

# UACM

Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México

---

*Nada humano me es ajeno*

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN COMUNICACIÓN Y CULTURA

**La construcción identitaria en una comunidad rural otomí:  
El caso de Pontihú, Municipio de Zimapán, Hidalgo**

**TRABAJO RECEPCIONAL  
PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
Licenciada en Comunicación y Cultura**

**PRESENTA:**

Anais Liliana Rojo Trejo

**DIRECTOR DEL TRABAJO RECEPCIONAL:**

Mtro. Alejandro Díaz Bueno

México D.F. Agosto de 2012

## SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

### RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

#### DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.



**LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA EN UNA COMUNIDAD RURAL OTOMÍ:**

**EL CASO DE PONTIHÚ, MUNICIPIO DE ZIMAPÁN, HIDALGO**

---

**ANAIS LILIANA ROJO TREJO**



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO**

# DEDICATORIA

He llegado a la culminación de un trabajo de investigación que representó el pretexto ideal para reencontrarme con mis orígenes y con mi identidad; para aprender a aprehender, para demostrar todo aquello que la Universidad Autónoma de la Ciudad de México me dio, humanística y académicamente hablando a lo largo de mi estancia universitaria.

Esta tesis, como todas, es el resultado de una colaboración colectiva de muchas personas. Nombrarlos a todos sería una tarea interminable, pero no por ello dejaré de mencionar mi gratitud hacia algunos que sin duda fueron fundamentales para poder tejer las reflexiones que en el camino de esta investigación fueron surgiendo.

Agradezco enormemente a mi asesor **Alejandro Díaz Bueno** por cada una de sus oportunas opiniones; por guiarme con su experiencia en este proceso tan significativo para mi formación. Gracias por las horas dedicadas, por hacer de este un proyecto compartido y por exigirme una investigación de calidad que pueda aportar algo útil a la sociedad, principalmente a las comunidades rurales e indígenas que enfrentan un proceso de reconstrucción identitaria.

A mi familia que siempre confió en mí y me apoyó en cada momento aún a la distancia: mi madre **Ana María** que participó conmigo en esta aventura, involucrándose como una investigadora más. Gracias a mis hermanas **Viridiana** y **Lorena**. Agradezco también a **Víctor**, mi inspiración y a todos mis amigos entrañables.

A mis lectores: **Jerónimo Repoll** y **Karina Ochoa**, mis profesores en la licenciatura, a quienes admiro profesional y personalmente, por ello quise compartirles este trabajo. Gracias a los profesores **Amarela Varela** e **Itzam Pineda** por tomarse el tiempo para leer estas líneas y por aportarme sus valiosas opiniones y experiencias, con la única intención de mejorar este trabajo.

Mi más profundo agradecimiento al **Instituto de Ciencia y Tecnología del Distrito Federal (ICyTDF)** por el apoyo económico que me brindó para la realización de esta tesis.

Finalmente, y no menos importante, agradezco a toda mi gente de **Pontihú** y **Tzijay** por darme la oportunidad de llevar a cabo este trabajo, por contarme sus inquietudes, compartirme sus experiencias y exigirme un compromiso real con esta tesis. Ahora sí puedo decir que valió la pena haberme desprendido de ustedes por este periodo de formación personal y profesional; era necesario. De antemano saben que siempre tengo presente mis raíces, mi cultura y cada uno de los conocimientos que de ustedes aprendí; eso siempre, vaya a donde vaya. Hoy les ofrezco este trabajo como muestra de ese compromiso que adquirí con ustedes el día que tuve que dejarlos para cumplir esta meta. Ya cumplí, ya les cumplí a ustedes, ahora lo que sigue...aquí no termina esto, apenas empieza.

**Anais Rojo**

Yo no conozco dicha más alta que la alegría de reconocerse en los demás. Quizás ésa es, para mí, la única inmortalidad digna de fe. Reconocerse en los demás, reconocerse en mi patria y en mi tiempo, y también reconocerse en mujeres y hombres que son compatriotas míos, nacidos en otras tierras, y reconocerse en mujeres y hombres que son contemporáneos míos, vividos en otros tiempos. Los mapas del alma no tienen fronteras.

(Galeano, 2009)

Cuando nuestros orígenes se desdibujan y nuestras huellas empiezan a borrarse, entonces hay que ir tras ellas, no dejar que se oculten, pues si el pasado se olvida, entonces habremos perdido nuestra verdadera identidad.

Dedicada a todos aquellos, que con su nobleza, dignidad y respeto, me permitieron adentrarme aún más en sus vidas; conocer sus inquietudes, sus reclamos, sus anhelos.

Para ustedes va la otra mitad de este esfuerzo.

**Anais Rojo**

# CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO:</b>	
<b>CULTURA, IDENTIDAD Y COMUNIDAD</b>	<b>15</b>
<b>1.1 La cultura: una noción compleja</b>	<b>16</b>
1.1.1 El cambio cultural	17
<b>1.2 La identidad</b>	<b>20</b>
1.2.1 Teoría de la Identidad Social	23
<b>1.3 Identidades y cultura comunitarias</b>	<b>25</b>
1.3.1 Aproximaciones al concepto de comunidad	25
1.3.2 La vida en comunidad	26
<b>1.4 Elementos de la vida comunal: Propuesta de investigación</b>	<b>28</b>
1.4.1 Etnicidad: memoria colectiva, fiesta y lengua	30
1.4.2 El territorio étnico: un espacio compartido	35
1.4.3 La organización y política comunal	39
1.4.4 La actividad económico-productiva en el contexto de la comunidad	41
<b>CAPÍTULO 2. MARCO HISTÓRICO:</b>	
<b>LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN MÉXICO Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO</b>	<b>44</b>
<b>2.1 Origen histórico de la comunidad</b>	<b>45</b>
<b>2.2 El Estado Mexicano y su relación con los pueblos indígenas</b>	<b>49</b>
2.2.1 El Estado posrevolucionario y los pueblos indios: La Constitución de 1917	52
2.2.2 El indigenismo como política pública	54
2.2.3 México y el reconocimiento de su diversidad étnica y cultural	60
<b>2.3 El pueblo otomí del Valle del Mezquital</b>	<b>64</b>

2.3.1 Historia, clasificación y estadísticas de hablantes	65
2.3.2 Políticas públicas hacia los otomíes del Valle del Mezquital	67
<b>CAPÍTULO III. MARCO METODOLÓGICO</b>	
<b>METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN</b>	<b>72</b>
<b>3.1 Introducción al trabajo etnográfico</b>	<b>73</b>
3.1.2 Investigación-acción en la intervención de la práctica comunitaria	74
<b>3.2 Diseño de estrategia metodológica</b>	<b>76</b>
3.2.1 Definición de las técnicas e instrumentos de investigación	81
3.2.2 El trabajo de campo	82
3.2.3 Clasificación y sistematización de la información de campo	82
<b>3.3 Mi experiencia en la investigación de campo: Un reto personal y profesional</b>	<b>84</b>
<b>CAPÍTULO IV. ESTUDIO ETNOGRAFÍCO:</b>	<b>88</b>
<b>CULTURA E IDENTIDAD COMUNITARIA EN PONTIHÚ</b>	
<b>4.1 Recorrido por el estado de hidalgo</b>	<b>89</b>
4.1.1 El Estado de Hidalgo y su historia	91
4.1.2 Sus regiones geográficas: Sierra Gorda y Valle del Mezquital	92
<b>4.2 Acerca del municipio de Zimapán</b>	<b>94</b>
<b>4.3 Pontihú: La comunidad</b>	<b>96</b>
<b>4.3.1 Datos generales</b>	<b>97</b>
<b>4.3.2 Panorama histórico de la comunidad</b>	<b>98</b>
4.3.2.1 Conformación del ejido de Tzijay y relación histórica con Pontihú	103
<b>4.3.3 La educación en la comunidad a través de los años</b>	<b>102</b>
<b>4.3.4 Lengua otomí: una herencia que se pierde</b>	<b>105</b>
<b>4.3.5 Costumbres y tradiciones</b>	<b>108</b>
4.3.5.1 La fiesta del “Niño Dios”: Un acercamiento a la	108

festividad religiosa más importante en la comunidad.	
4.3.5.2 Historia de otras festividades en la comunidad	114
4.3.5.3 La religión en la tradición comunitaria	116
4.3.5.4 Medicina tradicional en la comunidad	117
4.3.5.5 Música, danza y gastronomía como elementos de tradición en Pontihú.	119
<b>4.3.6 Servicios públicos</b>	<b>120</b>
<b>4.3.7 Organización comunal y vida política</b>	<b>123</b>
4.3.7.1 Vida política en la comunidad	125
4.3.7.3 Políticas públicas del Estado en Pontihú	125
<b>4.3.8 Actividad económica y productiva en la comunidad</b>	<b>128</b>
4.3.8.1 El fenómeno migratorio en la comunidad	133

## **CAPÍTULO V.**

<b>ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS</b>	<b>135</b>
<b>4.1 Categoría étnica</b>	<b>136</b>
4.1.1 Indicador: Memoria colectiva	136
4.1.2 Indicador: Relación histórica Pontihú–Tz'ijay	138
4.1.3 Indicador: Relaciones de parentesco	139
4.1.4 Indicador: La lengua, un factor de distinción	142
4.1.5. Indicador. La fiesta religiosa: motivo de unión y convivencia	146
<b>4.2 Categoría territorio</b>	<b>148</b>
4.2.1 Indicador: Valoración simbólica del territorio	148
4.2.1.1 La Presa Hidroeléctrica Zimapán	149
4.2.2 Indicador: Vinculación entre el territorio y los terrenos familiares.	151
4.2.3 Indicador: Espacios no compartidos	153
<b>4.3 Categoría político-organizacional</b>	<b>154</b>
4.3.1 Indicador: La asamblea comunal	154
4.3.2 Indicador: La comunidad y su relación con el estado a través de políticas públicas.	156
4.3.3 Indicador: Los habitantes de Pontihú y los partidos	159

políticos	160
<b>4.4 Categoría económica-productiva</b>	<b>161</b>
4.4.1 Indicador actividades económicas y productivas en Pontihú	162
4.4.2 El fenómeno migratorio en Pontihú	167
<b>4.5 Análisis de las categorías desde la perspectiva comunicacional</b>	<b>170</b>
4.5.1 La comunicación como un campo y sujeto de estudio	170
4.5.2 La identidad en Pontihú desde las teorías de la comunicación.	172
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>181</b>
<b>ANEXOS</b>	
Anexo 1: Técnicas de investigación	189
Anexo 2: Clasificación de trabajo de campo/ Tabla de códigos	191
Anexo 3: Calendario Estacional Pontihú	194
Anexo 4: Programas Federales Pontihú 2011	195
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>215</b>

---

# INTRODUCCIÓN

---

La presente investigación consiste en un análisis del proceso de construcción identitaria en una comunidad otomí del Estado de Hidalgo, de nombre Pontihú. El propósito central radica en reconocer los elementos más significativos de la identidad cultural que se han ido cambiando-modificando en los habitantes de este lugar a través del tiempo, para luego entender cómo han construido su identidad actual y con ello reconocer sus opciones a futuro como comunidad.

La comunidad como unidad de análisis, es estudiada como un sujeto colectivo que tiene un proyecto propio que emana de sus necesidades e identidad (y a su vez las construyen). Por esta razón, me resulta importante estudiar ¿cómo construyen su identidad quienes integran dicha comunidad?, para así entender las alternativas de vida que como comunidad pueden llegar a alcanzar en un contexto de globalización donde los proyectos comunitarios pareciera que no tienen razón de ser. Entonces, algunas de las preguntas que motivan esta tesis son: ¿por qué persiste en el tiempo una comunidad rural e indígena como Pontihú a pesar de los procesos de cambio cultural que se presentan? Incluso hoy en día sigue construyendo y reconstruyendo su identidad como grupo mediante un espacio y un modo de vida común, pese a que el contexto actual no facilita para nada la vida en comunidad como opción de futuro.

Originalmente mi objetivo era analizar específicamente un elemento que contribuye a la formación identitaria de la comunidad: la educación indígena. Sin embargo, a medida en que fui adentrándome en el tema, identifiqué que éste no era el único elemento que determinaba su construcción identitaria. Por ello amplié mis categorías de análisis para tocar otros aspectos que integran directamente la cultura de esta comunidad a través de su historia.

En la licenciatura de Comunicación y Cultura de la UACM, existe la posibilidad de investigar temas que van más allá del análisis de los medios o del uso de enfoques teóricos y metodológicos de las ciencias sociales más cualitativos e interpretativos. El carácter interdisciplinario de esta licenciatura, nos da la posibilidad

de cruzar los límites tradicionales entre varias disciplinas académicas y con ello dar paso al estudio de temáticas como esta, donde el estudio de las manifestaciones socioculturales cobra sentido y se espera que como profesionales de la comunicación podamos actuar, primero en la interpretación de la realidad social y después en la generación de estrategias de mediación que contribuyan a un mejor conocimiento y comprensión de los sujetos sociales.

Así es como en esta investigación me incliné por abordar el estudio de la identidad comunitaria principalmente desde una perspectiva culturalista, pero sin dejar de lado el aspecto comunicacional, el cual está presente en todos los niveles, pero cobra mayor sentido en la interpretación y la subjetividad. Con este trabajo no busco directamente explicar las causas del proceso de construcción cultural de la comunidad de Pontihú, porque no parto de supuestos causales, hipotéticos o deductivos, más bien intento constatar a partir de un contexto general e histórico, los elementos que determinan el modo de vida comunal y la evolución que éstos han tenido a lo largo de la historia de la comunidad.

Este tema de investigación involucra aspectos de la identidad de una comunidad otomí, cuya historia ha estado atravesada por diferentes cambios y procesos culturales. Considero una tesis pertinente para esta licenciatura (Comunicación y Cultura), ya que si bien emplea un enfoque teórico y metodológico culturalista, debemos señalar que la cultura no se sustenta por sí misma, sino que se construye en procesos comunicativos interpersonales entre sujetos y en contextos socio-históricos concretos. Es importante aclarar que aún cuando este trabajo de investigación analiza aspectos culturales y etnográficos, no corresponde a una tesis de sociología, antropología o lingüística, aunque en su carácter transdisciplinario, sí se apoya en teorías derivadas de estas disciplinas.

Hablar de Pontihú como la comunidad que representa el objeto de estudio sobre el que gira esta investigación, implica ubicar en primera instancia a esta comunidad rural e indígena en su contexto geográfico. Pontihú es una comunidad de 121 habitantes, perteneciente al municipio de Zimapán en el estado de Hidalgo. Forma parte de un ejido de nombre Tzijay, con el que ha tenido una estrecha relación a lo largo de su historia, razón por la cual, a lo largo de esta tesis, se establecen relaciones entre ambas localidades. Estas dos comunidades no sólo comparten un territorio geográfico en común, también una identidad, una memoria

y algunas prácticas socioculturales, aunque no por ello son iguales, pues también con el paso del tiempo han establecido ciertas diferencias y confrontaciones en torno a su identidad, las cuales han permitido la definición propia de ambas como comunidad.

Es importante destacar la dificultad de analizar una comunidad con la que tengo vínculos personales y afectivos, ya que soy originaria de Tzizay, la comunidad vecina a Pontihú. Consciente del reto que implicaba realizar un trabajo de estas características, donde soy sujeto y objeto a la vez, donde puedo estar dentro y fuera del proceso de investigación, adquirí el compromiso de realizar esta tesis, pues representaba la oportunidad para encontrarme con el pasado y cuestionarme sobre mi propia identidad. El estar otra vez en contacto con la gente de la comunidad donde nací, crecí, me formé, etc., y regresar después de algunos años de haber emigrado a la ciudad, con otra visión y otro contexto que la propia formación universitaria me dio, fue un reto que representó para mí un “arma de dos filos”.

Por un lado tenía la ventaja de conocer el campo de estudio y tener una relación directa y afectiva con algunos los actores involucrados, lo cual facilitaba el trabajo de campo, pero eso al mismo tiempo comprometía mi visión de las cosas, pues al estar “dentro” corría el riesgo de enjuiciar o estereotipar un tema antes de estudiarlo. El nuevo contexto que había adquirido al vivir en la ciudad, me había dado las pautas para empezar a articular esos dos grandes papeles: el de investigadora y el de sujeto, entonces había que encontrar y aprovechar las ventajas que cada papel representaba, de lo contrario podría perderme en el camino.

Mi papel de investigadora tenía una dificultad diferente a la que podría enfrentarse cualquier investigador: ¿Cómo meterse en la vida de los “otros” para introducirla en tus análisis teóricos cuando esos “otros” no son más que los “tuyos”? Fue a partir de la *Teoría de la estructuración* que plantea Anthony Giddens (1987), como pude entender lo que él llama la “doble hermenéutica”, donde se vincula el lenguaje ordinario de los actores analizados y la terminología inventada por los científicos sociales. Entonces empecé a relacionar los elementos sobre los cuales cada individuo común orienta su conducta social, con las teorizaciones producidas desde las ciencias sociales. Era cuestión de valorar y recuperar las voces de la gente desde lo *emic*, y con esta estructura de investigación, hacer una reinterpretación desde lo *etic*.

La estructura y el contenido de esta tesis se articulan en cinco capítulos. El Capítulo I corresponde al marco teórico, el cual busca explicar a través de las aportaciones que han hecho algunos autores, tres de los conceptos principales que se analizan a lo largo de esta investigación: cultura, identidad y comunidad, además de establecer una relación entre ellos. También cumple una función metodológica, ya que explica parte del marco metodológico que se utilizó para la definición de las técnicas e instrumentos a utilizar en la investigación de campo. También describo a grandes rasgos mi propuesta de investigación, la cual consistió en la construcción de cuatro grandes categorías de análisis que determinan la construcción identitaria en Pontihú: étnica, territorial, política-organizacional y económica productiva.

El Capítulo II tiene un carácter histórico; a través de él busco mostrar (de manera muy general) la historia de la evolución de la institución llamada “comunidad rural (indígena)” en México. Para ello es necesario regresar al pasado y remontarnos a sus orígenes, desde el nacimiento de la agricultura, para ir haciendo después la historia de su evolución, en la época prehispánica, pasando por la conquista, los movimientos insurgentes, el surgimiento del Estado-nación hasta llegar al análisis de las políticas emanadas del Estado posrevolucionario hacia estas comunidades, con el indigenismo como la gran política hacia los indios en el siglo XX. Aunque el discurso político no es precisamente mi objeto de análisis, es importante conocer cómo el estado-nación ha ido generando un discurso y unas políticas públicas que han influido de manera determinante en la identidad que han ido construyendo las comunidades a través de la historia. La imagen que ha ido construyendo el estado sobre las comunidades y los pueblos indios, y las políticas públicas de atención y promoción han ido proponiendo las vías de desarrollo para estas comunidades y negando otras vías diferentes o alternas.

Por último presento un panorama general del pueblo otomí del Valle del Mezquital describiendo parte de su historia y las características de sus comunidades. El Capítulo tiene su razón de ser, en tratar de situarnos en el contexto de nuestra comunidad de análisis, la cual es originalmente otomí aunque ha perdido muchos rasgos identitarios característicos de este pueblo originario.

En el Capítulo III describo a detalle la estrategia metodológica diseñada para el trabajo de campo que sustenta esta tesis, desde su planteamiento, diseño, ejecución y sistematización de los datos obtenidos.

Una vez articulada la teoría, la historia y la metodología, construí un capítulo de carácter etnográfico, en el cual pasamos de las consideraciones generales sobre cultura, a la descripción y el análisis de la identidad compartida en la comunidad de Pontihú. Se proponen dos objetivos principales en este capítulo: desarrollar una descripción que contribuya a demostrar los diferentes métodos y teorías en torno a la idea de cultura y su relación con la identidad. En segundo lugar, se busca que el análisis de este estudio etnográfico contribuya a un conocimiento sustantivo de la comunidad de Pontihú: datos estadísticos y geográficos, historia, memoria colectiva, costumbres y tradiciones, actividades productivas y económicas, servicios, personajes, etc., para su posterior análisis.

