

mos años, desde el zapatismo, hasta los movimientos locales, como la defensa del agua de las mujeres mazahuas de Villa Victoria, Estado de México, han sido provocados por el afectamiento de sus intereses; la violación de los derechos colectivos, que como pueblos indígenas (el zapatismo, representa una parte de las poblaciones indígenas) les pertenecen.

La injerencia del estado en las regiones indígenas, han tenido como propósito el de la integración. Situación que se origina desde la llegada de los españoles hasta la actualidad.

El nuevo indianismo comenzó a definir su perfil durante las décadas del setenta y ochenta, cuando varias comunidades en México central y occidental desarrollaron movimientos locales o regionales en defensa de las tierras, los bosques y el agua en contra de los caciques (hombres política y económicamente fuertes) y del gobierno municipal, como en Oaxaca, en el sur. En estas luchas, sin embargo, los indígenas no expusieron sus especificidades. La tierra siguió siendo el centro de sus demandas.

En concreto, actualmente existen comunidades indígenas que permanecen en estado de lucha permanente por mantener su identidad; costumbres como las prácticas de la medicina tradicional, los sistemas de cargo, las diferentes formas de aplicación de justicia y otras instituciones de la comunidad.

Esta lucha está articulada con la defensa de sus tierras, del agua, por ser respetados e incluidos dentro de las decisiones políticas, en un sinnúmero de demandas. O como diría Korsbaeck “enfrentarse al mundo moderno”.

El movimiento indígena contemporáneo, en efecto puede expresarse por la voz de los pueblos y comunidades de Oaxaca. A comienzos de la década de los 80, en una declaración conjunta de Odrenasij, Codeco y Codremi se leía:

“Demandamos absoluto respeto por nuestra autodeterminación comunitaria sobre nuestras tierras, sobre todo por nuestros recursos naturales y sobre las formas de organización que deseamos darnos [...] Demandamos respeto por las expresiones de nuestra vida comunitaria, nuestro lenguaje, nuestra espiritualidad [...] Demandamos respeto por y la promoción de nuestras formas de gobierno comunitaria, porque es la única manera garantizada de evitar la centralización del poder político y económico. Nos oponemos al saqueo de nuestros recursos naturales en nombre de un supuesto ‘desarrollo nacional’” (Bartra; Otero, 2008).

Por ello, para nosotros el concepto de comunidad tiene que ver con varios aspectos: en primer lugar la comunidad es la unidad territorial donde se fortalecen, se comparten, se discute a través de las redes de comunicación tanto familiares, como en asambleas políticas o religiosas, las diferentes situaciones que se viven en el pueblo. En segundo lugar, a partir de este diálogo constante se llegan a acuerdos, aún cuando algunos miembros de la comunidad no estén de acuerdo, se llevan a cabo. Las diferencias ideológicas caben dentro de la comunidad, pero un aspecto importante y relevante es que hay puntos de encuentro, puntos comunes que permiten construir puentes de entendimiento para cimentar un proyecto común. En tercer lugar, si bien es cierto, la comunidad está marcada por un territorio, la comunidad también puede ser extraterritorial, gracias a las redes sociales que se tejen entre familias y amigos, lo que permite la reproducción de la vida comunitaria fuera de ella. En otras palabras, la vida de la comunidad es reproducida en otros espacios, como los barrios y colonias de las diferentes ciudades nacionales y extranjeras.

Finalmente, la comunidad adquiere o fortalece la dimensión étnica indígena, frente a la sociedad hegemónica que construye formas de represión, marginación, exclusión de diversas maneras: desde lo lingüístico, lo físico, económico entre otros, hasta el arrebato de recursos naturales como el agua, suelo, las tierras, flora y fauna. De manera que la comunidad genera estrategias para hacer frente a todas estas eventualidades; la fiesta del pueblo,

las faenas, las reuniones como formas culturales ante lo moderno; las mujeres organizadas para hacer frente a los problemas de la comunidad por los hombres que se han marchado, el sistema de cargos como una forma de mantener la participación de los miembros de la comunidad, la medicina tradicional como una forma de expresión cultural y de atención a la salud ante el maltrato y la falta de servicio de clínicas médicas o simplemente la mala atención médica, entre otras, en una lucha constante e interminable que las comunidades indígenas llevan a cabo de manera cotidiana.

### III.- Conocimiento tradicional y derechos colectivos

El término *Conocimiento tradicional* está integrado por diferentes elementos que comúnmente se designa como conocimientos indígenas, tribales, folklore, medicina tradicional, aunque los autores (Suárez; y otros, 2006) indican que éste conocimiento no debe verse como algo “ancestral” o de épocas remotas, pues el conocimiento es un proceso que se recrea de manera cotidiana por un individuo.

Para Berkes (1999), el conocimiento tradicional es un conjunto acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias que evolucionó por procesos adaptativos y que se hereda de generación en generación por transmisión cultural, acerca de las relaciones entre los seres vivos (incluyendo los humanos) y entre estos el ambiente.

Otra definición que habla sobre el conocimiento tradicional es el de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (WIPO por sus siglas en inglés) que señala:

“Lo que es ‘tradicional’ acerca del conocimiento tradicional no es una antigüedad, sino la forma en que es adquirido y usado. En otras palabras, el proceso social de aprendizaje e intercambio de conocimiento, que es único para cada cultura indígena, yace en el corazón de su ‘tradicionalidad’. Mucho de este conocimiento es de hecho nuevo, pero tiene un significado social. Y un carácter legal. Enteramente distinto al saber que los pueblos indígenas adquieren a partir de las sociedades sedentarias e industrializadas. Ésta es la razón por la cual pensamos que la protección del conocimiento indígena necesariamente implica el reconocimiento de las leyes propias de dichos pueblos y de sus propios procesos de descubrimiento y enseñanza” (WIPO, 2001).

Por su parte, Toledo (1992), plantea que el conocimiento tradicional está asociado a los sistemas de conocimientos, prácticas y creencias de los diferentes grupos humanos sobre su ambiente. Para poder comprender esta relación es necesario analizar los sistemas culturales con base en la interacción entre el *kosmos* (creencias y representaciones simbólicas), el *corpus* (conocimiento ambiental) y la *praxis*, (los comportamientos que llevan a la apropiación de la naturaleza).

En otras palabras el *kosmos* es un cúmulo de experiencias ligado a un sistema cultural que es compartido, que se mantiene a través de diferentes formas (Corpus), ya sea por generación en generación o a través de la oralidad de algunos sabios locales. Este cúmulo de conocimientos es llevado a la práctica (praxis) al momento que los habitantes reproducen el discurso, la creencia, la ritualidad en la vida cotidiana. Sin embargo el conocimiento no es estático, es dialéctico y por lo tanto puede ser susceptible de transformarse, ya sea para sustituir un saber por otro, o para reforzar la creencia.

Sin embargo, los sistemas de creencias de las comunidades, estructurados en conocimientos locales, están en riesgo de transformarse o incluso desaparecer por el acelerado proceso de modernización enajenante y en muchos casos impositivo, al que se encuentran expuestas las comunidades indígenas.

Esta transformación y pérdida puede ser originada por el proceso de modernización, promovido desde y por las propias sociedades postindustriales, y cuyos efectos podrían darse no sólo en los esquemas sociales-culturales, sino también en el medio ambiente. Toledo (1982), Monroy y Ortiz (2000) indican que los procesos no planeados de urbanización y de industrialización en la mayoría de las ciudades medias del país, sumados a la agricultura, la ganadería, la construcción de carreteras y caminos agudizan el deterioro de los recursos bióticos y del conocimiento que de ellos conservan los habitantes. Otro efecto inmediato de este crecimiento urbano es la aceleración de la pérdida de la cubierta vegetal, que origina en menor o mayor porción la transformación de éste conocimiento local.

Ejemplo de ello es el conocimiento y uso sobre las hierbas curativas, como indica Moran (1992), los conocimientos tradicionales sobre plantas medicinales acumulados a lo largo de milenios y transmitidos de una generación a otra dentro de las comunidades, son de una riqueza y una variedad tan grande como la de los recursos bióticos y están tan amenazadas como estos.