En el Capítulo V, el del análisis de resultados de trabajo de campo, busqué integrar los planteamientos teóricos del Capítulo I sobre identidad, comunidad y cultura; el recorrido histórico sobre el origen de las comunidades y su posterior relación con el Estado a partir de políticas públicas del Capítulo II; la metodología de trabajo diseñada para la indagación y recolección de datos sobre el tema del Capítulo III; y el estudio etnográfico de la comunidad de Pontihú presentado en el Capítulo IV. Adicionalmente integré un apartado con las categorías de análisis vistas desde una perspectiva comunicacional, la cual involucra algunos elementos que conforman la identidad comunicaría explicados a partir de algunas de las teorías de la comunicación, así como de diferentes enfoques.

El trabajo que a continuación presento busca contribuir a un verdadero debate en torno a las alternativas de vida que las comunidades rurales (indígenas y no indígenas) pueden tener en nuestros días, en un contexto en el que cada día desaparecen más pueblos y culturas.

---

# CAPÍTULO I

## MARCO TEÓRICO

### CULTURA, IDENTIDAD Y COMUNIDAD

---

**E**l objetivo de esta investigación se centra en el análisis del modo de vida de una comunidad en el Estado de Hidalgo. La comunidad como unidad de análisis, es estudiada como un sujeto colectivo que tiene un proyecto propio que emana de sus necesidades y de la identidad que comparten. Por esta razón resulta importante estudiarla a partir de quienes integran dicha comunidad, para conocer cómo ellos la construyen y reconstruyen en el contexto actual de globalización. De esta manera podemos entender más claramente que tipo de alternativas de vida pueden lograr como comunidad en el futuro.

Encontramos en Pontihú a una comunidad otomí ligada a una historia que se cuenta entre los más viejos a partir de la época revolucionaria, donde existió una hacienda de españoles que explotaban minas de la región y que fueron desterrados tras el triunfo del movimiento de Revolución. Más tarde, durante en el sexenio cardenista, este lugar se convirtió en un ejido bajo el nombre de Tzijay, el cual se conformó de varias manzanas, una de ellas, Pontihú. Varios acontecimientos suscitados en los años siguientes, en los que destacan algunas políticas públicas aplicadas en la comunidad, vinieron a determinar una cierta separación simbólica de Pontihú con respecto a Tzijay, la cual va más allá del territorio compartido y repercute actualmente en su identidad colectiva y en sus proyectos de vida a futuro.

El presente capítulo tiene dos funciones: primero es de carácter teórico, pues busca explicar a través de las aportaciones que han hecho algunos autores, tres de los conceptos principales que se analizan a lo largo de esta investigación: cultura, identidad y comunidad, además de establecer una -

relación entre ellos. También cumple una función metodológica, ya que explica el marco metodológico que rige este trabajo, es decir se explica la propuesta de investigación que descansa en la construcción de cuatro categorías de análisis para la identidad de Pontihú.

En primer lugar reviso las aproximaciones al concepto de cultura desde la visión simbólica de autores como Clifford Geertz y Gilberto Giménez, siguiendo con la idea de *cambio cultural*, planteada M. Bassand y complementada por Giménez. Posteriormente, presento las definiciones que este último autor hace acerca de la identidad, hasta llegar al análisis del concepto de comunidad y sus características, destacando la propuesta de Juan José Rendón acerca de lo que él llama “comunalidad”.

Finalmente, describo mi propuesta de investigación, la cual se divide en cuatro grandes categorías de análisis: étnica, territorial, política-organizacional y económica productiva. Además se detalla la estrategia metodológica de investigación sobre la cual se realizó el trabajo de esta tesis.

## 1.1 LA CULTURA: UNA NOCIÓN COMPLEJA

Al ser la construcción cultural el eje más importante en esta investigación, empezaré por definir el concepto de *cultura*, el cual ha sido definido por varios autores de diferentes disciplinas. Aquí retomo la visión de Clifford Geertz, uno de los principales teóricos (desde la antropología) que han abordado el tema:

[...] creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz, 1992:20).

La tesis anterior sirve como punto de partida para abordar el proceso de construcción cultural desde la visión simbólica de la cultura; desde la interpretación de las significaciones que los habitantes de la comunidad de Pontihú le dan a las prácticas, expresiones, artefactos, acciones y acontecimientos culturales que les rodean y que ellos mismos han creado, integrado, modificado, reconstruido o eliminado a través del tiempo del tiempo.

Para efectos del contexto latinoamericano, retomo la propuesta que hace Gilberto Giménez en torno a la cultura como proceso simbólico, la cual retoma de autores como Geertz. En este sentido Giménez plantea que:

[...] la cultura tendría que concebirse entonces, al menos en primera instancia, como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad. O más precisamente, como la organización social del sentido, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias (2005: 67-68).

Como parte de esta concepción simbólica de la cultura, podemos entender que los sujetos se insertan en ella desde que nacen e interactúan con su contexto familiar inmediato y en su entorno social más amplio.

Para Gilberto Giménez, la cultura está conformada por dos dimensiones: la objetiva y la subjetiva o interiorizada. La primera, queda representada en los objetos y bienes materiales que un sistema social considera como propios, por ejemplo: el territorio, los espacios y edificios públicos. La segunda dimensión tiene que ver con la identidad, siendo ésta “el lado subjetivo de la cultura”.

### **1.1.1 El cambio cultural**

El proceso de cambio cultural que se analiza a lo largo de este trabajo, ubica en primer término a la comunidad de Pontihú, en segundo, sólo como un referente de confrontación, a la comunidad de Tzijay, con quien ha compartido un mismo territorio a lo largo de su historia (son un solo ejido), además de un proyecto de vida común.

Michel Bassand (1992) señala que todo cambio social altera la cultura. Este cambio puede ser positivo o negativo según sea el contexto donde se desarrolla. En cualquier proceso de cambio es importante considerar el planteamiento que hace Gilberto Giménez acerca de la dinámica cultural. Si concebimos a la cultura desde su concepción simbólica, el cambio cultural de la comunidad de Pontihú se manifiesta en forma de movimientos de significados, desde el campo religioso, la organización de las autoridades locales, las

costumbres y tradiciones que se han ido perdiendo a través del tiempo, el proceso de castellanización y con ello la desvalorización de la lengua otomí.

Entonces habremos de reconocer las siguientes posibilidades de cambio en la comunidad que funge como nuestro objeto de estudio, las cuales han sido definidas por Giménez (2005: 113-114):

- a) **Cambio por cesación:** cuando uno a varios signos que simbolizan el repertorio cultural de un grupo, desaparecen con el tiempo.
- b) **Cambio por reavivamiento:** cuando los signos desaparecidos vuelven a ser activados después de un lapso de tiempo más o menos considerable.
- c) **Cambio por innovación:** se generan nuevos signos que vienen a enriquecer el repertorio inicial.
- d) **Cambio por reinterpretación:** se atribuyen nuevos significados a los antiguos significantes.
- e) **Cambio por transformación:** se alteran los significantes sin variar los significados.
- f) **Cambio por adición de connotaciones o estratificación de significados:** se superpone una pluralidad de nuevos significados al significado base que se mantiene.
- g) **Cambio por asimilación:** se incorpora al propio repertorio un signo conservando su significado original.
- h) **Cambio por apropiación:** se incorpora al propio repertorio un signo procedente de otro repertorio, pero cambiando substancialmente su significado.
- i) **Cambio por hibridación:** se recombinan signos de diferentes repertorios.

Este último cambio referente a la *hibridación*, es planteado por Néstor García Canclini en *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1989: 8), para referirse a "los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existen en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas".

Para Canclini los cambios mediante la hibridación pueden ocurrir de modo planeado, o derivarse de hechos como: la migración, el intercambio económico, religioso, político, etc. Lo importante es reconocer que regularmente estos cambios surgen desde la creatividad ya sea individual o colectiva. Por ello esta tesis parte de la idea de que no existen identidades únicas y originarias como las que se manejan a partir el discurso oficial emitido por las instancias del Estado. No es que los pueblos indígenas se diferencien sólo por su lengua o por su forma de vestir; no basta con que se les clasifique como mayas, zoques, otomíes o nahuas; es necesario un estudio profundo que dé cuenta de los elementos identitarios de cada grupo, pero desde adentro, desde la propia voz de los actores y desde el propio repertorio de significados y sentidos.

El concepto de *hibridación* hace énfasis en clausurar toda pretensión de establecer identidades puras o auténticas, además de evidenciar el riesgo de delimitar identidades locales opuestas radicalmente a la sociedad nacional en su conjunto (García, 1989: 8).

Se han descrito algunos tipos de producción y desplazamiento de significados que participan en el proceso de los cambios culturales. Para entender este proceso vamos a incorporar a otro autor que ha estudiado el cambio cultural en las comunidades indígenas en México: Guillermo Bonfil Batalla, quien señala que los cambios culturales están atravesados por relaciones de poder y subordinación, generando con ello además de un cambio, un control cultural, definido por el autor como:

[...] la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define el control cultural, es también una capacidad social, lo cual implica que, aunque las decisiones las tomen los individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de las formas de control sobre ellas (Bonfil, 1983: 79).

Este planteamiento teórico servirá para analizar las relaciones de poder en esto de la construcción identitaria, y en concreto en observar la intervención del Estado a través de sus políticas públicas en la comunidad, en los procesos de construcción y cambio cultural que se han dado en los últimos años. Teniendo en cuenta que todo proyecto de carácter social requiere de ciertos elementos

culturales para ser llevado a la práctica, podemos considerar que existe una relación entre el grupo social y los elementos culturales; además de que al introducirse en la dimensión política, el control y el poder se convierten en elementos centrales. Bonfil explica esta relación mediante el siguiente esquema.

ELEMENTOS CULTURALES	DECISIONES	
	PROPIAS	AJENAS
PROPIOS	Cultura autónoma	Cultura enajenada
AJENOS	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Tomado de: Bonfil, Guillermo (1983). *Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema de control cultural*, Pág. 80.

## 1.2 LA IDENTIDAD

Referirnos a la cultura como el conjunto de hechos simbólicos que están presentes en toda sociedad, implica hablar de la identidad de los sujetos que conforman a ese grupo social. Como apunta Gilberto Giménez (2002) en *Paradigmas de identidad*, la identidad es entendida como el lado subjetivo de la cultura; el autor define este concepto como:

El conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores y símbolos) a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación y en un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.

Esta definición destaca tres rangos de la identidad: la identidad requiere de la reelaboración subjetiva de los elementos culturales existentes; la identidad se construye en una situación relacional entre actores sociales; la identidad es una construcción social que se realiza en el interior de los marcos sociales (Chihu Amparán, Coord., 2002: 13).

La identidad es una construcción que se genera al interior de los marcos sociales mediante la participación de los actores, es decir de los miembros del grupo que comparten características en común, las cuales producen significados que son reconocidos por otros grupos mediante un proceso de interacción social. La identidad constituye una serie de construcciones

emotivas, intuitivas de cosmovisión y contextualización del mundo, lo cual otorga a los individuos una idea de pertenencia a un grupo social particular.

Existe toda una corriente antropológica encabezada por Frederik Barth (1976), que estudia las diferenciaciones identitarias de los grupos étnicos. Los autores de esta corriente señalan que éstas se construyen a partir de las semejanzas y las diferencias internas, pero también con la construcción de fronteras identitarias. Para Barth:

Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos son tomados en cuenta, no de la suma de diferencia “objetivas”, sino solamente de aquellas que los actores mismos consideran significativas (Barth, 1976:15).

Nuestro autor presenta a la identidad en el plano de la construcción social que pertenece al orden de las representaciones sociales, y no como un dato objetivo. Entonces esta construcción no se da de manera arbitraria sino dentro de los marcos sociales, es decir, en un sistema de relaciones donde se compara un grupo con otro. Así, en la medida en que los actores utilizan las necesidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en ese sentido de organización.

Esta corriente teórica es útil para analizar el proceso de diferenciación cultural de Pontihú con respecto a Tzijay, de quien dependió por muchos años económica, política y culturalmente, más allá de compartir un territorio geográfico. Como explicaba al inicio de este capítulo, a consecuencia de algunas políticas públicas aplicadas a Pontihú en la década de los 80, se dio una cierta separación simbólica entre estas dos manzanas, las cuales forman parte de un mismo ejido, que se formó en el periodo cardenista. Por ello busco reconocer si se trata de la existencia de diferencias culturales consistentes, o bien, son “fronteras” provocadas estratégicamente a través de la interacción entre estos grupos.

Aquí vamos a seguir con la propuesta de Gilberto Giménez al situar la problemática de la identidad y su relación con la cultura. Para el autor “la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura y se constituye en virtud de un juego dialéctico en el que permean ente entre autoafirmación en y por la

diferencia (Giménez, 2005: 11).” Porque no basta con la autopercepción de un sujeto en relación a otros sujetos. Se requiere del reconocimiento y la aprobación de esos sujetos, lo cual en muchas ocasiones genera relaciones desiguales y contradicciones. Entonces, la identidad colectiva de Pontihú cambia a partir de la confrontación con otras identidades, como es el caso de Tzijay.

Otra de postura más o menos antagónica a las fronteras identitarias que plantea Barth y que coincide más con la posición de Giménez en torno a la relación entre identidad y cultura, tiene que ver con la planteada por José Alejos García en *Identidad y alteridad en Bajtín*. El autor considera que la identidad debe ser vista desde sus múltiples contextos de sentido y no por separado. Entonces, la alteridad que enfrentan los procesos identitarios no se dan en la singularidad. De allí se plantea la necesidad de repensar la identidad como un fenómeno social, resultado de las relaciones del ser consigo mismo y con otros. De manera que ese “otro” tiene una función primordial en la construcción identitaria, porque no sólo se reduce a la oposición y al contraste, con el ser, pero sí le ayuda a constituirse. “El problema de la identidad no puede entenderse a cabalidad sin el reconocimiento pleno de la alteridad como un factor constitutivo” (Alejos-García, 2006: 48).

La cultura desde la visión de Guillermo Bonfil, comprende los objetos y bienes materiales que un pueblo considera suyos. En el caso Pontihú, como en todos, la cultura de sus habitantes está estrechamente ligada a su identidad. Entonces, la cultura queda representada en objetos y bienes materiales mediante: la pertenencia a un territorio y a un espacio al cual se le atribuye un valor; los espacios de producción y de carácter ceremonial como: la casa ejidal, la ex hacienda, la escuela, las parcelas, etc.; los sitios sagrados, las imágenes religiosas; los instrumentos de trabajo como el arado, el azadón y la pala (en el caso de la agricultura), el anzuelo y la red (en el caso de la pesca), etc.

### 1.2.1 La teoría de la identidad social

#### ¿Identidad colectiva o individual?

Entre los fundamentos de la *Teoría de la identidad social* (TIS) desarrollada por Henri Tajfel y John Turner (1979), destaca el hecho de que la identidad individual se deriva de los procesos iniciales de socialización que tiene el individuo con su contexto inmediato, que puede ser el familiar. Los autores distinguen que las identidades primarias suelen ser más resistentes al cambio. Por ejemplo, está el caso de algunos niños de la comunidad de Pontihú que desde pequeños fueron instruidos en el uso de la lengua otomí al interior de sus hogares, pero no fuera de ellos, por lo que utilizan la lengua sólo en su contexto familiar y no en la interacción a nivel público con el resto de sus vecinos.

La identidad secundaria tiene que ver con la adquisición del conocimiento de manera directa o indirecta por parte del sujeto, mediante la división social del trabajo; entonces es necesaria una asimilación de los comportamientos rutinarios. Es aquí cuando el individuo se siente parte de un grupo, donde todos comparten elementos comunes, de manera que se vuelve colectivo. Por ejemplo, en la escuela, durante una asamblea comunitaria, en el trabajo productivo, etc.

Luego de esta diferenciación, el concepto de identidad colectiva es el que más se ajusta al desarrollo de los objetivos de esta investigación. Sobre todo si consideramos a “los grupos colectivos son un agregado de identidades individuales cuya relación con el resto de un grupo se basa en el sentido de pertenencia a una colectividad mediante la asunción de un rol determinado dentro del grupo” (Merton, 1965: 249). Gilberto Giménez (2005) añade que aún cuando un grupo comparte el complejo simbólico cultural, no necesariamente lo hace en su totalidad, es decir, puede compartir sólo algunos elementos y representaciones sociales y aún así sentirse parte de un colectivo.

Otros autores hablan de que toda identidad colectiva está conformada por un núcleo duro, compuesto por elementos arraigados más profundamente en los individuos que comparten esa identidad, y un núcleo más blando, que son elementos que pueden cambiar más fácilmente con el tiempo o en la

negociación con otros individuos que tienen otras identidades. Este fenómeno se puede ver claramente en la comunidad de esta investigación.

La *Teoría de la Identidad Social* (Tajfel y Turner, 1979) plantea tres ideas centrales que resultan de interés para entender el proceso que ha seguido la construcción de la identidad colectiva de la comunidad de Pontihú:

1. La primera idea tiene que ver con la **categorización** que hacen las personas, no sólo de las cosas sino también de los propios individuos para poder entender el contexto social en el que se hallan inmersos. Las categorías pueden ir desde el sexo, el color, la edad, el estado civil, el color de piel, etc., de manera que uno mismo pueda reconocerse como parte de una categoría a través de sus características físicas, emocionales, psicológicas, entre otras.
2. La **identificación** es otra idea central planteada desde esta teoría. Analiza la capacidad que tienen los individuos de sentirse identificados con un grupo con quién comparte elementos en común.
3. La **comparación** nos permite reafirmar nuestra propia identidad, en el sentido en que la confrontación con sujetos diferentes a nosotros nos permiten medir cuáles son nuestras verdaderas características y en qué pueden ser similares o diferentes a las de “otros”.

Desde una perspectiva más general, Turner (1987) afirma que quienes conforman un grupo se comparan con otro para poder definirse, primero como un colectivo y después a sí mismos. De aquí surgen dos ideas que se derivan de la comparación social: una positiva y otra negativa. La comparación positiva se refiere a la motivación que los miembros de un grupo sienten al compararse con otro y sentirse superiores. La negativa tiene que ver con la distinción que hacen los grupos en relación con otros, al minimizar las diferencias entre ellos para poder visualizar de manera favorable a su propio grupo.

A partir de la tesis planteada por Turner, podemos analizar la comparación social entre la comunidad de Pontihú y de Tzijay, en la medida en que existen algunos elementos de confrontación derivados de sus diferencias, los cuales influyen en la separación y el distanciamiento simbólico que se ha

hecho presente entre ellas a partir de la década de los 80. Más adelante, en el Capítulo V, se explican las causas de este distanciamiento.

### 1.3 IDENTIDADES Y CULTURA COMUNITARIAS

La cultura vista como un modo de vida, tiene manifestaciones que se relacionan con diferentes aspectos de la vida en sociedad. Ahora bien, entendamos que las sociedades como tal no han existido desde siempre, pues la base inicial de toda convivencia humana a través de la historia, ha sido la comunidad; desde la cual ha sido posible la construcción identitaria de sus integrantes.

#### 1.3.1 Aproximaciones al concepto de comunidad

Para entender el concepto de comunidad primero hay que definirlo, aunque existen diferentes acepciones al respecto, las cuales corresponden a diversos enfoques teóricos. El término comunidad es muy antiguo, proviene del latín *comunitas*, que se refiere a una comunidad no estructurada en la que existe igualdad social entre sus habitantes, además de un alto sentido de unidad espontánea. A partir de la importante distinción que hace Ferdinand Töennies (1979) entre comunidad y sociedad (*Gemeinschaft* y *Gesellschaft*), en las ciencias sociales modernas la comunidad como objeto de estudio ha sido relegada a una condición residual ajustada sólo a universos históricos cerrados y contrarios propios del casi exclusivo estudio de la antropología. Son las asociaciones racionales weberianas (el cual retoma el planteamiento de Töennies) las que construyen las instituciones modernas; la comunidad, si bien pervive, es vista como un elemento del pasado. Weber define el concepto de comunidad como:

[...] una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social —en el caso particular, por término medio o en el tipo puro— se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo (Weber, 1981: 33).

Por su parte, Zygmunt Bauman (2003), sitúa a la comunidad en el plano del entendimiento común de quienes la integran. El autor también retoma esta idea de Töennies, pero añade que dicho entendimiento no se refiere al consenso que alcanzan las personas con formas de pensar distintas y que es el resultado

de negociaciones y discusiones; más bien, sitúa al entendimiento comunitario en el plano de lo que se da en forma natural, no ha sido buscado ni construido y gracias a él es posible la unidad.