Pero además, existen otras amenazas que atañen al conocimiento tradicional, como ha sido el caso de la gastronomía local que ha encontrado utilidad en el desarrollo y la promoción turística desde el sector privado y público; es el caso también del uso y utilización de ciertos recursos naturales a nivel de la experimentación, la terapéutica y desarrollo de fármacos de la industria farmacéutica, que se ven en peligro de ser substraídos, a través de lo que se ha denominado como biopiratería.

Ante estos escenarios surgen algunos interrogantes ¿Qué hacen las comunidades al respecto? Y ¿existen formas de organización e instrumentos legales para ser frente a esta situación?

La respuesta es sí. Pero antes de hacer referencia al caso que aquí se expone, consideramos importante hacer referencia a los instrumentos legales.

Existen en el ámbito internacional dos instrumentos que México ha firmado, más no cumplido. Estos son: el artículo 8j dentro del convenio de Diversidad Biológica (CDB) y el 169 de la OIT.

El Convenio Sobre Diversidad Biológica (CDB) surge de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y Desarrollo. En la “Cumbre de la Tierra” que se celebró en 1992 en Río de Janeiro, Brasil, donde fue firmado también el Convenio Sobre Cambio Climático.<sup>2</sup> El CDB es el primer acuerdo mundial sobre la conservación y utilización sostenible de la biodiversidad con miras a disminuir la alta tasa de su pérdida reciente. Sus principales objetivos son la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos.

El convenio ha ganado una aceptación generalizada, actualmente 187 países lo han aceptado, 168 lo han suscrito y 157 lo han ratificado. Dentro del (CDB) se manifiesta el artículo 8 (j) donde se obliga a los estados a tomar medidas activas para respetar, preservar y mantener los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales. También se busca la promoción de un uso más amplio del conocimiento tradicional, que ayude a la conservación y al uso sustentable de la Diversidad Biológica.

El otro convenio es el 169 de la OIT, que reconoce los derechos de los pueblos originarios, como un instrumento jurídico propio de los pueblos. El Convenio 169 tiene como principios básicos: a) El respeto a las identidades, culturas, formas de vida y de organización e instituciones tradicionales de los pueblos indígenas y tribales. b) La participación efectiva de los pueblos indígenas en las decisiones que los afectan. c) El establecimiento de mecanismos y procedimientos adecuados, para dar cumplimiento al convenio de acuerdo a

---

2 Que pone en la mira las emisiones industriales y de otro tipo de gases de efecto invernadero tales como el dióxido de carbono.



**Mapa 1.- Localización del área de estudio**

Fuente: Google / PueblosAmerica.com, <http://mexico.pueblosamerica.com/i/toluca-de-lerdo/>

las condiciones de cada país. En otras palabras el convenio de la OIT establece el respeto al derecho de ejercer manifestaciones culturales, pero sobre todo, reconoce los valores espirituales de los pueblos y su profunda relación con sus territorios.

Como comentario final de éste apartado, cabe reiterar que los convenios son letra muerta, pues aunque se han firmado ambos acuerdos, la realidad es que aún las propias comunidades ignoran estos instrumentos y lo peor de todo, es que las autoridades desconocen estos instrumentos legales que en mucho pueden resolver problemas.

#### **IV.- Las formas de organización indígena otomí y la lucha por conservar el territorio: el caso de los curanderos de Santa María Atarasquillo, Lerma Estado de México**

En el estado de México, son cinco los grupos que habitan la entidad: mazahuas, otomíes, matlazincas, tlahuicas (aún cuando ellos se autodenominan como atzingas<sup>3</sup>) y nahuas.

De estos, los mazahuas, atzingas y otomíes son quienes han generado movimientos sociales: los mazahuas con la agrupación llamada APIMO (González, 2005), las mujeres mazahuas de Villa de Allende en la defensa del agua de su territorio,<sup>4</sup> la defensa del bosque de San Juan Atzingo,<sup>5</sup> y recientemente un movimiento que ha surgido en los bosques de Santa María y San Mateo Atarasquillo, municipio de Lerma, que es el aquí abordamos.

El municipio de Lerma posee tierras ejidales y comunales que colindan con el de Huixquilucan. Las tierras de éste último municipio ya fueron vendidas a particulares, en tanto

3 Ver artículo de Juana Monterrosas y Reyes Luciano (2009), *El espacio compartido y los cargos en San Juan Atzingo*.

4 Ver jornada, <http://www.jornada.unam.mx/2008/07/02/index.php?section=politica&article=010n1pol>

5 Ver jornada, <http://www.jornada.unam.mx/2009/05/26/index.php?section=politica&article=017a1pol>

que las tierras de Lerma están en peligro de ser arrebatadas por un consorcio que se dedica a vender terrenos para casas, llamado “Grupo Santa Fe”.

Para mayor referencia geográfica, estas tierras forman parte del llamado parque ecoturístico “Miguel Hidalgo”, mejor conocido como la “Marquesa” (Mapa 1). En estos territorios, ubicamos dos santuarios utilizados por los curanderos tradicionales de la región otomí: el santuario del “Cerro de la Campana” y “Nacelagua”. El acceso a ambos santuarios es por los terrenos recién vendidos por viejas autoridades coludidas con gente del gobierno del estado de México.

Desde tiempos inmemoriales, estos santuarios han estado dedicados a dos deidades, en la actualidad asociadas al culto católico, pero que seguramente fueron lugares de veneración desde tiempos prehispánicos. El cerro de la Campana donde se venera al “Divino Rostro” o Señor de la Campana. El cerro se encuentra en un lugar limítrofe a los linderos de los municipios de Huixquilucan y Lerma. Para acceder a él se sube por caminos que vienen de la Marquesa, es decir del parque ecoturístico.

Cerca de ahí, se encuentra un arroyo seco que en tiempos de lluvia arrastra agua que desemboca al río Lerma. Hay un paraje llamado Nacelagua, se dice que hace mucho tiempo, se apareció una virgen en una roca y debajo de esta roca brotó agua, lo que permitió el abastecimiento de agua a los pueblos de Atarasquillo, San Mateo y la Cañada. Cuando en la década de los cincuenta se perforan los pozos del alto Lerma y se construyen túneles para llevársela a la ciudad de México se afectan muchos ríos de la región, entre estos el de Nacelagua. El agua desapareció.

A principios del año de 1999 sucedió algo insólito. Cayó un rayo en el lugar derribando árboles y debajo de la roca empezó a brotar nuevamente el agua. El acontecimiento originó que las comunidades mencionadas fueran a entubar el agua. Sobre la importancia mítico-religiosa de estos parajes, Pérez Lugo (2007) ha señalado:

“Cuando a alguien le cae un rayo, va a curarse al cerro de la Campana (Estado de México) porque se dice que a esa altura está dios. Siguiendo a Oliver (1997), entre los otomíes de Puebla, la representación de dios en su manifestación como rayo es ‘El Señor Relámpago’. Una figura antropomorfa masculina, su particularidad distintiva es que los dedos de las manos terminan en círculos; de la cintura sale la representación del agua en forma de grandes gotas y dos colas de agua” (Pérez Lugo, 2007: 30).

A estos lugares, los curanderos de Atarasquillo, Améyalco, Huitzilapan entre otros pueblos de Lerma acuden a adorar y a pedir al Señor de la Campana y a la Virgen que sane a sus pacientes. También suben familias de los pueblos que tienen cimentada su fe en estos lugares. Las prácticas han determinado que los lugares adquieran una connotación de espacio sagrado.

En el 2008, el consorcio “Grupo Santa Fe” se entrevistó con el representante de la organización de curanderos del Divino Rostro de Atarasquillo para notificarles que el acceso a los santuarios sería cerrado.

La resolución del Grupo Santa Fe se derivó del hecho de que durante años atrás, el señor Lázaro Colín representante de un grupo llamado “Cieneguillas” y siendo autoridad ejidal, se adjudicó de varias hectáreas de tierra que posteriormente vendió al consorcio. En consecuencia, este grupo asevera tener la posesión y propiedad legal de las tierras ya que durante el gobierno presidencial de Carlos Salinas de Gortari, al señor Colín se le dieron los títulos de propiedad.

Ahora los curanderos de la región, ven amenazado el acceso a los lugares sagrados, incluso, hay temor porque estas tierras se privaticen y con ello, la pérdida de los espacios sagrados.