Si entendemos a la comunidad como un modo de relación social, basado en la idea de lealtad, solidaridad y reciprocidad de sus miembros, entonces resulta todavía más interesante entender ¿cómo se vive actualmente en una comunidad como Pontihú?, ¿cómo se organiza?, ¿qué significado tiene para sus habitantes ser parte de ella?, ¿qué implicaciones reales tiene la vida en comunidad más allá de los imaginarios sociales?, y así son muchas las interrogantes que intento responder en esta investigación.

### **1.3.2 La vida en comunidad**

Una vez que nos hemos aproximado al concepto de comunidad, ahora analicemos lo que implica el modo de vida comunal, el día a día, no sólo en la vida actual, sino en la historia de una comunidad. Para ello tomo como referente la propuesta teórica que hace Juan José Rendón, en el texto titulado: *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*, acerca de lo que llama “comunalidad”. Rendón plantea que “la comunidad india es el núcleo de población históricamente definido y que subsiste con base en la agricultura, además de organizarse y sobrevivir apoyándose en un modo de vida comunal” (Rendón, 2003: 5). El autor señala que son las relaciones de parentesco las que permiten la unidad comunitaria, además de considerar que la identidad de los miembros de una comunidad gira en torno a los símbolos culturales y al conocimiento de su propia historia y del territorio donde se asientan.

A través del tiempo cada comunidad ha enfrentado nuevos retos que le han sido impuestos por la sociedad cambiante en la que vivimos, estos cambios han afectado a sus integrantes, quienes han adquirido nuevas experiencias y han construido (o reconstruido) conocimientos y aprendizajes. De esta forma las comunidades han desarrollado valores, símbolos e ideologías que han permitido, por un lado, la satisfacción de sus necesidades, la unidad y el reconocimiento de su vida en comunidad; por otro lado, se ha contribuido a la desintegración paulatina o acelerada de las formas de vida originalmente propias de las comunidades.

Existen proyectos comunes a las necesidades de las comunidades actuales. Esta tesis busca precisamente entender si es posible alcanzar alternativas de vida comunitarias en la actualidad, más allá de las que ofrece el Estado a través de sus políticas. Pontihú es un claro ejemplo de una comunidad que ha construido y transformado su identidad colectiva con el paso del tiempo, a través de las relaciones de parentesco, símbolos y representaciones sociales y culturales compartidos.

Tengamos en cuenta que al hablar de Pontihú hablamos de una comunidad que, además de ser rural, es indígena, lo cual nos sitúa en un plano de análisis todavía más interesante pero a la vez complejo. Entonces tenemos la tarea de definir en primera instancia ¿qué es una comunidad indígena? De acuerdo con el artículo 2º constitucional se caracteriza de la siguiente manera:

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo a usos y costumbres (Constitución Mexicana- Versión electrónica, p. 2).

Rendón retoma algunos elementos que forman parte de la cultura de los pueblos indígenas: las actividades productivas, políticas, organizativas, ceremoniales, etc.; los cargos, roles y funciones; las normas, los valores, los modelos de conducta. Sin dejar de lado los saberes, conocimientos y creencias que se combinan con las historias, los mitos y los propios símbolos que se generan al interior de la propia comunidad y que, de alguna forma, vienen a complementar la explicación del pasado y la memoria colectiva de un pueblo.

Por su parte, otro de los autores que se ha enfocado en el estudio de las comunidades indígenas, su autonomía y sus modos de vida, es Adelfo Regino Montes<sup>1</sup>, indígena mixe oaxaqueño, quien también destaca algunos elementos que integran el modo de vida comunal, los cuales denomina: “Las bases de la comunalidad indígena”. Se trata de aquellos aspectos esenciales que por muchos años han dado sentido a la convivencia comunal. Parten en lo fundamental de los conocimientos y la cosmovisión que nos han heredado

---

<sup>1</sup> **Adelfo Regino González** fue asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y Secretario de Asuntos Indígenas de la administración estatal de Oaxaca, dejando el cargo en 2010. Es miembro del Congreso Nacional Indígena (CNI).

nuestros antepasados y que hoy día siguen siendo recreados muchos pueblos donde aún existe una identidad apegada a su tradición y a su historia.

Esta es la síntesis que el autor hace de dichos elementos que conforman la base de la comunalidad indígena:

- a) Tierra y territorio comunal
- b) Trabajo comunal
- c) Poder comunal (asamblea general)
- d) Fiesta comunal

Estos elementos, coinciden en cierta forma con los planteados por Juan José Rendón para referirse al modo de vida comunal, sólo que él los divide según su importancia en:

- a) **Fundamentales:** el territorio, el trabajo, el poder político, la fiesta y la asamblea.
- b) **Auxiliares de la vida comunal:** derecho indígena, educación indígena tradicional, lengua tradicional y cosmovisión.
- c) **Complementarios auxiliares de la vida individual y familiar:** Tecnologías, división del trabajo, intercambio igualitario de productos y servicios, parentesco, actividades ceremoniales, expresiones artísticas e intelectuales, juegos y entretenimiento (Rendón, 2003: 13-20).

#### **1.4 ELEMENTOS DE LA VIDA COMUNAL: PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN**

A partir de todos los planteamientos anteriores relacionados con la cultura, la identidad y la comunidad, construí una tipología ideal de los elementos más importantes que determinan la cultura y la identidad del modo de vida comunal en Pontihú, los cuales se convierten en las categorías de análisis de esta investigación. Si bien son parecidos a los planteados por J. Rendón, éstos fueron adaptados a las características específicas de la comunidad de análisis. Por ejemplo, mientras para Rendón las relaciones de parentesco no figuran como un elemento fundamental en el modo de vivir comunal, para Pontihú si lo son, pues es en los lazos sanguíneos donde recae la mayor parte de su historia, pasado común, ideología, y desde luego la construcción de su identidad.

De la misma forma ocurre con los elementos auxiliares de la vida individual y familiar que Rendón define (en los que figuran aspectos como la lengua tradicional y la cosmovisión), en Pontihú estos son elementos fundamentales y no auxiliares, pues esta comunidad no sería la misma sin su lengua indígena tradicional y sin su cosmovisión.

Una vez definidos los elementos fundamentales que rigen el modo de vida en Pontihú y que determinan su cultura, delimité cuatro categorías de análisis para estudiar estos elementos, los cuales definí como aspectos: étnico, territorial, político-organizacional y económico productivo.

- a) **Aspecto étnico:** está definido por las redes familiares; la lengua como elemento diferenciador con respecto a otras comunidades; el pasado común recuperado a través de la memoria colectiva; la religión católica como base fundamental de la generación de conductas morales; la fiesta como ritualidad y como un elemento para refrendar la identidad comunitaria y la educación familiar como un medio por el cual se capacita, instruye y acerca a las personas, desde su nacimiento hasta su muerte, en la vida comunal que les rodea.
- b) **Aspecto territorial:** es la base de toda comunidad, pues representa el espacio, no sólo geográfico, sino simbólico, donde se establece, vive, siente, piensa y cree la comunidad. Aquí hay también elementos que conforman la organización comunal del territorio, la lengua, el entorno etnográfico, la religión y todos aquellos significados y valores que la gente asigna a los edificios, espacios ceremoniales y representativos, etc. Además de considerar el uso productivo del espacio y su distribución.
- c) **Aspecto político-organizacional:** se considera a la “asamblea” como base de la organización comunal, ya que permite a los individuos establecer consensos en beneficio de la propia comunidad; desde la organización del trabajo a través de “faenas”, la elección de las autoridades (sistema de cargos), la presencia de poderes políticos, las normas, sanciones, derechos y obligaciones de los ciudadanos, entre otras cosas.

**d) Aspecto económico-productivo:** aquí conjugo dos de los elementos que Rendón plantea por separado: la milpa y el trabajo comunal. La milpa, representada a través de la agricultura en Pontihú, la cual sirvió por muchos años como la base económica y productiva de sus habitantes, aunque actualmente ya no se practique, ni con las mismas técnicas, ni con el mismo ritmo.

A continuación detallo cada una de estos aspectos, partiendo de la teoría para delimitar qué es lo que voy a analizar de cada caso y por qué. Aclaro que en el análisis de cada categoría se toman en cuenta las dos dimensiones de la cultura planteadas por Gilberto Giménez al principio de este capítulo: objetiva, representada en los objetos y bienes materiales que el sistema social considera como propios y subjetiva, que tiene que ver con la identidad.

#### **1.4.1 Etnicidad: memoria, fiesta y lengua**

Uno de los autores que sin duda alguna ha contribuido al análisis del concepto de etnicidad, es Fredrik Barth, quien a su vez ha sido el punto de partida para muchos estudiosos contemporáneos que ya no consideran a los grupos étnicos como unidades definidas únicamente por una lista interminable de rasgos culturales que se pueden observar, más bien apunta a que es posible definirlos como entidades que surgen a partir de una diferenciación cultural que ha sido elaborada de manera subjetiva. Es decir, entre los grupos que interactúan en un espacio y contexto determinado.

En su obra, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Barth considera que los grupos étnicos corresponden a una forma de organización social que tiene que ver con las diferencias culturales existentes en dichos grupos. Sin embargo puntualiza que no se trata de diferencias objetivas: “*En efecto, los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellos que los actores mismos consideran significativos*” (Barth, 1976: 15).

La identidad étnica de una comunidad como Pontihú se construye, reconstruye y transforma, mediante la interacción social de sus habitantes, primero al interior y después al exterior, con otros grupos o comunidades. Por tanto, es posible que se establezcan fronteras entre dichos grupos, los cuales a

su vez pueden generar la inclusión o exclusión. Barth señala que en algunos casos, la existencia de diferencias radicales es minimizada o negada por los propios actores.

El aporte de Barth es útil para poder concebir a la etnicidad como el resultado de las acciones y reacciones que los grupos pueden alcanzar al estar inmersos en un contexto determinado en el cual interactúan, además de considerar que evoluciona constantemente. En el análisis de cualquier forma de identidad colectiva, comúnmente se parte de la concepción de la etnicidad como algo inmutable, algo que siempre estará ahí, que no va a cambiar.

- **Memoria Colectiva**

Al hablar de los elementos o rasgos culturales que conforman la etnicidad, tenemos que identificar que estos rasgos se forman mediante una historia común, la cual es compartida por los grupos a través de su historia. Me refiero a la **memoria colectiva**, que de acuerdo con J. William Lampierre (1995: 13), "trasmite e interpreta los acontecimientos y personajes del pasado, convirtiéndolos en símbolos significativos para la identidad étnica".

Autores como Norbert Lechner y Pedro Güell han estudiado la construcción social de las memorias, planteando que este proceso es posible gracias a una construcción cultural y social relacionada con la producción del tiempo. La memoria y el olvido, según los autores, se desarrollan sobre una concepción particular del tiempo, es decir, "el presente y el futuro se ordenan como simbolizaciones de esa gran obra de acción colectiva que llamamos historia" (Jelin, Comp. 2006: 17).

La comunicación es de vital importancia para la producción de la memoria, pues sin ella no sería posible reproducirla al interior de un determinado contexto social. Consideremos entonces a la memoria colectiva como un elemento esencial en la construcción de la identidad de los grupos, pues alimenta la historia y permite "salvar" el pasado.

La memoria es sin duda una forma bajo la cual es posible distinguir, relacionar y tratar de explicar el pasado de una comunidad, el presente y desde luego, vislumbrar el futuro. Entendamos que no se trata únicamente de recordar fechas y datos exactos, de tener presente una cronología de hechos

aparentemente significativos, más bien, se trata de darles sentido a esos recuerdos y experiencias, trayéndolas al presente. “Por eso la verdad de la memoria no radica tanto en la exactitud de los hechos (*res factae*) como en el relato y la interpretación (*res fictae*)” (Jelin, Comp. 2006: 18).

Más adelante, en el capítulo etnográfico, conoceremos cómo los habitantes de Pontihú cuentan su propia historia, precisamente mediante esta tradición oral, principalmente en la gente adulta, quien en su mayoría no sabe leer y escribir. En este tipo de comunidades existen “especialistas de la memoria”, es decir, ancianos que vivieron diversos acontecimientos que marcaron el rumbo de la comunidad y de sus habitantes: festejos, fallecimientos, nacimientos, etc. No son historiadores, tal vez no memoricen fechas exactas, pero sí graban en su mente imágenes que han sido representativas en sus vidas y en la de la comunidad en general. Cuando se requiere, se convierten en los narradores a quienes la gente recurre para revivir el pasado y entender el presente.

- **La fiesta comunal**

En todo grupo social existen prácticas culturales que llevan consigo una carga simbólica para quienes participan de ellas. La fiesta es una de esas prácticas culturales que permite refrendar la identidad de una comunidad, ya que tiene diversas funciones, en este caso analizamos la fiesta, no sólo desde su carácter religioso, sino también como una actividad colectiva que toca varias dimensiones sociales.

Juan José Rendón ubica a la fiesta como “una institución ceremonial donde se rinde culto religioso a los santos patronos de los pueblos” (Rendón, 2003: 14), que además tiene un carácter social, el cual se lleva a cabo en eventos públicos que no tienen que ser precisamente religioso.

La fiesta, desde la visión de Ezequiel Ander Egg “es una expresión profunda de la vida social y cultural, y el modo de ser de un pueblo” (Ander, 1989: 113). Las fiestas también representan para las personas una oportunidad para convivir, compartir experiencias, disfrutar, celebrar y divertirse. Dentro de las fiestas están implícitas otras actividades como la música, la danza, la gastronomía, la vestimenta, etc., pero lo más es que incita a la participación

comunitaria de la gente y, al mismo tiempo, puede fortalecer sus relaciones sociales, ya que regularmente existe una motivación por organizar y participar en una festividad.

En el Capítulo IV, voy a analizar la fiesta en Pontihú, primero desde su sentido religioso y ceremonial, donde se rinde culto a la imagen del Niño Dios (Santo Patrono de la comunidad), desde hace casi 50 años, y en la cual participan los habitantes de la comunidad. Otras festividades religiosas como el Día de Muertos y la Semana Santa también se consideran como unas de las celebraciones más representativas en la comunidad. La idea es conocer, desde una perspectiva objetiva, ¿cómo se llevan a cabo estas fiestas?, ¿quiénes participan?, ¿desde cuándo se realizan?; mientras en la dimensión subjetiva intento explicar los significados afectivos y emotivos que las personas de la comunidad atribuyen a estos festejos, es decir, lo que para ellos representa tener fe en una imagen religiosa y rendirle culto.

En segundo lugar analizo las fiestas y eventos de carácter social que se llevan a cabo en la comunidad, las cuales sirven como punto de encuentro y participación de sus habitantes, ya sea en fiestas familiares, culturales, escolares u otras. Aquí destacan los elementos que mencioné anteriormente, como: la música, principalmente del género de *huapango* que caracteriza las festividades de Pontihú; el baile, que deriva precisamente del mismo género musical y que cobra vida en cada celebración, no sólo en la gente adulta, sino en la población en general: la gastronomía, donde predominan guisos elaborados a base de la flora y fauna local; entre otros elementos.

Es importante señalar que toda festividad tiene como origen la conmemoración de un acontecimiento, principalmente colectivo y compartido. La fiesta es una de las formas más comunes de recuperar la memoria, más allá de las reinterpretaciones y modificaciones que las nuevas generaciones imprimen, en general se conserva la esencia de las costumbres y tradiciones de los padres y abuelos.

- **Lengua y educación**

La lengua es el recurso más importante en toda comunicación humana. En el caso de las comunidades como Pontihú, la lengua tradicional cobra mayor sentido en la definición de su identidad.

La lengua otomí, hablada por la mayoría de los adultos en Pontihú, presenta un fenómeno de desplazamiento hacia la lengua castellana y se encuentra en un constante riesgo de desaparición a medida en que las nuevas generaciones no continúan con esta tradición lingüística. Existe un anhelo de los habitantes por no perder su lengua materna que les fue heredada de sus antecesores, pero hasta ahora no han encontrado vías para lograrlo. Por esta razón me he propuesto analizar el aspecto lingüístico como elemento primordial de la identidad de los habitantes de este lugar, pues para reconocer las alternativas de vida que pueden alcanzar en un futuro, es necesario considerar a los elementos más significativos que hasta ahora le han permitido sobrevivir, y la lengua es uno de ellos.

Entonces realizo un análisis del aspecto lingüístico desde dos dimensiones: objetiva y subjetiva. En la objetiva estudio el uso público y privado que la gente le sigue dando a la lengua otomí, reconociendo los principales espacios donde se utiliza, además de conocer las estadísticas de hablantes en la actualidad. En la dimensión subjetiva busco entender el significado que la gente atribuye a su lengua materna, es decir, lo que para ellos representa conservar y utilizar el otomí en su vida cotidiana, principalmente al interior de la misma comunidad y ocasionalmente fuera de ella.

La lengua tradicional está estrechamente ligada a la educación, tanto familiar como escolar. Juan J. Rendón (2003) plantea que la educación se lleva a cabo desde el seno familiar hasta el comunitario. La finalidad de ello es capacitar, informar y formar a los niños en su propia cultura, con el fin de que puedan reproducirla y difundirla posteriormente. Esa cultura lleva implícito el uso y enseñanza de la lengua materna. Desde que la educación estatal llegó a las comunidades indígenas, la visión de la educación cambió. Durante muchos años el estado no se preocupó de preservar la cultura comunitaria a través de la escuela, por el contrario, buscó incorporar a los indios a la cultura nacional.

Eso fue poco a poco cambiando con los años, y desde los años 90 del siglo pasado existen diversas políticas públicas en materia de preservación lingüística; por ejemplo, la Secretaría de Educación Pública (SEP) ha diseñado programas de educación intercultural bilingüe con el fin de rescatar, preservar y difundir el uso de las diversas lenguas indígenas de las etnias existentes. En el caso de Pontihú, este impulso se reduce a la enseñanza de la lengua otomí mediante actividades de instrucción como: canciones, poemas, concursos de himno nacional y escoltas en otomí, además de un escaso vocabulario, el cual generalmente no es reforzado en el hogar, ya que los padres desconocen la lectura y escritura de los libros de texto diseñados para estos fines.

A esta situación se le suma la complicación pedagógica de los docentes, ya que estos, generalmente, han sido formados en entornos académicos urbanos y desconocen, en cierta medida, la vida de las comunidades indígenas y algunos elementos como la lengua de origen.

#### **1.4.2 El territorio étnico: un espacio compartido**

La dimensión espacial es un aspecto primordial en la producción de la cultura y en la construcción de la identidad colectiva de los sujetos. Entre la diversidad de aspectos que constituyen la idea de identidad étnica de las comunidades, el territorio es uno de los elementos más importantes porque constituye no sólo el escenario físico y geográfico donde se asienta una determinada población, sino que además representa parte de la ideología, cosmovisión y el sentir de dicho pueblo. De ahí que el territorio étnico que se observa en Pontihú esté marcado por las prácticas simbólicas y rituales propias de la comunidad y de la región.

En un sentido ciertamente abstracto, Gilberto Giménez retoma el planteamiento de Raffestin (1980) para definir al territorio como “el *espacio apropiado y valorizado*- simbólica e instrumentalmente, por los grupos humanos” (Giménez, 1996: 22). Aquí es importante destacar tres elementos primordiales que constituyen al territorio: la apropiación del espacio, el poder y la frontera:

El espacio tendría entonces una relación de anterioridad con respecto al territorio, se caracterizaría por su valor de uso y podría representarse como un “campo de posibles”, como “nuestra prisión originaria”. Correlativamente, el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una “producción” a partir del espacio inscrita en el campo del *poder* por las relaciones que pone en juego (Fossaret, 1983: 93).

Eric Hobsbawm se refiere al territorio desde un enfoque que retoma la cuestión geográfica y objetiva del espacio. Plantea que "la identidad primordial que la mayoría de nosotros hemos elegido en el siglo XX es la del Estado territorial, es decir, una institución que establece un principio de autoridad sobre cada uno de los habitantes de un trozo de mapa" (Hobsbawm, 1993: 27). Sin embargo, comunidades como Pontihú van más allá de la clasificación que hace el Estado del territorio, pues su historia no nace ni se define únicamente por la conformación de su ejido, municipio, región u estado; sino en su pasado común, sus memorias, su cultura. Para muchas comunidades, el territorio no se mide en la superficie que ocupa, en planos, mapas, etc.; se mide en lo que representa para cada habitante el lugar donde está construida su casa, donde están enterrados sus muertos, el sitio donde todos los días trabaja, donde convive con sus vecinos, etc.