Cuando la población supo de tal situación, establecieron una demanda contra las ex autoridades y contra el grupo Santa Fe. De esta manera, las comunidades de Santa María Atarasquillo y San Mateo, de origen étnico otomí, se han reorganizado y buscan a través de medios legales, la restitución de las tierras que el grupo Santa Fe adquirió de supuestos particulares.

Mientras tanto, los curanderos otomíes que acuden a estos santuarios, han buscado otros caminos a fin de evitar el cierre de los lugares sagrados.

A diferencia de los pobladores de Atarasquillo, la organización de curanderos del Divino Rostro, estableció una serie de acuerdos con el grupo Santa Fe, con el objeto de que se les permitiera seguir subiendo al cerro y al santuario de Nacelagua.

Ante la coyuntura, y como una estrategia del Grupo Santa Fe, al percatarse del poder que representa la organización de curanderos, accedió a “darles el paso” y no sólo eso, sino también financió una construcción en Nacelagua. Los curanderos aceptaron con cautela.

Como resultado de los acuerdos, la organización de curanderos del Divino Rostro logró que el citado consorcio les hiciera un templo como ellos lo solicitaban. Consiguiendo con ello concretar un proyecto tan anhelado durante muchos años tener un espacio de adoración. Ahora el consorcio se los hizo.

Pareciera ser que los curanderos hicieron alianza con el consorcio para tener control, sobre el resto de las poblaciones, sin embargo, la organización de curanderos también busca la recuperación de los bosques. Por ello, durante los últimos meses se han sumado a la lucha del pueblo, que es la recuperación de las tierras.

## V.- Comentarios Finales

Dentro de una gran diversidad en las formas de lucha, los movimientos basados en lo étnico han adquirido una nueva notoriedad en los últimos tiempos, ampliando la gama y, a veces, superando si no reemplazando la que en su momento tuvieron los movimientos campesinos e incluso la de otros movimientos obreros urbanos (Albó, 2005).

Hay que ver estos movimientos y su ideología étnica ante todo como una construcción social, un imaginario, basado no sólo en temas importantes como la pobreza y exclusión, sino también en el peso aglutinante, movilizador y soñador de las propias raíces y la alusión al sentido que proporcionan el sustrato mítico-religioso y la pertenencia territorial, por mucho que sus demandas y objetivos no impliquen en realidad volver a un pasado que se fue para no volver.

Es impresionante la fuerza que en ellos pueda tener una utopía expresado siquiera parcialmente en *clave de pasado*, un pasado que de alguna manera sí existió, pero al que se le atribuyen de forma idealizada muchos sueños presentes para el futuro. En esos pueblos de raíces tan profundas pero hoy tan marginados esa referencia utópica a un pasado puede tener mucha más fuerza movilizadora que un vago futuro sin asideros inmediatos.

Apelar, o no a estas raíces étnicas tiene también mucho de *estrategia*. Apela sin duda a sentimientos muy profundos y positivos relacionados con la propia identidad pero, al mismo tiempo, llenos también de cargas negativas por la forma discriminante en que los sectores sociales dominantes (y a veces, también otros) han rechazado tales identidades. La prevalencia de una u otra vertiente puede cambiar según los lugares, tiempo y coyunturas (Albó, 2005).

De ahí que esa construcción social y el peso que en ella tiene su componente étnico tiene siempre un sentido estratégico, incluso coyuntural. Pero el caso es que la tendencia reciente, a nivel continental, ha sido a fortalecer este componente y es lo que aquí hemos intentado explicar.

Nos parece que las distintas formas de lucha de los pueblos indígenas por conservar sus territorios y sus formas culturales son diversas. La lógica que a veces retoman en cuanto a

las formas de lucha, pueden variar. Pero al menos, hay un componente en común: el interés que tienen por preservar un proyecto comunitario.

En el caso de los otomíes curanderos, queda claro, que las formas de organización son diversas y que estas van desde el interés de lo colectivo (los santuarios), hasta la percepción cultural que se tiene en cuanto al bosque como espacio sagrado. Sabemos que detrás de los santuarios está el bosque, cuyo elemento es compartido con la comunidad de Atarasquillo. Las fuerzas que de esta relación pueda haber, determinarán en los próximos años, la preservación o devastación de los bosques de Lerma.

## Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1991 *Obra antropológica, IX. Regiones de refugio : el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: FCE, UV, INI, GEV.

ALBÓ, Xavier

2005 “Etnicidad y movimientos indígenas en América Latina”, en *Actas del Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, Rosario, Argentina. En línea: <http://albo.pieb.com.bo/articulo1.htm> (14/04/2010).

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto

2006 *Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto; BARABAS, Alicia

1999 *La pluralidad en peligro: procesos de extinción y transfiguración étnica en Oaxaca*. México, DF: INAH-INI. Col. Regiones.

BARTRA, Armando.; OTERO, Gerardo

2008 “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”, en Sam Moyo y Paris Yeros (Coords.). *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

BERKES, Fikret

1999 *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource*. Nueva York: Taylor & Francis.

DÍAZ POLANCO, Héctor

2003 “Cuestión étnica y cambio social en América latina”, en Carlos Vladimir Zambrano (Edit.). *Etnopolíticas y racismo, conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

GONZALEZ ORTIZ, Felipe

2005 *Estudio sociodemográfico de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México*. México: El Colegio Mexiquense, CDIPIEM, Zinacantepec.

KORSBAEK, Leif

1996a “El típico sistema de cargos”, en Korsbaek, Leif (Edit.). *Introducción al sistema de cargos*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

1996b *Introducción al sistema de cargos*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

2009a “El sistema de cargos, la etnografía y las comunidades indígenas”, en: Korsbaek, Leif y Fernando Cámara (Comps). *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. México: Miguel Carranza Editores.

2009b *La etnografía de una comunidad matlatzinca en el Estado de México: el sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec*. Tesis Doctoral en Ciencias Antropológicas. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

- KORSBAECK, Leif.; CÁMARA BARBACHANO, Fernando  
2009 *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. México: MC editores.
- MAZABEL, Davison.; MENDOZA, Ariana  
2012 “Diversidad cultural y gestión del agua: Lecciones desde una región mazahua del estado de México”, en *Revista de Antropología Experimental*, . 12, texto 30: 395-408. Universidad de Jaén, España.
- MILLÁN, Saúl  
2003 “Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar” en Saúl Millán y Julieta Valle (Coords). *La comunidad sin límites, estructura social y organización comunitaria en las relaciones indígenas de México*. México: INAH.
- MONTERROSAS, Juana; REYES, Luciano  
2009 “El espacio compartido: la comunidad y los cargos en San Juan Atzingo”, en Korsbaek, Leif y Fernando Cámara (Edits.). *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*: 161-181. México: Miguel Carranza Editores.
- MONROY-ORTIZ, Rafael  
2000 *La dimensión ambiental en el desarrollo urbano*. Tesis de Maestría Facultad de Arquitectura. México: UNAM.
- MORAN, Katy  
1992 “Ethnobiology and United States policy”, en Plotkin, M. y L. Famolare. (Edits.). *Sustainable harvest and marketing of non-timber forest products*. Washington, D.C: Island Press.
- PÉREZ LUGO, Luis  
2007 *Tridimensión Cósmica Otomí. Aportes al conocimiento de su cultura*. México: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Chapingo.
- VARGAS-HERNÁNDEZ, José Guadalupe  
2005 “Movimientos sociales para el reconocimiento de los movimientos indígenas y la ecología política indígena”, en *Revista Ra Ximhai*, 1, 3: 453-470.
- SUAREZ Anaili; CENTENO, Yarely; NOA, Daniel; IZQUIERDO, Eugenio  
2006 “Apuntes sobre la protección de los conocimientos tradicionales” en *Revista El Profesional de la información EPI*, 15, 1.
- TOLEDO, Víctor Manuel  
1982 “La etnobotánica hoy: reversión del conocimiento, lucha indígena y proyecto nacional”, en *Biótica*, 7: 141-150.  
1992 “What is ethnoecology?: origins, scope and implications of a rising discipline”, en *Ethnoecologia*, 1: 5-21.
- WIPO  
2001 *Intellectual Property Needs and Explications of traditional Knowledge Holders: WIPO report on fact-finding missions of Intellectual property and traditional Knowledge (1989-1999)*. Ginebra. En línea: [www.wipo.org](http://www.wipo.org) (14/04/2013).
- WOLF, Eric  
1957 “Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, 13.