Siguiendo con Giménez y su idea de territorio como resultado de la apropiación y valorización del espacio, entenderemos que el territorio constituye un espacio de inscripción de la cultura y puede servir como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas.

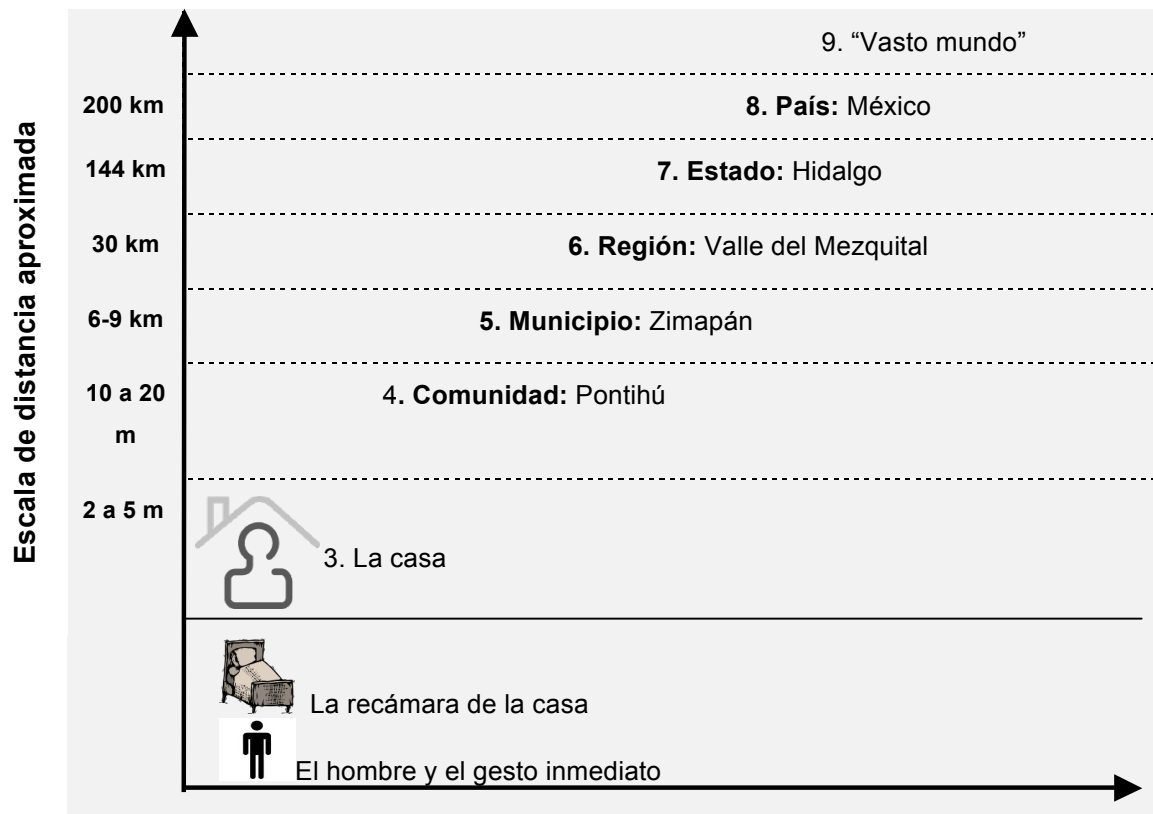
Según Giménez, existen diferentes escalas territoriales que están relacionadas entre sí y pueden ir “desde lo local hasta lo supranacional, pasando por escalas intermedias como las del municipio o la comunidad, la región, la provincia y la nación” (Giménez, 1996: 24-25). Autores como Moles y E. Romer (1972), plantearon la metáfora de los llamados “nichos territoriales del hombre”, con los cuales se analizan a las diferentes escalas territoriales donde se halla inmerso el individuo, pues mientras es parte de una comunidad, también lo es de una región y de un municipio, de un estado, de un país y del

mundo en general. Años más tarde, Yves Lacoste (1993), retomó estos planteamientos y agregó el concepto de “territorios apilados”, una teoría donde clasifica y ordena los múltiples conjuntos de territorios que van de lo local a lo planetario

En el siguiente esquema, busco representar las diferentes escalas territoriales (geográficas y no culturales precisamente) en las que se encuentran los habitantes de Pontihú: desde la casa, la comunidad, el municipio de Zimapán, el estado de Hidalgo, el país, hasta llegar a lo que los autores llaman el “vasto mundo”. Esto en cuanto a la clasificación geográfica, pues en lo que concierne a las escalas culturales, es evidente que no existen límites específicos que determinen hasta dónde es posible llevar a cabo una práctica cultural, una tradición o una costumbre, pues éstas generalmente van más allá de una división de este tipo.

El hecho de que una comunidad pertenezca a un municipio, región, estado y país, no quiere decir que compartan características culturales idénticas. Por ejemplo, las personas que hablan lengua indígena en Pontihú, no se consideran parte de una agrupación lingüística “x” o de una región tal, pues su tradición lingüística está determinada por otros elementos que van más allá de los definidos por las instituciones del Estado (como es el caso de INALI) que segmentan a los pueblos indígenas en grupos, espacios y a cada uno le dan un nombre.

## LOS NICHOS TERRITORIALES EN PONTIHÚ



**Fuente:** Retomado de A. Moles y E. Rohmer (1972) y adaptado a las características de la comunidad de estudio.

En esta tesis analizo al territorio desde dos dimensiones: subjetiva y objetiva: Desde la parte de apropiación subjetiva, es decir, como objeto de representación y apego afectivo, el cual tienen que ver con la apropiación y valorización del espacio desde lo simbólico-expresivo, sustentado en las relaciones sociales de los habitantes de Pontihú. En este punto se analiza el significado y valor que se le da a espacios como: la milpa, la casa ejidal, la iglesia, el panteón, la escuela, las montañas representativas, los caminos, los arroyos, incluso la propia casa-habitación. En estos espacios se comparten símbolos, se intercambian historias y experiencias, se revaloran expresiones y se reviven recuerdos que tienen una carga simbólica y emotiva para la gente de la comunidad.

La dimensión objetiva es recuperada mediante testimonios (principalmente de gente adulta), evidencias topográficas, investigación documental y recorridos por la comunidad registrados en observaciones participantes. La idea es también analizar la historia de la comunidad en

términos políticos y de límites territoriales, con el fin de conocer cuál ha sido su relación con la comunidad de Tzijay, con la cual comparte un mismo territorio geográfico (ejido), además de autoridades agrarias.

Posteriormente se busca explicar cómo el territorio puede servir como marco o área de distribución productiva, cultural, económica e incluso política, siempre con ayuda de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas.

El aprovechamiento del territorio a través de la distribución familiar en Pontihú, es analizado desde un hecho específico: los padres ceden sus propiedades principalmente al hijo (varón) menor, por considerar que es él quien tiene derecho a quedarse con la casa, los terrenos de cultivo y los animales. Deberá hacer uso productivo de la milpa, seguir con la tradición agrícola y, a cambio, éste deberá cuidar de sus padres el resto de su vejez.

### **1.4.3 La organización y política comunal**

En la vida cotidiana, los sujetos se desenvuelven de acuerdo a reglas y conductas que están marcadas por aparatos y estructuras sociales donde las personas saben cómo y de qué manera deben comportarse. Esto no quiere decir que las personas actúen de manera natural, ya que las pautas, normas y sentidos han sido creados por ellos mismos mediante acuerdos.

En el caso de las comunidades indígenas, la forma de organización al interior de las mismas, varía en cuanto a sus características y necesidades. Por ejemplo, mientras algunas comunidades se rigen mediante el sistema de “usos y costumbres”, y consejo de ancianos.<sup>2</sup> Otras más lo hacen a través de autoridades tradicionales que incorporan a sus formas de organización algunos elementos de afuera. En *Derecho y poder: La cuestión de la tierra y los pueblos indios* (1995), Carlos H. Durand analiza la sobrevivencia de las autoridades tradicionales de las comunidades indias en México, destacando que éstas se integran mediante la aceptación social de la comunidad y son elegidas de

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, la etnia Hñanhú (otomí) en Hidalgo. Es importante mencionar que el “Consejo de Ancianos” tiene su origen en la época prehispánica, y está formado por gente experimentada que goza de cierto prestigio, a la cual se le considera con la capacidad para administrar, organizar y hacer valer los derechos y obligaciones de los pueblos indios frente a los gobiernos municipales, principalmente. El Consejo representa para las comunidades un órgano de consulta.

forma democrática; también reconoce la función política, social y religiosa que las autoridades tienen en la comunidad, así como la organización basada en su identidad, en la cual prevalece su lengua, su cosmovisión y sus creencias. Para el autor, la oralidad es el principal medio de enlace y regulación de la normatividad. Es mediante los llamados “sistemas de cargos”, donde se establecen las autoridades, los comités, las funciones de cada cargo, etc., esto se da no sólo en la parte política, sino también religiosa, por ejemplo, las mayordomías que se encargan de la organización de las festividades religiosas de la comunidad. En palabras de Leif Korsbaek, el sistema de cargos “consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre miembros de la comunidad, quienes asumen el oficio por un periodo corto de tiempo y después se retiran a su vida normal” (Korsbaek, 1991: 41).

Existe una diversidad de instancias de autoridad en las comunidades, pero en el caso de Pontihú, éstas se reducen principalmente a dos: autoridades agrarias y autoridades municipales. Las primeras se refieren a aquellas autoridades designadas por la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), las cuales son avaladas por las personas de la comunidad mediante una asamblea general que se realiza en la Casa Ejidal. Estas autoridades se encargan de vigilar y organizar al ejido. Por su parte, las autoridades municipales se componen por los llamados Delegados Municipales, los cuales se eligen de la misma forma que las autoridades agrarias sólo que su nombramiento viene del Ayuntamiento Municipal y su función radica en dar solución a los conflictos internos de la comunidad.

El poder político comunal, de acuerdo con Juan José Rendón (2003), considera a la asamblea como el medio para elegir a las autoridades que han de ejercer la voluntad de la comunidad. La asamblea se organiza con el fin de atender los asuntos que se presentan en la comunidad, no sólo en materia política y de organización, sino también en el plano religioso y festivo, del trabajo colectivo y del territorio en general. En el caso de Pontihú, busco analizar el papel que juega la asamblea en su organización comunitaria, desde la parte organizacional hasta el aspecto político. Este análisis toca la dimensión subjetiva al momento que recupero el significado que tiene para la gente ocupar un cargo en la comunidad y dirigir la asamblea. Por su parte, en el

aspecto político identifico la relación entre la comunidad y el Estado a través de sus Políticas Públicas representadas en los Programas Federales que actualmente operan en la comunidad (Oportunidades, Procampo, Seguro Popular, 70 y Más, Empleo Temporal, etc.), además del impacto que tienen en la gente que se beneficia de ellos. La preferencia política es otro elemento de análisis en esta investigación, pues se intenta identificar las razones que motivan a la gente a votar por un determinado candidato o partido político.

#### **1.4.4 La actividad económico-productiva en el contexto de la comunidad**

La dimensión económica de las comunidades indígenas se encuentra estrechamente ligada a su cultura. Sus habitantes encuentran formas de relacionarse con la naturaleza, de las cuales se desprenden prácticas agrícolas y productivas que permiten la renovación, la diversificación y la conservación de los recursos naturales.

De acuerdo con Rendón, el trabajo es “la génesis del modo de vida comunal” (Rendón, 2006: 14). El trabajo en la milpa es el principal referente al hablar del aspecto económico-productivo de una comunidad, pues la agricultura como tal, representa la base de la actividad económica de los pueblos indios a través de la historia.

Aún cuando existen nuevos oficios en la comunidad y otros más hayan desaparecido, se analiza la división del trabajo, primero desde su aspecto familiar y después desde su sentido más amplio, el de la comunidad. En el espacio familiar cada integrante tiene una función distinta: los abuelos cuidan de los animales domésticos, de los nietos, etc.; los hombres trabajan en labores agrícolas, son migrantes, albañiles, peones, etc. Las mujeres realizan labores propias del hogar, cuidan de los hijos, los llevan a la escuela, incluso contribuyen en el trabajo agrícola y ganadero, esto sólo por citar algunos ejemplos, lo cual no quiere decir que esas sean las únicas ocupaciones de la gente.

Analizo la importancia que tiene la milpa en Pontihú, representada a través de la agricultura, la cual fue por muchos años la base económica y productiva de sus habitantes<sup>3</sup>, aunque actualmente ya no se practique ni con las mismas técnicas, ni con el mismo ritmo. En nuestros días, la agricultura en esta comunidad se realiza principalmente para el autoconsumo, mientras que años atrás, además de ello se destinaba cierta parte de producción para la venta. Ahora se cultiva maíz y frijol principalmente, y se almacena durante el año para solventar parte de la alimentación familiar.

Se busca también conocer el ciclo agrícola de la comunidad para identificar cómo se organiza la siembra y la cosecha de los productos. Además del ciclo ganadero y pesquero, ya que estas otras actividades representan la base de la economía en la comunidad.

Mediante la pertenencia a un territorio y a un espacio (al cual se le atribuye un valor), se ubican los espacios de producción que existen en la comunidad, por ejemplo: la milpa, de la cual se obtiene la siembra; la laguna, de la cual se extrae pescado para su venta; los cerros, de donde se obtiene leña y otros materiales para uso doméstico, esto sólo por mencionar algunos.

También se analiza el “fenómeno migratorio” de los habitantes de Pontihú hacia Estados Unidos, pues en cierta forma viene a modificar algunos oficios que se realizaban anteriormente, pues al irse los “hombres de la casa”, la mujer se integra a trabajos productivos como la agricultura, además de ser ella quién administra los recursos económicos que recibe de sus familiares migrantes.

La construcción de viviendas con estilo americano –las cuales se han realizado en Pontihú en los últimos años– es un aspecto a observar en esta investigación, ya que forma parte de un proceso, no sólo de cambio social y/o

---

<sup>3</sup>Hasta 1992, fecha en que se decretó la expropiación de terrenos de cultivos en algunas de las principales zonas agrícolas de la comunidad, para la construcción del proyecto de la Presa Hidroeléctrica en el municipio de Zimapán. Aunque la solicitud de expropiación se dio desde 1990, hasta 1992 procedió. (Diario Oficial de la Federación-DOF) <http://www.dof.gob.mx/index.php?year=1990&month=10&day=1> Fecha de consulta: 7 enero 2012)

económico, sino cultural, pues las casas elaboradas a base de palos, lodo y algunas ramas secas extraídas del campo, han sido sustituidas por grandes edificaciones de dos o más niveles, construidas con diseños americanos que resaltan elementos en sus techos y en sus interiores.

En este capítulo presenté el marco teórico que sustenta esta tesis. Hablé de la cultura desde la visión de Gilberto Giménez, que recupera una dimensión simbólica donde cobra sentido la interpretación de los significados, pero también consideré el papel de los artefactos culturales que integran la identidad de un grupo social, en este caso, una comunidad como Pontihú. Abordé a la identidad como un elemento importante de la cultura que representa su lado subjetivo. Para entender el proceso de cambio cultural que se ha llevado a cabo en Pontihú en los últimos años y que explicaré en el capítulo V, identifiqué diversas posibilidades de producción y desplazamiento de significados descritos por Giménez y retomados por Néstor García Canclini. Siendo la comunidad la base de toda organización humana después de la familia, retomé algunas de sus definiciones para luego identificar los elementos que la conforman y determinan la identidad de sus habitantes. A partir de ello expliqué los aspectos que definen la identidad de los habitantes de Pontihú y que corresponden a las categorías de análisis de esta investigación.

Ya que conocemos algunas definiciones acerca de la comunidad y sus elementos más representativos, en el siguiente capítulo, que es de carácter histórico, busca explicar el origen de la comunidad y su evolución a través del tiempo; enfocándome principalmente en la comunidad indígena en México y en su relación con el Estado a través de sus políticas públicas.

## CAPÍTULO II

### MARCO HISTÓRICO LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN MÉXICO Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO

---

**E**n el presente capítulo busco mostrar el panorama general de la historia de los pueblos y comunidades indígenas en México, con el fin de contextualizar la historia de la comunidad de nuestro análisis. Siendo el cambio cultural de una comunidad mi objeto de estudio principal, es importante estudiar, aunque sea brevemente, de dónde vienen. Para ello es necesario remontarnos a sus orígenes desde la época prehispánica, pasando por la colonia, el surgimiento del Estado, el estado pos-revolucionario, hasta llegar a la actualidad de las comunidades en México; con un análisis de las políticas indigenistas del siglo XX.

Además de entender el origen y la evolución de la “comunidad” a lo largo de la historia, en este capítulo también analizo el surgimiento del Estado-Nación y su relación con los pueblos indígenas y no indígenas del país, ya que esta relación representa un referente permanente en la evolución de las comunidades en los últimos doscientos años. Analizo brevemente las políticas públicas del Estado mexicano hacia los pueblos indígenas en sus diversas etapas, centrándonos más en las políticas indigenistas y después, cuando se da el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural. Aunque el discurso político no es precisamente mi objeto de análisis, es importante conocer cómo se han ido transformando las comunidades y sus identidades a través de la historia, para así reconocer hasta dónde ha influido el Estado Mexicano en esa transformación o integración.

La última parte del capítulo está dedicada a presentar un panorama general del pueblo otomí del Valle del Mezquital, al cual pertenece nuestra comunidad de estudio, Pontihú. Describo parte de su historia y las características de sus comunidades.

La intención de este capítulo puede resumirse en tratar de situarnos en el terreno de nuestra comunidad de análisis, la cual forma parte de un grupo indígena, que a su vez ha estado influido por las políticas del Estado a lo largo de su historia.

## **2.1 ORIGEN HISTÓRICO DE LA COMUNIDAD**

Para entender de dónde vienen las comunidades hay que situarse en el contexto de los primeros pobladores en México, que data de más de 25 000 años, cuando grupos de hombres y mujeres vivían en cuevas, se alimentaban de frutos y raíces, además de practicar la cacería, de la cual obtenían alimento y pieles para cubrir sus cuerpos. Desde entonces, esos antiguos pobladores empezaban a organizarse de cierta manera, desde el hecho de cazar a un animal, hasta el establecerse en un espacio, ya implicaba un cierto trabajo en equipo.

Eric Wolf (1972) señala que hacia el año 6000 A.C., algunos recolectores de granos empezaron a inferir que el proceso de plantación, germinación y explotación de las plantas silvestres les producía cosechas exitosas de productos para su alimentación. Este hecho resultó un importante paso a la adquisición de un mayor dominio del hombre sobre el medio ambiente, porque fue capaz de vigilar el crecimiento de las plantas y también de los animales. Entonces el hombre no hizo más que atenerse a los procesos naturales, además de asumir nuevas funciones y formas de organización de su vida en comunidad, pues había que determinar ¿quién hace qué? y ¿cómo lo hace?; es decir, la organización social se fue complejizando y se fueron generando las primeras comunidades.

León Portilla (2004), señala que con la domesticación, tanto de plantas como de animales, se dio paso al surgimiento de la agricultura entre muchos grupos de pobladores (no considerados como indios en ese entonces).

También propició que los pobladores empezaran a establecerse en lugares fijos, cercanos a las aéreas de cultivo.

Traigo a colación a Juan José Rendón (2003) y su idea de “comunalidad” como el modo de vida de los pueblos indios, para hablar del paso de la comunidad nómada a la sedentaria a través de la agricultura. El autor plantea que la comunidad es el núcleo de la población desde hace miles de años y que ésta subsiste por el cultivo de la milpa (refiriéndose a la agricultura), además de organizarse y resistir apoyándose en un modo de vida comunal. Este modo de vida, según Rendón, se mantiene unido mediante una red de parentesco y gira en torno a una identidad basada en símbolos culturales, saberes y conocimientos sobre su historia y sobre el territorio que se ocupa.

El desarrollo de una civilización no se llevó a cabo en todos los grupos de la misma manera, pues mientras algunos se consolidaron otros más fueron desarrollándose de forma más lenta. Sin embargo en todos existía la vida comunal. En Mesoamérica, algunos grupos, como el caso de los Olmecas (reconocida como la primera civilización propiamente dicha), empezaron edificar centros ceremoniales en sus aldeas, influenciando y dominando a otros grupos, al tiempo que establecieron nuevas formas de organización social, política y religiosa.

Las civilizaciones se fueron complejizando a medida que la concentración de la riqueza, la organización y el centro de la dominación recayó en algunos grupos sólidamente conformados (como es el caso de los mexicas); sin embargo, la unidad de la población siguió siendo basada en la comunidad. Incluso el imperio mexica fundamentaba su organización en el *calpulli*, unidad comunitaria basada en relaciones de parentesco asentadas en un territorio.

Hasta aquí hemos abordado el origen histórico de las comunidades; no nos enfocamos en la historia de las culturas prehispánicas, sino destacar su base común en la institución de la comunidad. Ahora pasaremos a analizar qué pasó con la comunidad en la época de la conquista. Importante destacar que la historia de México no inicia ni termina a partir de este hecho, pues las

sociedades indígenas tuvieron un desarrollo independiente de la cultura occidental durante miles de años; sin embargo, la conquista vino a modificar gran parte de sus formas de vida, por ello el interés por analizar este periodo. Casi al final de este capítulo, realizo una descripción histórica de los pueblos originarios de la región del Valle del Mezquital, destacando al grupo otomí.

- **La comunidad en el período colonial**

Con la llegada de Cristóbal Colón en 1492, comenzó lo que muchos autores han llamado “el encuentro de dos mundos”: por un lado se encontraban tres continentes conectados entre sí (Europa, Asia y África) y por otro un continente desconocido para ellos, América. Acto seguido, se inició un proceso de conquista de los pueblos originarios de Mesoamérica. En su artículo, *Historia y grupos indígenas* (2005: 177-180), Luis Reyes García señala que "con la invasión española surgió la dominación de las sociedades indígenas" y con ello se crearon políticas de segregación, mismas que modificaron los sistemas administrativos y políticos hasta entonces existentes, con el fin de garantizar la dominación y el poder español. La comunidad como unidad –como institución social- no se terminó con este hecho, sobrevivió a la conquista. No se rompió, pero sí se modificó.

Podemos hablar de tres grandes instituciones coloniales donde se insertaron los diferentes pueblos conquistados: La República de Indios, la Hacienda y la Encomienda.

La primera instancia, la *Republica de Indios*, de acuerdo con el planteamiento que hacen autores como: Beatriz Moreno, María Garret y Ulises Fierro (2006: 10), en su investigación sobre *Los pueblos indígenas del México contemporáneo* se refiere a:

La república de indios estaba constituida por pueblos y comunidades indígenas y era reconocida como una corporación de privilegios, tales como la exención de ciertos impuestos y un territorio comunitario.

Con la *republica de indios* se buscaba preservar la propiedad comunal, desde su origen; sin embargo los españoles y mestizos llegaron a despojar algunos de estos sistemas, mientras que los grupos indígenas trataron de adaptarse a las nuevas condiciones de vida que les habían sido impuestas, pero siguieron

con sus prácticas en el anonimato, al interior de sus casas, por lo que fue posible que conservaran su lengua original y su esencia, aun con algunos cambios (Lomnitz, 1995).

En cuanto a la Encomienda y el Sistema de Haciendas las podemos considerar como dos modalidades económicas de dominación indígena, siendo ésta última gestionada por la política virreinal (Arroyo, 1993).

En su libro *Las clases sociales en México*, Nathan Whetten (1985: 73-74) habla de estas dos instituciones. Por un lado, señala que la Encomienda utilizó una estrategia cuyo principal objetivo era la preservación de la tierra y los asentamientos comunales de los grupos indígenas, todo en beneficio del usufructo tributario y de servicios. Por su parte, el sistema de haciendas incorporó las propiedades comunales de los indígenas a las propiedades particulares, donde éstos trabajaban como peones.

Las Haciendas fueron creadas durante el mandato de la Corona Española, a partir del siglo XVI, y poco a poco llegó a convertirse en la propiedad rural más característica del México Novohispano y pilar de la economía colonial (Von Wobeser, Coord., 1989). Las haciendas serían años más tarde el blanco principal de los movimientos sociales revolucionarios, promovidos por líderes indígenas.

En el Sistema socio-productivo de las Haciendas, los hacendados (españoles) habitaban estas construcciones junto a sus familias y tenían a su cargo a varios peones y jornaleros indígenas, ya fuera en las actividades ganaderas o bien, en la producción agrícola. Este sistema sobrevivió hasta los primeros años del siglo XX, cuando la Revolución dio al traste con las últimas instituciones coloniales que existían, dándose una nueva legislación agraria, que más adelante abordaré.

## 2.2 EL ESTADO MEXICANO Y SU RELACIÓN CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El fin del periodo colonial implicó la desintegración de la llamada Nueva España para dar inicio a la conformación del Estado nacional mexicano. Hasta ese entonces, los indígenas representaban casi el 60 por ciento de la población que había sobrevivido a la colonización.

Al hablar de la nueva nación, Luis Villoro (1998: 41) señala que "fueron los 'letrados', criollos y mestizos, de una clase media, desplazados de los puestos importantes por los europeos e incapaces, a la vez, de identificarse con los pueblos indios, quienes buscaron reivindicar una nueva idea de nación". Esto no quiere decir que compartieran el proyecto de los grupos indígenas. Estos grupos de criollos y mestizos son quienes propusieron un proyecto de estado nación soberano, el cual se encuentra influenciado por las revoluciones democráticas (europeas y norteamericana) de la época.

El proceso de insurrección de los grupos indígenas del país y el reclamo de sus derechos, se vio reflejado en movimientos populares como el de Independencia, el cual condujo a la formación de un Estado independiente de la Corona Española. Al mando del Cura Miguel Hidalgo y posteriormente de Morelos, este movimiento se conformó principalmente por indígenas campesinos, los peones de las haciendas sometidos al feudalismo, entre otros. "[...] Hidalgo y Morelos restituyeron a los pueblos la propiedad comunal de las tierras; que más tarde los congresos constituyentes, siguiendo la ideología liberal, no se ocuparon en refrendar" (Ibíd.: 42).

Sin embargo, la nación mexicana nació desconociendo a los pueblos indígenas como un colectivo, negándoles el derecho a participar en la política, dado su estado de atraso y rezago. De hecho, el único artículo de la Constitución de 1824, que nombra a los indios, se refiere a ellos como *tribus*, sin reconocerles desde un sentido étnico. Es la categoría neutral de ciudadano, la que se encarga de invisibilizar su forma de vida:

El estado-nación se proclama, primero en Apatzingan y luego, en la Constitución de 1824, en la primera Constitución del México independiente. Entonces, la soberanía recae en el pueblo, donde ya no hay criollos, ni castas, ni indios, todos son ciudadanos (Villoro, 1998: 41).

"La división del territorio y con ello la organización de municipios en el país, fue el primer intento drástico de transformar el orden de los pueblos. El nuevo sistema quitaba autonomía a las comunidades y las subordinaba al estado central" (Escalante; 1992: 64). La desintegración de las comunidades era un objetivo del Estado, ya que el nuevo modelo exigía la supresión de algunas prácticas que "impedían" la uniformidad de la ciudadanía.

A partir de este esquema empiezan a ponerse los cimientos de la naciente nación mexicana, que tendrá como propósito lograr una homogeneización de la población en todos los sentidos. En este contexto se expidió la Constitución de 1857 que, tajante, excluyó de toda consideración a los pueblos indígenas. Fue así como durante los gobiernos de Juan Álvarez, Ignacio Comonfort y Benito Juárez (entre 1855 y 1863), se decretaron las llamadas *Leyes de Reforma*, que proponían quitar las tierras a las comunidades indígenas para poder integrarlas al modelo nacional, ya que según se pensaba, su forma de vivir y organizarse como indígenas, los tenía alejados de la nueva idea de estado nacional, es decir, apoyaba la idea de crear propietarios liberales e individuales (Carbo y Argüello; 1990: 206).

Siguiendo en este contexto, años más tarde el Estado continuó con su idea de unificar las culturas del país, lo que repercutió en las comunidades indígenas que fueron despojadas de sus tierras, principalmente en el gobierno de Porfirio Díaz. De acuerdo con Adolfo Gilly, durante el régimen de Porfirio Díaz, el sistema de haciendas había crecido considerablemente "devorando" las tierras de las comunidades y englobando en un solo sistema a todos los pueblos. "En 1910, las haciendas abarcaban el 81% de todas las comunidades habitadas en México" (Gilly, 1971: 29). El autor también señala que es precisamente la culminación del ascenso del capitalismo una de las principales causas de la destrucción de las tierras comunales, en el sentido en que se impuso como una superestructura sobre el antiguo país campesino en la época colonial.

Bajo el conocido lema “Orden y Progreso”, el gobierno de Díaz buscó eliminar las tierras comunales para integrar a los campesinos al trabajo asalariado y con ello incrementar los procesos de exportación de los nuevos mercados comerciales que se habían abierto gracias a la llegada de los ferrocarriles.

Las comunidades campesinas seguían aferrándose a sus antiguas tradiciones comunitarias, aquellas que les habían heredado sus antepasados, aunque preservar este modo de vida fue cada vez más difícil en el contexto del sistema de haciendas. Algunos grupos de campesinos mantuvieron su organización comunal y convirtieron su descontento en la base de la lucha revolucionaria<sup>4</sup>. El proceso de despojo, el enfrentamiento frente a dos ideas de nación y la intención de derrocar el gobierno porfirista, desencadenaron en la Revolución de 1910, misma que inició Francisco I. Madero, quien en ese mismo año promulgó el Plan de San Luis, donde desconoció a Díaz como presidente y proponía la restitución de las tierras que habían sido despojadas a los pueblos indios (Gilly, 1971: 45).

Posteriormente, se unieron al movimiento personajes como Emiliano Zapata y Francisco Villa, quienes lucharon bajo una corriente agrarista y popular. “Este conflicto desmoronó sin remedio al Estado liberal y a su fórmula económica, agrícola-minera-exportadora, dejando un vacío de poder político ocupado por una burocracia político-militar” (Leal, 1976: 10).

Esta corriente agrarista defendió claramente el *proyecto comunitario* (si es que se puede hablar de un “proyecto” como tal), es decir, la pervivencia de las comunidades como proyecto legítimo adentro del estado-nación mexicano, con la propiedad colectiva de la tierra como principal herramienta de defensa. La Revolución rompió con el principio liberal predominante desde la época de la Reforma, el cual apostaba por la liberación del campesino “el dejar de ser indio” para integrarse al modelo nacional. De ahí que con el triunfo de la revolución se incorporara al proyecto de Estado-Nación, ideas sobre la

---

<sup>4</sup> Las primeras manifestaciones que detonaron la Revolución Mexicana, no sólo partieron del descontento de los campesinos, sino que iniciaron del proletariado (obreros) y posteriormente se extendió a otros sectores de la población, entre ellos los campesinos.

tenencia de la tierra, como es el caso del ejido, la propiedad comunal y, en su corriente indigenista, el respeto hacia las culturas indias (Villoro, 1998: 95).

En este contexto, los líderes zapatistas representaron una lucha distinta a la que Madero había iniciado. No compartían la idea de estado liberal, sino que se interesaban en la problemática nacional a la que se enfrentaban los campesinos, con el fin de transformar la vida comunitaria tradicional de los quienes habían sido afectados por las decisiones del gobierno porfirista. Fue entonces que en 1911 este grupo revolucionario proclamó el Plan de Ayala, como una manifestación de descontento por la forma en la que Francisco I. Madero condujo el movimiento revolucionario, al no cumplir con las cláusulas del Plan de San Luis. El principal planteamiento del Plan de Ayala era la restitución de las tierras a sus dueños originales a través de las medidas revolucionarias como la expropiación y la nacionalización. Este Plan desconoció al gobierno de Madero y al mismo tiempo intensificó su lucha agrarista.

Luego de algunos años de lucha revolucionaria, se presentó cierta división entre las fracciones que gobernaban el país. Por esta razón, los revolucionarios convocaron a una reunión para formular un plan de gobierno que definiera en primera instancia quién habría de gobernar al país y cómo debía integrar los objetivos del movimiento revolucionario. Se trata de la llamada Convención de Aguascalientes, una asamblea en la que se confrontaron diferentes posiciones y proyectos políticos así como las tendencias ideológicas (Von Wobeser, 1989: 231).

### **2.2.1 El Estado posrevolucionario y los pueblos indios: La Constitución de 1917**

En 1917, el gobierno de Venustiano Carranza convocó a la celebración de un Congreso constituyente con el fin de reformar algunos principios de la Constitución de 1857, entonces se promulgó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Para efectos de esta investigación, únicamente hago hincapié en el tema agrario del artículo 27 de dicha Constitución, el cual representó uno de los logros más significativos de la Revolución Mexicana y sentó las bases de la reforma agraria.

El artículo 27, en su versión original, se consagra al reconocimiento a la personalidad jurídica de los núcleos de población (que había sido desconocida por la "Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas", del 25 de Junio de 1856, y por la Constitución de 1857, que privó a los pueblos de sus tierras, lo que constituyó un claro precedente social y económico a la Revolución de 1910 y a los movimientos que le siguieron). En su Fracción VII, en la parte final de su tercer párrafo, declaraba la nulidad de todos los actos jurídicos que privaron a los pueblos indígenas y campesinos de sus tierras:

Sólo los miembros de la comunidad (beneficiados con los terrenos restituidos o dotados como ejidos), tendrán derechos sobre los terrenos mismos, mientras permanezcan indivisos, así como los de propiedad, cuando se haya hecho el fraccionamiento (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, versión electrónica, 19-25 pp.).

Este artículo buscaba garantizar la restitución de las tierras a las comunidades campesinas e indígenas que habían sido despojadas por gobiernos anteriores, por lo que fue la base del agrarismo revolucionario, hasta que fue reformado por Carlos Salinas de Gortari en 1992.

En la práctica se otorgaron a los campesinos, tierras de los latifundios expropiados y fraccionados, pero con un sentido político donde el Estado tuvo el control de la población campesina. Entonces se empezaron a gestar algunas políticas públicas dirigidas a los sectores indígenas, teniendo como fin último la integración de éstos grupos al proyecto de nación; eran los inicios del indigenismo.

Arturo Warman (2003) distingue tres etapas del indigenismo del siglo XX: "la primera etapa comprende al indigenismo de la Revolución Mexicana, en la cual el Estado fundó paulatinamente algunas instituciones de atención a los pueblos indígenas". Durante dicha etapa se crearon instituciones, principalmente en el ámbito educativo, entre las que destacan: Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena (1921); el Departamento de Acción Social, Cultural y Protección Indígena (1936); Banco Ejidal (1936); Departamento de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública (1937) (Barre; 1983:16).

En esta época, el tema agrario no fue la única prioridad del Estado, también lo fue el tema educativo. La necesidad de reinterpretar el pasado revolucionario incorporó a los indígenas al relato histórico del país, mediante un proyecto de educación. Se trataba de unificar al mosaico cultural-étnico existente en un sólo proyecto de unidad nacional; para ello se creó un sistema educativo al frente de José Vasconcelos (1921-194), designado por el gobierno de Álvaro Obregón, como Secretario de Educación Pública.

Vasconcelos percibió que el proyecto educativo debía abarcar la educación del indígena para incorporarlo a la nación, en lugar de promover la educación elitista, de manera que promovió un *Modelo Cultural de Estado* (Florescano, 2000: 400). En este periodo se construyeron escuelas, se formaron nuevas generaciones de maestros, se generaron nuevas técnicas de enseñanza y de programas de estudio, se exaltó el nacionalismo mexicano a través del arte (principalmente en pintores muralistas), entre otras cosas. Se puede decir que esta fue la primera etapa del indigenismo.

En 1922, Vasconcelos creó el Departamento de Cultura Indígena, el cual impulsó la construcción de escuelas rurales en todo el país. “El objetivo de estos proyectos educativos era desaparecer las identidades étnicas, regionales y locales, fundiéndolas en una unidad homogénea, impuesta desde el centro de la federación” (Florescano, 2000: 413).

### **2.2.2 El indigenismo como política pública**

Si bien, Arturo Warman considera que hay una etapa previa al indigenismo, la mayoría de los autores considera al Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, como el inicio formal del indigenismo como política pública; el congreso tuvo lugar en 1940 y, posteriormente, con la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948, bajo el gobierno de Miguel Alemán.

La segunda etapa del indigenismo que plantea Warman, corresponde a la integración del indio al Estado, donde plantea que el concepto de raza casi desaparece, quedando en su lugar la definición de lo indígena, basándose en elementos característicos de la cultura indígena, específicamente en la lengua. Mientras que la tercera etapa se da cuando el estado reconoce la diversidad

cultural como un hecho permanente, el cual “enriquecía” a la nación, destacando el carácter multicultural del país y desencadenando en una reforma constitucional en los años posteriores.

- **¿Qué es el indigenismo?**

De acuerdo con la definición de Gonzalo Aguirre Beltrán (1967), el indigenismo es una política aplicada hacia la población indígena por los no indios, es decir, por el Estado; la idea era elaborar un imaginario social para dotar a los ciudadanos de una identidad común.

El indigenismo también puede concebirse como un estilo de pensamiento que forma parte de una corriente política cultural más amplia, identificable con el pensamiento nacionalista, que orientó el discurso del Estado, desde los años 20 hasta principios de los 80.<sup>5</sup> Por lo tanto, es posible entender al indigenismo desde la parte de los estudios antropológicos que realizaron diversos investigadores sobre el tema indígena (corriente ideológica), y también desde la visión de las instituciones y organismos de gobierno que se encargan de promover políticas hacia los grupos indios del país.

Como analizamos anteriormente, es con el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) cuando el indigenismo se convierte en una política de Estado<sup>6</sup>. Cárdenas mostró interés en resolver el problema de los campesinos que habían sido despojados de sus tierras, de ahí que impulsó una reforma con el objetivo de entregar a los campesinos las tierras que en ese tiempo pertenecían al Estado (Meyer, 2010). A partir de este hecho se dio paso a la conformación de los ejidos en México, que de acuerdo a la Procuraduría Agraria se definen como:

Un sistema de tenencia que se creó en México como resultado de la Revolución Mexicana para garantizar que la población rural más necesitada tuviera acceso a tierra para cultivar y vivienda. Este sistema de tenencia en el ejido incluye tierra parcelada, tierra de uso común y solares urbanos. El órgano regulador del ejido es la Asamblea Ejidal, la cual es presidida por el

---

<sup>5</sup> Información recuperada de “Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas”. Disponible en: [www.nacionmulticultural.unam.mx](http://www.nacionmulticultural.unam.mx) (consulta: 16/11/2011, 17:00 hrs.)

<sup>6</sup> Se analiza al indigenismo como una política de estado y no como una corriente ideológica.

Comisariado Ejidal. Los ejidatarios tienen derecho a participar y votar en la asamblea, tener acceso a las tierras de uso común y a explotar el usufructo de su parcela individual. El derecho de usufructo sobre las parcelas individuales permitía a los ejidatarios cultivar la tierra pero lo restringía de venderla, rentarla o de ofrecerla como garantía para un crédito (Procuraduría Agraria- Galeana, Fernando, p. 20).

Las tierras ejidales beneficiaron de cierta forma a los sistemas comunales de campesinos, pues estas tierras eran distribuidas a las familias, quienes a su vez podían trabajarlas y obtener productos para su propio sustento, pero no podían venderlas. El ejido fungió como un eje de desarrollo agrícola nacional a través de la redistribución de tierras y recursos hacia los sectores ejidales y comunales. Además de que estos hechos representaron la caída de los sistemas de haciendas establecidos en la colonia.

El gobierno continuó trabajando la problemática campesina desde la perspectiva de una política agraria. Los indígenas seguían demandando sus derechos y el gobierno trataba de generar estrategias que pudieran integrar a los campesinos al “progreso”.

En este clima político y de demandas por parte de los sectores indígenas del país, fueron retomados en 1940 por el gobierno de Lázaro Cárdenas, quien convocó a diferentes organizaciones del continente americano, a participar en el Primer Congreso Indigenista Interamericano en la Ciudad de Pátzcuaro<sup>7</sup>, Michoacán, el cual representó un referente importante en la generación de políticas públicas a favor de los grupos indígenas. Además de la creación del Instituto Indigenista Interamericano, dependiente de la Organización de Estados Americanos (OEA).

Siguiendo con la asistencia a los indígenas, se impulsaron diferentes políticas encaminadas a la atención de esta población, además de instituciones de atención especializada.

---

<sup>7</sup> Primer Congreso Indigenista Interamericano, Celebrado en Pátzcuaro, Michoacán (México, abril de 1940).

- **La creación del Instituto Nacional Indigenista**

El Instituto Nacional Indigenista (INI) fue creado en 1948 durante el gobierno de Miguel Alemán, como una institución de asistencia para la integración de los indígenas a un proyecto de nación. Los indígenas nunca han sido vistos por el Estado como sujetos activos que participan en una estructura política y social, sino como un problema que requería atención. El INI actuó bajo algunos principios de integracionismo con el afán de eliminar el “rezago” y enfilarse a los indígenas al “progreso”. Pese a este panorama, los indígenas conservaron muchas de sus prácticas culturales al interior de sus comunidades, aún cuando éstas no fueran reconocidas dentro del marco legal, en nuestros días esto se sigue dando y representa la supervivencia del sistema comunitario indígena (Sánchez, 1999: 47-48).

Para evaluar el desarrollo de las comunidades indígenas se utilizaron mecanismos de medición relacionados con aspectos como el idioma, la educación, la participación ciudadana, los sistemas económico-productivos de los indígenas, por mencionar algunos. En base a estos indicadores era posible medir el “desarrollo” o “atraso” de las comunidades; por ejemplo, si una comunidad contaba con una población analfabeta, podía catalogarse como un lugar con cierto rezago y marginación. Aspectos de la vida comunal señalados por Juan José Rendón, como el trabajo, la variación lingüística, las formas de organización mediante asambleas ejidales, las autoridades tradicionales (como el caso de los consejos de ancianos), etc., no figuraban en los intereses políticos del gobierno.

El INI se organizó entonces en escalas regionales que estaban al alcance de las comunidades, a través de Consejos Coordinadores Indigenistas que atendían a cada etnia. Estos Centros buscaban conectarse con los asuntos de agricultura, salubridad, comunicación y otros más que hasta entonces no habían llegado hasta las comunidades indígenas. También buscaban ejecutar los principios de integracionismo de los indígenas bajo los siguientes principios:

- 1) Desconocer jurídica y políticamente las formas de gobierno indígena.
- 2) Bloquear e impedir cualquier pretensión de los indígenas de reconstituir o construir identidades supranacionales, así como unidades sociopolíticas regionales que abarcan a varias comunidades.
- 3) Imponer y sostener en las comunidades indígenas el municipio libre como una única forma de gobierno reconocido constitucionalmente, con el objeto de propiciar la disolución de las formas de gobierno tradicional.
- 4) Utilizar a los indígenas que ocuparan cargos de gobierno y a otros elementos extraídos del seno de la comunidad, para que indujeran a sus comunidades al cambio cultural.
- 5) Aplicar a los programas de acción indigenista gubernamental, por medio del INI, para acelerar el cambio cultural en los grupos indígenas (Sánchez, 1999: 47-48).

Aparte de tener un carácter político, el indigenismo también representó una corriente cultural y antropológica, misma que tuvo su razón de ser en el estudio y valoración de las cuestiones indígenas. Fueron varios los autores<sup>8</sup> que analizaron las problemáticas que el indigenismo enfrentó y cuestionaron los mecanismos utilizados por el Estado para discriminar y excluir los intereses indígenas; otros más contribuyeron con sólidas teorías y modelos de intervención en las regiones indígenas.

Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) analizó las condiciones en las que los indígenas fueron concebidos como marginados y fueron excluidos de las grandes ciudades y de los centros políticos, a lo que él autor denominó “zonas de refugio”. Los indígenas, según Aguirre, lograron sobrevivir en estas zonas y fueron dominados por las zonas urbanas, estableciendo relaciones asimétricas. Entonces el indigenismo buscó liberar a los indígenas de esa dominación que los oprimía y explotaba.

---

<sup>8</sup> Destacan autores como Alfonso Caso, Julio de La Fuente, Ricardo Pozas, Carlos Basauri, Alfonso Villa Rojas, Mauricio Muñoz, Ramón Hernández y esencialmente Gonzalo Aguirre Beltrán, quien figuró como director del INI.

Años atrás, en 1955, Aguirre había formulado la *Teoría del Centro Coordinador*, el cual buscaba operar desde una zona rectora donde se pudiera relacionar con las comunidades de la periferia. Estos Centros contaban con cuatro aéreas de trabajo: demostración, difusión, migración y movilización. eran operados por grupos de profesionales en materia de salud, educación, economía, agricultura, lengua, etc. El primer Centro Coordinador Indigenista se estableció en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

En *México Profundo: Una civilización negada* (1990), Guillermo Bonfil critica al indigenismo por haberse apoderado de la historia del indio para convertir a México en un país industrial, moderno y además con una sola historia. También critica la exaltación de la identidad nacional mediante la construcción de monumentos y zonas arqueológicas que sirven como “símbolo nacional”. Bonfil cuestiona los estudios antropológicos que tenían como fin último el estudio de las comunidades indígenas, ya que no se detenían en analizar de manera estructural a la sociedad en general.

Para la década de los setenta se empezaron a presentar las primeras movilizaciones indígenas, principalmente en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, que exigían nuevas formas de participar en la vida política del país. Entonces inició el "tiempo del retorno indígena", donde se puso en la mesa de debate nacional el tema del indigenismo, surgiendo con ello la necesidad de los pueblos indígenas por ser reconocidos. No tardaría en darse una la respuesta gubernamental que buscaba detener de cierta forma las demandas de los indígenas y poner sus bases y cimientos desde la perspectiva del Estado y no precisamente del lado de las comunidades.

Ya en los años ochenta, el integracionismo estatal que buscaba homogeneizar al indígena, se vio contrastado con una serie de demandas que algunos grupos sostenían, con el fin de reestructurar la relación de subordinación de los pueblos indígenas respecto del estado. Estas demandas cobraron mayor importancia en 1992. A continuación se describe este punto.

### 2.2.3 México y el reconocimiento de su diversidad étnica y cultural por parte del Estado

Hasta 1992, el Estado mexicano no reconocía la diversidad cultural del país, por lo que toda política dirigida hacia los pueblos indios estaba basada en la integración del indio a la cultura nacional. El reconocimiento que hizo el Estado acerca de nuestro país como una nación pluricultural, se dio justamente en ese año, aunque tuvo graves implicaciones entre los indígenas dedicados a al cultivo de sus tierras. Se puede decir que fueron los movimientos indígenas fueron los que pusieron este tema en el debate nacional, por ello el gobierno de Carlos Salinas consideró la modificación del artículo 2º de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, que señala:

La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitan en el territorio actual del país, al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos-Versión electrónica, 2-4 pp.).

Esta definición es compatible con diversos compromisos nacionales e internacionales adquiridos por el Estado Mexicano, entre los que destaca el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes.

El 28 de enero de 1992 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el “Decreto que acciona el artículo 4º de la *Constitución Mexicana*”, en virtud de lo cual se reconoció legalmente y, por primera vez en la historia del México moderno, el carácter pluricultural de la nación y a los pueblos indígenas que habitan en ella. Años más tarde, el estado consideró a la lengua como un elemento distintivo entre los pueblos indígenas. Fue en el año 2003 cuando se generó la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLPI)*, cuyo fin es reconocer y proteger los derechos, tanto individuales como colectivos, de los pueblos indígenas del país, además de promover el uso y desarrollo de las lenguas indígenas.

Sin embargo, fue necesaria la creación de un organismo que además de promover y fortalecer a las lenguas indígenas, también trabajara en su preservación y desarrollo; entonces se creó el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

Un organismo descentralizado de la Administración Pública Federal, con personalidad jurídica y patrimonio propio, entre cuyas atribuciones figura el hecho de asesorar a los tres órdenes de gobierno en la articulación de políticas públicas encaminadas al reconocimiento y disfrute de las riquezas culturales que aportan las poblaciones indígenas del territorio mexicano (INALI-Pág. Institucional).

Bajo el principio de igualdad jurídica de todas las personas, se reconoció constitucionalmente a México como una nación pluricultural, con el fin de evitar la discriminación motivada por el origen étnico, además de otras causas (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Art. 1º).

- **Repercusiones de las políticas salinistas hacia los indígenas**

El gobierno de Salinas de Gortari marcó un giro en la política indigenista del país, por un lado se manifestó abiertamente el reconocimiento de una nación pluricultural conformada por diversas etnias (Art. 2º) y por otro promovió las reformas al artículo 27 emitidas por la Cámara de Diputados, que dieron fin al ejido colectivo y agrario de los campesinos, quienes vieron desprotegidas sus tierras y se encontraron frente a una crisis de la agricultura mexicana y con ello de su economía.

En *La disputa por la tierra*, José Luis Calva (1993) plantea que las reformas de Salinas significaron una abierta violación a los derechos a la tierra, al territorio, a la propiedad y a la vida digna de los pueblos indígenas, al permitirse por primera vez la venta del suelo ejidal y comunal que reemplazó su venta ilegal por su incorporación ordenada al desarrollo urbano legal.

Estas reformas fueron un referente primordial que contribuyó al fin del pacto social establecido en la Constitución de 1917 entre el Estado y las comunidades campesinas (indígenas y mestizas), ya que expuso y desprotegió al sistema ejidal hasta entonces existente. Digamos que al fomentar la

desintegración de las comunidades en nuestro país, este hecho origina la pérdida de la organización tradicional de aquellas comunidades de campesinos que vendieron sus terrenos de cultivo. Sin embargo, como he venido diciendo a lo largo de este capítulo, muchas comunidades se resistieron a desintegrarse y aún debilitadas siguieron con su modo de vida comunal.

- **La expropiación de terrenos en Pontihú: Producto de las reformas salinistas**

Por citar un ejemplo, la reforma del artículo 27 ° surtió efectos en la comunidad de Pontihú y algunas comunidades vecinas, debido a la expropiación de terrenos de cultivo de los campesinos, para la construcción de una presa Hidroeléctrica.

Tras la expropiación se llevó a cabo un proyecto de reasentamiento en las comunidades afectadas, las cuales abarcaron al municipio de Zimapán, Hidalgo y sus límites con Querétaro. Este proyecto inició en 1990 y culminó en 1995<sup>9</sup>. El proyecto fue promovido por el Presidente Salinas y avalado por la Comisión Federal de Electricidad (CFE). Se trató de la construcción de una Presa Hidroeléctrica que abastecería de servicio eléctrico a gran parte del país.

De acuerdo con un estudio realizado por Inga-Lill Aronsson (1992: 53), en este proyecto fueron afectadas 2,309 hectáreas, por lo que fueron reubicadas las familias que vivían en los bordes de lo que hoy en día es la presa. Con la venta legal de la tierra que recién planteaba la reforma al artículo 27, las familias campesinas de las comunidades afectadas por el proyecto, vendieron sus terrenos de cultivo y tuvieron que desalojar la tierra que por muchos años había sido parte de su trabajo<sup>10</sup>. Más adelante, en el capítulo V explico cómo afectó este hecho en la forma de vida comunal de los habitantes de Pontihú.

---

<sup>9</sup> Aunque los estudios de topografía y geología se llevaron a cabo en 1980, la primera información oficial sobre la construcción de la presa se dio a los habitantes en 1986, la solicitud de decreto de expropiación se dio en 1990 y fue hasta 1992 cuando se hizo efectiva.

<sup>10</sup> Más adelante, en el capítulo etnográfico se aborda este hecho de manera más detallada, considerando las implicaciones que el Proyecto de Reasentamiento tuvo en los habitantes de Pontihú.

## 2.3 EL PUEBLO OTOMI DEL VALLE DEL MEZQUITAL

Hablar de un México pluricultural manifestado en el artículo 2º de la Constitución Mexicana, implica reconocer la presencia indígena en nuestro país. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2010), en México viven más de 62 diferentes grupos indígenas. La población total en México asciende a 112 336 538 personas, de las cuales 6, 695 228 personas mayores de 5 años hablan alguna lengua indígena (INEGI- Censo de Población y vivienda, 2010).

Dentro de este cúmulo de pueblos indígenas, voy a detenerme a describir únicamente el que refiere al grupo otomí, y siendo todavía más precisa, a los otomíes del Valle del Mezquital del Estado de Hidalgo, debido al origen común con la comunidad que estamos analizando, la cual es hablante de esta lengua.

El otomí es una lengua indígena de México, hablada por un grupo ampliamente conocido como otomí. Según la *Ley de Derechos Lingüísticos de México*, el otomí es reconocido como una lengua nacional. Por su número de hablantes, el otomí es la séptima lengua más hablada en México, después del náhuatl, el maya yucateco, el zapoteco, el mixteco, el tzotzil y el tzeltal, sin embargo este dato es solamente indicativo, pues en realidad "idioma otomí" debe tomarse como "familia de lenguas otomí", ya que existen muchas variantes derivadas de esta lengua.

Según el XII Censo General de Población y Vivienda del INEGI, la lengua otomí es hablada por 291.722 (17.212 [5.9%] monolingües) repartidas en varios Estados: Distrito Federal, Veracruz, Querétaro, Puebla, Yucatán, Michoacán, Tlaxcala, Guanajuato, San Luis Potosí, Campeche, Quintana Roo, Morelos, Estado de México e Hidalgo. Es pcesisamente en la región del Valle del Mezquital donde se concentra la mayor parte de hablantes de la lengua otomí en el Estado de Hidalgo.

### 2.3.1 Historia, clasificación y estadísticas de hablantes

Situémonos en el contexto de los pueblos otomíes del Valle del Mezquital, considerando que Pontihú ha sido clasificada por las instituciones del Estado como parte de la agrupación lingüística de esta región, más allá de que los propios habitantes de la comunidad se reconozcan o no como indígenas otomíes. Pues ellos hablan su lengua y conservan rasgos de su identidad sin detenerse a pensar si el Estado los ubica como tal o cual etnia.

#### a) Estadísticas y clasificación

De acuerdo a la clasificación que hizo el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), a través del *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales* (2008), el ñähñú que se habla en la región del Valle del Mezquital pertenece a la familia lingüística oto-mangue, que a su vez forma parte de la agrupación lingüística otomí, cuyas variantes e muestran a continuación.

Región	Familia lingüística	Agrupación lingüística	Variantes
Valle Mezquital	Del Oto-mangue	Otomí	ñähñú [h.ɲãh.ɲu] ñänhú [ɲãnhu] Ñandú [ɲãndu] ñóhnño [ɲohn.ɲo] ñanhmu [ɲanhmu]

**Fuente:** Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales, INALI, 2008.

El último Censo de Población y Vivienda realizado por INEGI en 2010, señala que en Hidalgo existen actualmente 114 602 hablantes de la lengua otomí, de los cuales no hay un dato exacto de cuántos de estos hablantes habitan en el Valle del Mezquital, lo que sí se reconoce es que en esta región se presenta la mayor concentración de la población otomí.

#### b) Historia

Para entender cómo fue el origen de este grupo y de qué manera ha sobrevivido a la invasión de otras culturas (desde la época prehispánica con los toltecas y aztecas, pasando por la época de la colonia con los españoles, hasta nuestros días), remontémonos a la historia a través de los datos que los estudios nos proporcionan.

El origen de los otomíes en nuestro país se remonta a los años 4000 y 1000 a.C., aunque no se sabe con exactitud cuándo llegaron al Valle del Mezquital. Varios autores afirman que aun cuando el control político de la región recaía principalmente en los *nahuas*, los *otomíes* también jugaron un papel muy importante en la sociedad durante la época prehispánica y colonial de México (Moreno, *et al.*, 2006: 7).

Entre 1050 y 1250, los otomíes junto con los *nahuas* se dispersaron en varias zonas de la cuenca de México hasta poblarla considerablemente. “El Valle del Mezquital se pobló por varios grupos étnicos; por un lado, los *amechichimecas*, quienes se concentraron en la parte Norte; por otro lado, en la parte central y sur se ubicaron precisamente los otomíes y los *nahuas*” (Moreno, *et al.*, 2006: 7). Los otomíes, al igual que los *chichimecas*, fueron un grupo nómada de recolectores y cazadores de Mesoamérica, comúnmente se les confundía entre sí, pues más tarde los *chichimecas* someterían a los otomíes y se apoderarían del Altiplano, transformando las relaciones y culturas de la región central.

Hacia 1520, la región del Valle del Mezquital fue conquistada por los españoles que se instalaron en el lugar. Para ello hubo que desarticular el sistema de organización política y social de los *mexicas*, aquí los otomíes se manejaron a favor de los conquistadores para liberarse del dominio azteca. Posteriormente, algunos de los pueblos otomíes fueron encomendados y sus tierras fueron cedidas; otros pueblos indígenas se organizaron como *república de indios*. Acto seguido, se establecieron en la zona algunos grupos de frailes franciscanos que tenían como objetivo evangelizar a los indígenas; más tarde se sumaron a la causa los frailes agustinos (Moreno, *et al.*, 2006: 9).

Con el proceso de evangelización, los indígenas otomíes fueron instruidos en nuevos oficios, siendo éstos quienes más tarde construirían las obras arquitectónicas dirigidas por los españoles, entre las que destacan: conventos, iglesias, haciendas, etc. A esto se añade la conversión al cristianismo de estos grupos indígenas, aún cuando se siguieron practicando algunos rituales domésticos lejos de la vista de sus colonizadores.

De acuerdo con Luigi Tranfo, "los otomíes gozaron de ciertos privilegios por parte de los españoles durante el siglo XVI; sin embargo, años después sufrieron la reducción de sus tierras y las consecuencias de las encomiendas, convirtiéndolos en siervos de los posteriores sistemas feudales" (Tranfo, 1974: 38-48).

Las investigaciones de Beatriz Moreno (*et al.*, 2006) señalan que tras la conquista, la economía en el Valle del Mezquital estuvo basada en actividades como: agricultura, ganadería y minería. Además del comercio local donde se desarrolló una industria a través del maguey; desde la obtención del pulque y el aguamiel, la talla de *ixtle* para la elaboración de sombreros, lazos, canastas, etc. En la parte central-norte del Valle, se desarrolló la industria minera, principalmente en municipios como: El Cardonal, Ixmiquilpan y Zimapán. De estas regiones se extraía principalmente mármol, plomo, zinc, cobre y fósforo.

En años posteriores a la colonia, se presentó una expansión de las haciendas, donde los terratenientes se apoderaron de grandes extensiones de tierra que antes eran propiedad de los otomíes. Aunque muchos indígenas se emplearon en las haciendas y fueron sometidos al sistema feudal, otros más rechazaron esta nueva forma de vida y se unieron a los movimientos sociales que posteriormente surgirían, como el caso de la Guerra de Independencia.

Durante la segunda mitad del siglo XIX se registraron diversos conflictos entre hacendados y pueblos indígenas. En algunos casos los indígenas tomaron y saquearon las haciendas, desatando con ello un movimiento campesino que se extendió hasta los municipios de Huejutla y Meztlán. En la época de Reforma, la región "se mantuvo asolada por bandoleros, que no eran más que otomíes inconformes que vieron en el asalto de las haciendas una manera de vivir" (Moreno, *et.al.*, 2006: 13).

En el periodo posrevolucionario se realizó el reparto agrario de las comunidades indígenas de todo el país y con ello de esta región. En los años posteriores a esta época, también se generaron algunas políticas públicas hacia los indígenas, he aquí algunas de las que se dirigieron a los otomíes del Valle del Mezquital.

### **2.3.2 Políticas públicas hacia los otomíes del Valle del Mezquital**

Como vimos en este capítulo, el reconocimiento de los indígenas por parte de Estado se dio mediante un proceso paulatino en el cual surgieron algunas políticas públicas hacia este pueblo. En el caso de los otomíes del Valle del Mezquital, en los años 30 se constituyó en esta región el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) con el fin de impulsar las políticas del entonces Presidente Lázaro Cárdenas. Además fue posible la organización de algunos congresos nacionales donde los indígenas pudieran expresarse; uno de ellos fue precisamente el *Congreso de la Raza Otomí*, celebrado en 1938 en el municipio de Ixmiquilpan. De este congreso fue posible la creación de una Comisión Intersectorial de Estudios del Valle del Mezquital, el cual años más tarde se denominó Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (Sarmiento, 1996).

Al fundarse el Instituto Nacional Indigenista (INI), en 1948, se buscó la integración de los indígenas a un proyecto de nación. Entonces fue necesario establecer escalas regionales que estuvieran al alcance de las comunidades, por ello se crearon *Centros Coordinadores* que buscaban ejecutar y articular las políticas públicas de los tres niveles de gobierno en una región. Uno de estos Centros fue instalado precisamente en la región del Valle del Mezquital, con el fin de atender a la población otomí de la zona.

#### **a) Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena de Ixmiquilpan (CCDI)**

En el país existen 131 Centros Coordinadores a cargo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas (CDI, antes INI), de los cuales 3 se encuentran en el Estado de Hidalgo, en los municipios de Huejutla, Ixmiquilpan y Tenango de Doria. Es el Gobierno Federal a través de la CDI quien destina los recursos para cada centro, a fin de invertirlos en programas que beneficien a la población indígena. El Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena en Ixmiquilpan se encuentra ubicado en el Barrio del Nith y atiende a las comunidades indígenas del Valle del Mezquital. Entre los programas que opera actualmente se encuentra el Programa Organización Productiva para Mujeres

Indígenas (POPMI) y el Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI) (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011).

Entre las prioridades del Centro también está la promoción de las culturas indígenas representadas en la danza, la música, la gastronomía, las actividades agrícolas, entre otras. Así como la atención a las necesidades de salud y educación de la población. Cabe destacar que actualmente no opera ningún programa de este Centro en la comunidad de Pontihú.

### **b) Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y la Huasteca Hidalguense**

Es un organismo descentralizado creado por acuerdo presidencial y publicado en el Diario Oficial de la Federación el 1 de septiembre de 1951. Fue confirmado mediante un decreto Congreso de la Unión publicado el 31 de diciembre de 1952. Inicialmente su objetivo principal de estudio fue la solución de los problemas económicos y sociales de la zona del Valle del Mezquital. Años después, y con las nuevas reformas, se cambió la denominación del organismo descentralizado por la de Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y la Huasteca Hidalguense, ampliando así su ámbito de aplicación no sólo al Mezquital, sino también a la zona de la Huasteca, en el estado de Hidalgo (Crónica parlamentaria-Cámara de Diputados).

### **c) Consejo Supremo Hñhähñu (CHS)**

Este consejo surgió como resultado de las políticas indigenistas llevadas a cabo en la década de los 70. “Fueron consejos interlocutores entre los indígenas y el gobierno, acotando cualquier otra instancia no gubernamental de demanda” (Moreno, *et al.*, 2006: 45). Actualmente el CHS tiene una afiliación al Partido Revolucionario Institucional (PRI), quien le otorga recursos destinados por diputados locales y federales. Su principal función es gestionar e implementar proyectos de salud, trabajo y obras públicas hacia los indígenas de la región del Valle del Mezquital.

#### d) Programa de Educación indígena en el Valle del Mezquital

Como seguimiento a la atención de la población indígena, el Estado implementó programas de educación bilingüe en las zonas indígenas del país. Para ello se capacitaron a maestros que hablaran la lengua nativa para que alfabetizaran a la gente en su lengua y posteriormente castellanizarla. La idea era reivindicar el uso de las lenguas nativas, aunque en la mayoría de los casos este hecho contribuyó más a la castellanización que a la propia conservación de las lenguas originarias.

El INI participó en la elaboración de material didáctico y en la codificación de algunas lenguas. Por su parte, la SEP imprimió algunos de estos materiales y promovió su uso en las escuelas rurales. En el caso del Valle del Mezquital, el Patrimonio Indígena continuó produciendo textos en otomí con el apoyo del Instituto Lingüístico de Verano.<sup>11</sup>

Por su parte, la Academia de Cultura Hñähñu- dependencia de la SEP con sede en Ixmiquilpan- también participó en el estudio y la conservación del otomí. Sus miembros han difundido la cultura otomí mediante la producción de diversos materiales, entre los que destacan audiocasetes con canciones tradicionales en otomí y la traducción del castellano al otomí del *Reglamento interno de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (op. cit, SEP-CNDH; 1991)*.

En 1993, entró en vigor la *Ley general de educación*, la cual exigió el fomento y la conservación de los idiomas de los pueblos indígenas. En ese sentido, la SEP distribuyó libros de texto en lenguas indígenas. Entonces tenemos que en el Valle del Mezquital se dotó a los alumnos de las escuelas primarias indígenas de cuadernos de trabajo escritos y de materiales en su lengua y traducidos al español. Dichos libros incluyen lecciones relacionadas con: la identidad de los hñahñus, la democracia, la solidaridad entre los

---

<sup>11</sup> El Instituto Lingüístico de Verano es una asociación civil que nació en México en el año 1936, desde entonces realiza estudios acerca de las lenguas indígenas del país. En ese sentido, elabora y publica diccionarios y demás materiales escritos en distintos idiomas. La intención es promover la lectoescritura, los cuentos tradicionales y traducir textos bíblicos. El Instituto publicó en 2004, el *Diccionario del Hñähñu (Otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*.

pueblos de México, la salud, el cuidado del medio ambiente, la ciencia y la tecnología, entre otras.<sup>12</sup>

Actualmente, en estado de Hidalgo la SEP reporta un total de 608 escuelas indígenas de nivel primaria, 42, 245 alumnos integrados a estos centros y alrededor de 2, 555 docentes y directivos. A esto se añade la participación del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), en programas educativos que atienden a la población indígena del estado, con un total de 19 431, alumnos, 2 132 servicios educativos ubicados en 78 de los 84 municipios del estado; con un total de 2 375 figuras educativas, en los niveles preescolar indígena, primaria indígena y secundaria indígena (CONAFE, 2012). Cabe destacar que en Pontihú se trabaja con la modalidad de Primaria Indígena de la SEP y con el programa de *Preescolar Comunitario* de CONAFE.

### **e) Radio Mezquital: 96.5**

En este mismo contexto de la promoción de las lenguas nativas, las radiodifusoras indigenistas buscaron acercarse precisamente a las comunidades indígenas en su misma lengua. A partir de 1979, el INI (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), inició las transmisiones de la primera emisora indígena en la Montaña de Guerrero: *La Voz de la Montaña*.

En el caso del Valle del Mezquital, se fundó la Radio Mezquital, una emisora local formada por dos estaciones integrantes del Sistema Hidalguense de Radio y Televisión, del Gobierno del Estado de Hidalgo. La primera XHD FM 96.5, inició sus transmisiones en el año 1962, aunque lo hizo de forma oficial, hasta el 27 de marzo de 1963. Cuenta con 1,000 watts de potencia, y su planta transmisora se encuentra ubicada en el cerro más grande del Valle del Mezquital, el *Cerro Juárez*, ubicado en el Municipio de Zimapán, en la comunidad de Puerto Juárez. La segunda XEZG 1390 AM, inició transmisiones el 29 de noviembre del 1976, con 500 watts de potencia en amplitud modulada (Radio Mezquital- pág. Institucional, 2012).

---

<sup>12</sup> El Programa de Educación Indígena ha desarrollado cuadernos de trabajo para los niños y las niñas de 1ro. a 6to. Grado. Son elaborados y distribuidos por la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos.

Cabe destacar que no todas las agrupaciones de los otomíes del Valle del Mezquital se han forjado desde el Estado. Existen algunos movimientos indígenas que han surgido desde los propios grupos y sus necesidades, a fin de preservar las lenguas y cultura indígena. También se busca revalorar los saberes de los pueblos indígenas y fomentar la difusión de los valores propios de las comunidades.

Así culminó este capítulo en el cual recorrí parte de la historia del origen de las comunidades en México, destacando su importancia como base fundamental en la vida de los grupos sociales después de la familia. Destacar que a pesar de los cambios culturales, económicos y políticos que han sufrido las comunidades a través de diferentes épocas, la esencia de las comunidades no ha desaparecido y eso hace que actualmente, aún con el proceso de globalización en el que nos hayamos inmersos, todavía se conservan elementos identitarios propios de los pueblos originarios. Por tanto, la comunidad como unidad se ha modificado en algunos de sus aspectos, ha integrado nuevas prácticas, pero sigue conservando elementos que le dan sentido, por ejemplo, la organización comunal, la lengua, las costumbres y tradiciones, entre otras, como en el caso de Pontihú.

El recuento de hechos que dieron paso al surgimiento del Estado y sus políticas hacia la población indígena del país, me permitió identificar, por un lado, la creación y aplicación de políticas indigenistas que llevaron a México al reconocimiento de su diversidad étnica y cultural pero desde una visión integracionista que no contempló las demandas reales que la población indígena demandaba y sigue demandando. Por otro lado, reconocí el impacto de estas políticas en las comunidades, por ejemplo, las reformas al artículo 127 que se dieron en 1992 durante el gobierno de Carlos Salinas, que culminaron en una desprotección de las tierras ejidales de los campesinos, al promover la idea de libertad de mercado mediante la venta legal de sus tierras. Esto derivó sin duda en una crisis económica y agrícola en el campo mexicano.

Finalmente ubique históricamente el contexto del pueblo otomí del Valle del Mezquital, con el fin de conocer el entorno que rodea a la comunidad de Pontihú, el cual describo en el capítulo etnográfico, no sin antes conocer el diseño metodológico que seguí en esta investigación.

---

## CAPÍTULO III

### MARCO METODOLÓGICO

### METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

---

**A** lo largo del Capítulo I abordé los conceptos de cultura, identidad y comunidad, desde el espacio de los significados que dan los sujetos a sus experiencias, artefactos cotidianos, costumbres, cosmovisiones, etc., todo ello desde una perspectiva cualitativa en la que no se trata de explicar sino comprender e interpretar estas significaciones. Desde este contexto, el presente capítulo describe la metodología utilizada en esta tesis; desde su planteamiento, diseño, ejecución y sistematización de los datos obtenidos.

En una investigación de estas características todas las dimensiones de valor, ideologías, experiencias, hechos personales, opiniones colectivas, conductas, etc., son puntos de interrogación que están más allá de una mera cuantificación de datos. En este sentido, recurrí prioritariamente a los diseños metodológicos de carácter cualitativo, que de acuerdo con la definición de R. Sampieri:

[...] se basan en métodos de recolección de datos sin priorizar en la medición numérica, como las descripciones y las observaciones. Por lo regular, las preguntas e hipótesis surgen como parte del proceso de investigación y éste es flexible, y se mueve entre los eventos y su interpretación, entre las respuestas y el desarrollo de la teoría. Su propósito consiste en "reconstruir" la realidad, tal y como la observan los actores de un sistema social previamente definido (2003: 10).

Pese al enfoque eminentemente cualitativo de este trabajo, para comprender procesos sociales la cuantificación también es un elemento relevante. Un ejemplo claro, es el hecho de identificar el porcentaje de habitantes que actualmente habla la lengua otomí en Pontihú, para luego compararla con el dato de hace unos años y reconocer estadísticamente cuántas personas han dejado de hablarlo, porque no sólo realizo un análisis de la identidad actual de la comunidad, sino que me interesa identificar el cambio cultural que se ha dado a través de la historia de la comunidad.

### 3.1 INTRODUCCIÓN AL TRABAJO ETNOGRÁFICO

Una vez determinado el carácter cualitativo de esta tesis, identifiqué a la etnografía como el principal recurso metodológico para llevar a cabo la investigación, ya que la etnografía nos permite observar y participar de cerca en las prácticas de los grupos humanos para así contrastar lo que la gente dice con lo que hace.

Clifford Geertz representa una de las tendencias contemporáneas más importantes dentro del trabajo etnográfico, pues considera a la etnografía en términos de una *descripción densa* de la cultura, la cual implica “estar allí”, “ir a los sitios y volver con información sobre la gente que vive allí, y poner dicha información a disposición de la comunidad profesional de un modo práctico” (Geertz, 1989: 11).

La etnografía siempre ha estado orientada por el concepto de cultura y tiende de manera generalizada a desarrollar conceptos y a comprender las acciones humanas desde un punto de vista interno. Erikson (1973) plantea que la etnografía ayuda a describir o reconstruir de manera analítica los escenarios y grupos culturales, lo que nos permite recrear las creencias compartidas, prácticas, artefactos, conocimientos culturales y comportamientos de un grupo de personas. Por ello, en el diseño de esta metodología, utilicé técnicas de investigación que me condujeron a una reconstrucción cultural del campo de análisis.

En el trabajo etnográfico es posible realizar descripciones detalladas de situaciones, eventos, personas, interacciones y comportamientos que son observables, por ello es posible incorporar las opiniones, experiencias,

actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones de la gente que participa. La etnografía permite al investigador involucrarse en la creación de una acción participativa al interior del campo de estudio, y no en contextos artificiales donde los efectos puedan ser estudiados y descritos desde fuera.

Al no partir de hipótesis previas, ni categorías preestablecidas para evitar juicios y estereotipos personales sobre el tema, la etnografía utilizada en esta tesis se vale de un marco referencial de investigación, sin olvidar que en la práctica se fueron ajustando los instrumentos de recolección de datos según los intereses.

### **3.1.2 Investigación-acción en la intervención de la práctica comunitaria**

Las prácticas culturales y sociales de la comunidad que estudio en esta tesis, implican un trabajo que va más allá de una mera investigación, pues mi relación con esa comunidad me lleva a considerar otros planteamientos metodológicos como el de la investigación-acción participativa (IAP). Eduardo A. Vizer (2002) habla acerca de la investigación-acción en la intervención de la práctica comunitaria, misma que ha sido descrita de diversas formas por autores como Argyris, Smith y Putnam (1985), quienes coinciden en considerar que la ciencia de la acción es la investigación sobre el modo en que los seres humanos diseñan e implementan la acción entre ellos. Es así como la práctica de investigación básica y de la construcción de la teoría, tiene una relación la intervención social.

El planteamiento de Orlando Fals Borda (1978), otro de los autores que hablan de la investigación-acción participativa (IAP), sitúa al hombre como un sujeto "sentipensante" que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las situaciones que ponen en riesgo esa armonía para poder decir la verdad, tal y como la recoge de su entorno. Fals Borda combina la indagación sociológica que realiza con el compromiso político en beneficio de los "sectores populares" (campesinos y proletariado agrícola en lo fundamental).

En la IAP, al fundirse con la acción, el investigador supone un compromiso con su campo de estudio, en el que se va moldeando una "filosofía de la vida" desde un conocimiento vivencial, donde se hace hincapié en una

rigurosa búsqueda de conocimientos, es un proceso abierto de vida y de trabajo, una vivencia, una posibilidad de intervenir en la estructura social (Fals Borda, 1979).

Cuando hablo de “intervenir” y “actuar” en el proceso de investigación, me refiero a la capacidad que, en mi papel de investigadora, adquiero para traducir en términos teóricos, lo que los actores sociales manifiestan y viven. Esto tiene relación con lo que el lingüista y etnólogo Kenneth Pike (1967) distingue como *emic/ etic*, que años más tarde fue retomado por Marvin Harris (1973):

- a) Lo *emic* se refiere al punto de vista de los actores nativos de un grupo social, donde el investigador no interpreta los contenidos culturales analizados, sino que intenta reflejar la visión de los de actores.
- b) Lo *etic* corresponde al punto de vista del investigador y depende en gran medida de ciertas distinciones consideradas como adecuadas por parte de una comunidad científica. Aquí el investigador escucha lo que dicen las personas sobre las que ha investigado, pero tiene el poder científico para traducir estas ideas en términos teóricos.

Lo *emic* y lo *etic* no corresponden a aspectos separados en el proceso de investigación, pues entre éstos debe existir una relación, de lo contrario no resulta viable quedarnos únicamente con la reflexión teórica y científica del tema, ni sólo con la opinión del actor. La relación entre teoría y práctica es necesaria para equilibrar los resultados de un proceso de investigación, que en este caso es de carácter cualitativo y se basa en la etnografía, lo cual implica extraer lo *emic* para hacer una reinterpretación desde lo *etic*. Aunque a veces no coincide la descripción *etic/emic* de un mismo fenómeno de estudio.

La teoría y la práctica de la intervención social de una investigación, consiste básicamente en la acción y práctica social, así como la intervención y comprensión, que constituye un elemento fundamental para dicha investigación, en un proceso que asocia la acción con la reflexión y la teoría con la práctica. La investigación asociada a la acción toma en cuenta el conocimiento práctico y la capacidad de reflexión de los actores de la comunidad sobre sí mismos, con quienes el investigador establece una relación

durante la investigación, integrando su propia visión de lo que ve, escucha y siente al estar en contacto con ellos, buscando incidir en la población de análisis.

En la investigación-acción suelen utilizarse técnicas como: descripción, observación participante, inferencia y e interpretación, las cuales representan la base del trabajo de campo del investigador, quien debe tener la capacidad para desarrollar o implementar las estrategias que considere necesarias para complementar su trabajo. En cuanto a las problemáticas que se analizan, se deben abordar temas que surjan de las opiniones que vayan aportando los actores involucrados, recuperando sus experiencias, visiones, creencias, etc., para luego retraducirlos en planteamientos más concretos y teorizarlos.

### **3.2 DISEÑO DE ESTRATEGIA METODOLÓGICA**

Para el diseño metodológico del análisis de la identidad comunitaria en Pontihú, fue necesario reconocer que existen diferentes cruces entre lo objetivo que se observa empíricamente y lo subjetivo que se recupera de las opiniones y experiencias de la gente. Esto implicó el uso de diferentes técnicas de recolección de datos, de manera que, a medida en que se avanzó en la investigación de campo, la metodología se fue complejizado; por tanto, un mismo instrumento pudo arrojar elementos para las dos dimensiones y en otros casos se utilizaron diferentes instrumentos para cada una de las cuatro categorías de análisis (descritas a detalle en el Capítulo I).

Para el diseño de la estructura metodológica se siguieron los siguientes pasos:

- Indagación inicial
- Construcción conceptual y teórica
- Contextualización y panorama histórico del tema
- Recolección de datos a partir de trabajo de campo
- Sistematización y categorización de la información obtenida en campo
- Análisis e interpretación de los datos.

Para el planteamiento de las categorías e indicadores de análisis se tomó en cuenta la siguiente tabla:



DIMENSIONES DE LA CULTURA EN PONTIHÚ		
CATEGORIAS DE ANÁLISIS	OBJETIVA	SUBJETIVA (identidad)
ETNICA	<p><b>RASGOS A ANALIZAR DENTRO DE ESTA CATEGORÍA:</b></p> <p><b>1. Memoria colectiva: Pasado, presente y futuro común</b>  <b>Relatos orales sobre la historia de la comunidad</b>  <b>a)</b> Fundación, sistema de haciendas y evolución a través del tiempo (cronología)  <b>b)</b> Relación histórica Pontihú-Tzijay  <b>c)</b> Relaciones de parentesco  <b>e)</b> Cosmovisión: experiencias, conocimientos, saberes y creencias.</p> <p><b>2 Lengua otomí:</b>  <b>a)</b> Estadísticas de hablantes  <b>b)</b> Usos de la lengua: público y privado  <b>c)</b> Espacios donde se enseña la lengua: Escuela- Influencia de los programas escolares, participación de los profesores en la conservación de la lengua</p> <p><b>3. La Fiesta comunal</b>  <b>a)</b> Festividades religiosas más importantes: ¿Cuáles? Día de muertos, Navidad y Semana Santa-Relato objetivo de cada uno de ellos, ¿en qué consisten los festejos? ¿Quiénes participan?  <b>b)</b> Santo patrono de la comunidad-Niño Dios: ¿Cómo se celebra?, ¿Desde cuándo?</p>	<p><b>RASGOS A ANALIZAR DENTRO DE ESTA CATEGORÍA:</b></p> <p><b>1. Memoria colectiva: Pasado, presente y futuro común</b>  <b>a)</b> Recuerdos más significativos del pasado de la comunidad en la voz de sus habitantes ¿Cómo vivían?  <b>b)</b> Consanguinidad-Parentesco: Constituye una creencia, una convicción subjetiva, legitima la pertenencia a grupo: ¿Qué significa ser hijo de...? ¿Qué significa haber nacido en Pontihú?  <b>c)</b> Sentido de pertenencia a la comunidad más allá del tiempo.  <b>d) Cosmovisión:</b> Creencias que dan sustento explicativo y justificación a la vida comunal.  <b>e)</b> Visión del presente y del futuro</p> <p><b>2. Lengua otomí</b>  <b>a)</b> Hablantes: ¿quiénes y por qué hablan otomí?  <b>b)</b> Significado: Lo que representa para los habitantes de la comunidad hablar el otomí.  <b>c)</b> ¿Dónde hablan otomí y por qué?</p> <p><b>3. La fiesta comunal</b>  <b>a)</b> ¿Por qué festejan el día de muertos, navidad o semana santa?, ¿Qué significado tiene para la gente festejar estas fechas?  <b>b)</b> Adoración al Santo Patrono: ¿Por qué tienen fe en él?</p>

	<p><b>c) Religión</b>  <b>d)</b> Iglesia: Institución ceremonial: organización  <b>e)</b> Festejos religiosos olvidados: Relato de sus características principales: música, baile, canto, etc.</p>	<p><b>c) Religión:</b> Misas religiosas: ¿Por qué asisten?, ¿Qué significa para ellos ser católicos?  <b>d)</b> Festejos religiosos olvidados: significado afectivo y emotivo de éstos en la gente adulta que los practicó en algún momento.  <b>e)</b> Música, danzas, disfrute colectivo: cómo lo viven las personas.</p>
<p><b>TERRITORIAL</b></p>	<p><b>1. Territorio geográfico y político:</b>  <b>a)</b> Relación histórica Pontihú-Tzijay: ¿Cómo se conforma el ejido?, división de manzanas, superficie terrestre.  <b>b)</b> Territorio natural o cultural: construcciones (casas), aprovechamientos y usos que la comunidad hace sobre el suelo.  <b>2. El territorio comunal:</b>  <b>a)</b> Distribución familiar del territorio: Los padres heredan a los hijos las parcelas y con ello la producción agrícola de éstas, también heredan sus viviendas al hijo hombre menor, etc. esto deviene en una participación igualitaria donde los hijos pasan a formar parte del sistema ejidal de la comunidad y adquieren ciertas obligaciones y derechos.  <b>Construcción de casas estilo americano:</b> Tipo de casa. Qué información cultural aporta.</p>	<p><b>1. Espacios representativos de la comunidad:</b>  Hacienda-origen mítico  Valorización del territorio, significados afectivos hacia ciertos espacios: milpa, casa, iglesia, etc.  <b>Construcción de casas estilo americano:</b>  ¿Qué representa para la gente vivir en una casa de esas características? Para quienes la construyen (principalmente migrantes) y quienes la habitan (familia de migrantes).</p>

<p><b>POLITICO-ORGANIZACIONAL</b></p>	<p><b>PODER POLÍTICO COMUNAL</b></p> <p>a) <b>Sentido de pertenencia a la comunidad:</b> Derechos y obligaciones, ejercicio de la voluntad comunal</p> <p>b) <b>Asambleas comunales:</b> Espacio donde se realizan, con qué fines, quién las convoca y dirige, quiénes participan</p> <p>c) <b>Autoridades, comisiones y organización-</b></p> <p>d) <b>Sistema de cargos: Ejidal-Municipal:</b> ¿quiénes son?, ¿qué hacen?, ¿cómo se eligen?</p> <p>e) <b>Programas federales que operan en la comunidad:</b> ¿Cuáles son?, ¿cómo se beneficia la gente de ellos?, ¿desde cuándo existen-historia?, ¿quién los maneja en la comunidad?</p> <p>f) <b>Organización del trabajo en función del beneficio comunitario.</b></p> <p>g) <b>Partidos políticos con preferencia electoral en la comunidad:</b> ¿cuáles son? ¿Quiénes representan a estos partidos en la comunidad?</p>	<p><b>PODER POLÍTICO COMUNAL</b></p> <p>a) <b>Sentido de pertenencia a la comunidad:</b> Qué significa para la gente ser mexicano, ser “zimapence” y ser de “Pontihú” y cómo construye su sentido de pertenencia.</p> <p>b) <b>Autoridades y su organización:</b> Significado que tiene participar en la organización de la comunidad a través de un cargo.</p> <p>c) <b>Partidos políticos:</b> ¿Por qué votan por tal candidato o tal partido?</p> <p>d) <b>Programas federales que operan en la comunidad:</b> qué piensa la gente de ellos.</p> <p>e) <b>Organización del trabajo:</b> Significado que tiene para la gente participar en actividades en beneficio de la propia comunidad, como: faenas en la escuela, iglesia, carretera, etc.</p>
<p><b>ECONÓMICA-PRODUCTIVA</b></p>	<p><b>1. ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN LA COMUNIDAD</b> ¿Cuáles son? ¿Cómo se practican en la actualidad?</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Agricultura, pesca, ganadería, comercio local, producción de pulque, remesas (migración)</li> </ul> <p><b>2. ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO</b></p> <p>a) Participación de los miembros de la familia en el trabajo productivo para su autoabastecimiento</p>	<p><b>1. ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN LA COMUNIDAD:</b></p> <p>Significado que tiene para la gente realizar cierta actividad productiva. Aquí se retoma parte de la historia de cada actividad a través de los años.</p> <p><b>2. ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO</b></p> <p>a) Qué representa para las familias integrar a sus hijos</p>

	<p>b) Participación comunal, mediante relaciones de colaboración simple y con ello la “<b>repartición</b>” de las ganancias</p> <p><b>3. USO PRODUCTIVO DEL TERRITORIO:</b> Aprovechamiento del terreno natural: <b>a)</b> De la <b>milpa</b> se obtiene la producción agrícola y el alimento para la cría de ganado. <b>b)</b> De la <b>laguna</b> se obtiene la producción pesquera. <b>c)</b> De los <b>plantíos de magueyes</b> se obtiene la producción del pulque</p> <p><b>4. MIGRACIÓN:</b> <b>a)</b> Envío de remesas: cuántas personas trabajan en EUA, cuánto dinero envían, quién lo administra y en qué se utiliza. <b>b)</b> Construcción de casas estilo americano: Genera empleos temporales. Define oficios: albañil, peón, etc.</p>	<p>al trabajo agrícola, pesquero, comercial, etc., para su autoabastecimiento-Obligaciones morales</p> <p>b) Qué representa en términos simbólicos, la participación comunal en las actividades productivas: ¿solidaridad?, ¿interés económico?, ¿reciprocidad</p> <p><b>3. MIGRACIÓN:</b> <b>a)</b> Recuperar el sentir del migrante al estar lejos de su comunidad y regresar por periodos cortos de tiempo. Lo que representa para ellos estar lejos de su familia, de su cultura, de su lengua. <b>b)</b> Construcción de casas estilo americano: ¿Por qué las construyen? ¿Qué representa para los migrantes construir una casa con esas características en una comunidad como Pontihú? Por el lado de quien las habita, ¿Qué sienten de habitar en una casa a cuyas características son estaban acostumbrados? Comparar construcciones antiguas, las cuales aún se conservan en la mayoría de las familias.</p>
--	---	---

### 3.2.1 Definición de técnicas e instrumentos de investigación

Una vez establecidas las categorías de análisis y la metodología a seguir, di paso a la definición de las técnicas e instrumentos de investigación para la recolección de datos. Se trabajó principalmente con entrevistas en profundidad, las cuales fueron aplicadas a los habitantes de Pontihú, identificados previamente como informantes clave y personajes emblemáticos en la comunidad. Estas entrevistas fueron recuperadas mediante grabaciones y posteriormente fueron transcritas para su análisis.

También trabajé con la observación participante de diferentes actividades en la comunidad, tales como: reuniones y asambleas, festividades, uso de la lengua otomí, actividades escolares, etc. Esta técnica me sirvió para identificar los elementos que determinan la convivencia, la organización y el comportamiento de los habitantes de la comunidad cuando participan en diferentes actividades públicas, para luego tomar nota de su existencia cotidiana y reflejar sus interacciones y actividades en forma de notas de campo.

Otro recurso de investigación que arrojó aportes significativos a la tesis, fueron sin lugar a dudas los grupos focales, ya que hicieron posible la discusión en grupo y las personas pudieron confrontar sus opiniones en relación a los temas planteados. En primer grupo focal que realicé durante el primer trabajo de campo, fue con ancianos, ahí platicaron sobre la historia de las festividades y los ciclos agrícolas en la comunidad, además de elaborarse un calendario estacional en el que se establecieron cruces entre el ciclo agrícola y las principales festividades religiosas y sociales que se realizan en la comunidad durante el año. En el segundo periodo de trabajo de campo llevé a cabo tres grupos focales más: uno con mujeres amas de casa y uno más con niños, quienes compartieron sus ideas con respecto a su visión del futuro de la comunidad; el tercero fue mixto, hombres y mujeres de diferentes edades.

Realicé diferentes consultas de archivos: ejidal, municipal y parroquial, esto con el fin de obtener información de primera mano acerca de cada uno de esos aspectos. También llevé a cabo el levantamiento de un censo de población de la comunidad, con el fin de conocer estadísticamente el número de habitantes en la comunidad, su escolaridad, ocupación y otros datos.

### 3.2.2 El trabajo de campo

El trabajo de campo se dividió en tres etapas: la primera, en abril de 2011, correspondió al primer acercamiento al campo de investigación; ahí realicé entrevistas exploratorias y observaciones participantes que me permitieron construir y perfeccionar los instrumentos de trabajo para la siguiente visita de campo, además de identificar a los informantes clave.

En septiembre de 2011 realicé el segundo periodo de trabajo de campo, este fue el más largo. En esta visita realicé recorridos por la comunidad y por el municipio, con el propósito de identificar elementos que pudieran aportar información sobre la distribución del territorio, los espacios productivos de la comunidad (milpa, montañas, laguna donde pescan, etc.). Este periodo de investigación implicó mayor trabajo de campo que el primero y fue posible gracias a la oportuna y accesible cooperación que la gente tuvo conmigo durante mi estancia, especialmente las autoridades ejidales que contribuyeron desinteresadamente en la realización de este trabajo. Se realizaron entrevistas a diferentes personas de la comunidad: ancianos, niños, autoridades municipales, sacerdote, profesor, migrantes, etc.

El tercero y último trabajo de campo en la comunidad lo realicé en el mes diciembre de 2011. Se trató de una visita breve en donde pude observar y recuperar información principalmente para el aspecto étnico. El tema de análisis fue la fiesta religiosa más importante para los habitantes de este lugar, en la cual se celebra al Niño Dios, Santo Patrono de la iglesia de la comunidad.

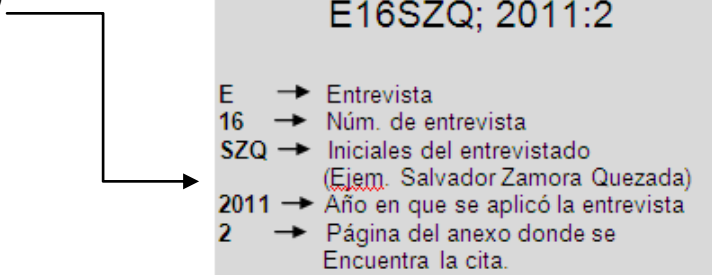
### 3.2.3 Clasificación y sistematización de la información de campo

Una vez recopilada toda la información de los tres periodos de trabajo de campo, procedí a sistematizarla y codificarla para simplificar su análisis. En primera instancia transcribí las entrevistas y posteriormente recuperé los escritos de las observaciones participantes; seguí con los grupos focales y culminé con los documentos recuperados de la investigación de los archivos. Posteriormente agrupé parte de la información en cada una de las categorías planteadas y esto facilitó el proceso de análisis.

Con el fin de clasificar y simplificar la información recabada, construí las siguientes claves o códigos para cada una de las técnicas de investigación utilizadas, esto con el fin de facilitar el uso de citas y referencias textuales a lo largo de la tesis, por lo que al citar directa o indirectamente la información de campo únicamente hago mención del código designado a cada técnica. Ejemplo:

La escuela primaria cuenta con un total de 14 alumnos que conforman los seis grados y son atendidos por un sólo profesor, en la modalidad multigrado:

La escuela pertenece a la Dirección General de Educación Indígena, quien diseña los materiales para trabajar con los niños la promoción de su lengua indígena. Estos materiales son acordes, dependiendo de las edades de los niños, son buenos, pero ya llevándolos a la práctica son otra cosa. Cada comunidad es diferente (E16SZQ:2011:2)



Los códigos establecidos para cada técnica son los que se presentan a continuación, a los que se agrega el número de técnica aplicada, las iniciales del entrevistado (sólo en el caso de entrevistas, en los demás casos aplica únicamente código y número), el año y la página de consulta en anexos.<sup>23</sup>

TECNICA	CÓDIGO	SE AGREGA AL CÓDIGO
Entrevista	E	Número, iniciales de nombre, año y página
Observación participante	OP	Número, año y página
Grupo focal	GF	Número, año y página
Encuesta de Población y Vivienda	EPYV	Año
Documentos de elaboración propia	DDEP	Número, año y página
Documentos de Archivo	DDA	Número, año y página
Galería Fotográfica	GF	Número y tema al que corresponden

<sup>23</sup> Para mayor información sobre cada una de las entrevistas, observaciones participantes, grupos focales, y demás técnicas utilizadas, consultar Anexo 2 de *Tabla general de códigos de trabajo de campo*, la detalla cada una de estas técnicas, con fecha de aplicación, datos de los entrevistados y demás información.

### 3.3 MI EXPERIENCIA EN LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO: UN RETO PERSONAL Y PROFESIONAL

Consciente del reto que implicaba realizar un trabajo de estas características, donde soy sujeto investigador pero a la vez sujeto investigado, adquirí el compromiso de realizar esta tesis, pues representaba la oportunidad para encontrarme con el pasado. El estar otra vez en contacto con la gente de la comunidad donde nací, crecí, me formé, etc., y regresar después de más de seis años de haber emigrado a la Ciudad de México, con otra visión y otro contexto que la propia formación universitaria me dio, sin duda fue un reto, pues representó para mí un “arma de dos filos”.

Por un lado, tenía la ventaja de conocer el campo de estudio y tener una relación directa y afectiva con algunos los actores involucrados, lo cual facilitaba el trabajo de campo, pero eso al mismo tiempo comprometía mi visión de las cosas, pues al estar “dentro” corría el riesgo de enjuiciar o estereotipar un tema antes de estudiarlo. El nuevo contexto que había adquirido al vivir en la ciudad, me había dado las pautas para empezar a articular esos dos grandes papeles: el de investigador y el de actor, entonces había que encontrar y aprovechar las ventajas que cada papel representaba, de lo contrario podría perderme en el camino.

Mi caso no era igual al de algunos investigadores que un día toman una mochila y viajan de aventureros a una comunidad “x”, con la intención de pasar en ella una temporada para conocer parte de su cultura; reduciendo sus dificultades a aspectos como: los traslados al campo de análisis, las relaciones con los actores, su capacidad para soportar incomodidades, los periodos de soledad y aislamiento a los que puede estar expuesto al internarse en una comunidad, la paciencia para analizar la interminable búsqueda de elementos válidos para su análisis, para luego regresar a su entorno y tratar de interpretar lo observado, creyendo conocerlo todo. Esto era algo más complejo, pues yo había pasado los principales años de mi vida en ese lugar y también creía conocer cada parte de ella, de sus habitantes, de sus costumbres y de su forma de vida en general. La diferencia la hacen principalmente los significados afectivos que, en mi papel de investigador, tenía con la comunidad de estudio.

La investigación parecía fácil pero no lo fue, sobre todo cuando no eres ajeno a lo que ves y tratas de registrar en una hoja de cuaderno a manera de observación. ¿Cómo te metes en la vida de los “otros” para introducirla en tus análisis teóricos?, esto también tiene un carácter ético, moral y hasta cierto punto delicado, pues esos “otros” no son más que los “tuyos”. Evidentemente mi comportamiento debía ser diferente en cada uno de mis papeles, no podía actuar como investigadora con libreta y grabadora en mano todo el tiempo, pues la gente me vería con ojos de sorpresa e incluso rechazo; tampoco podía dejar de lado la investigación y comportarme solamente como una habitante más, pues perdería objetividad en mi trabajo.

Entonces, ¿cómo saber cuándo trabajar desde mi papel de científico social y cuándo dejar de observar a los míos como un alguien externo? Eso no lo sabía, representaba en mí un problema profesional y personal.

Aunque no era vista como algo ajeno, en un principio si fui tratada con cierto recelo por parte de la gente de la comunidad, pues constantemente me cuestionaban diciéndome: ¿Qué haces aquí?, ¿por qué te fuiste?, ¿no se supone que ya te vas a quedar a vivir en la ciudad?, ¿por qué nos haces tantas preguntas? A medida que fui explicándoles cuáles eran mis intenciones al realizar una investigación como esta, se fueron dando algunas confrontaciones que en lugar de facilitar el trabajo lo obstaculizaron en cierta forma; sin embargo la gente fue participando poco a poco en este proceso, pues desde un principio establecimos compromisos: el mío lo tengo muy presente, cerrar el círculo de esta tesis compartiendo con ellos los resultados y participando como mediadora en un difícil proceso que les lleve a defender su proyecto de comunidad, con miras a un futuro incierto a causa de los procesos de globalización.

La tarea era demostrar, en diferentes momentos y con diferentes medios una descripción de la forma de vida en Pontihú, para así entender por qué piensan de tal o cual manera; además de identificar las opciones a futuro que tiene su proyecto de comunidad. Técnicas como la investigación documental del archivo municipal, ejidal y parroquial, permitieron recuperar datos acerca de la historia de la comunidad. Las entrevistas en profundidad constituyeron el recurso más interesante para recuperar las narraciones de la gente acerca de

las costumbres y creencias a través del tiempo. Por su parte, la observación participante complementó el proceso de investigación y contribuyó al registro de los hechos presenciales en los que tuve la oportunidad de participar.

Al principio empecé a mostrarme desde lo que soy ahora, desde mi identidad actual, la de una persona que tenía presentes sus orígenes pero que había incorporado nuevos elementos a su forma de pensar, actuar, vestir, hablar, etc. Todos aquellos aspectos aprendidos en la ciudad. A los ojos de muchas personas de la comunidad, esto era una traición, pues ya no era la misma -la ciudad me había cambiado- eso me dijeron. Entonces busqué ser fiel a mi comunidad y seguir con muchas de las ideas que antes de emigrar tenía; demasiado complicado, pues aquí ya estaba traicionando a mi identidad actual. Esta forma de investigación empezaba a ponerme al borde de la “esquizofrenia”. Pero a medida que avanzaba con el proceso de investigación iba renegociando mi identidad, conociendo cosas que nunca había imaginado y reencontrándome con mi pasado.

A partir de la *Teoría de la estructuración*, que el sociólogo Anthony Giddens (1987) plantea, me fue posible entender lo que él llama la “doble hermenéutica”, donde se vincula el lenguaje ordinario de los actores analizados y la terminología inventada por los científicos sociales. Entonces es posible relacionar los elementos sobre los cuales cada individuo común orienta su conducta social, con las teorizaciones producidas desde las ciencias sociales o cualquier otra ciencia. Es cuestión de valorar y recuperar las voces de la gente desde lo *emic*, y con esta estructura de investigación, hacer una reinterpretación desde lo *etic*.

Entendí entonces que mi papel era ser facilitadora del proceso de investigación, pues además de conocer a detalle el campo de trabajo, tenía la capacidad de traducir en términos teóricos cada uno de los elementos observados. Lo interesante de ésta investigación es que yo compartí en todo momento la visión *etic-emic*, a diferencia de cualquier científico social que casi siempre estudia un lugar que no es el suyo, por lo cual no comparte lo *emic* y solo tiene el paraje *etic*.

En este capítulo justifiqué el uso de la etnografía como el recurso de investigación más importante que sustenta esta tesis, el cual me permitió recuperar las dimensiones de valor, las ideologías, las experiencias, opiniones y sentimientos de los habitantes de Pontihú con respecto a su historia y a su vida actual. Además, expliqué la importancia de tomar en cuenta la investigación-acción que involucran las prácticas comunitarias con teorías como las que se analizan en esta tesis. Entonces, no sólo recuperé los términos teóricos de los autores que han escrito sobre cultura, identidad y comunidad descritos en el capítulo I, sino también las voces y las opiniones que los actores sociales manifiestan y viven, para luego tratar de interpretarlos.

En el diseño metodológico de esta investigación, recurrí a distintas técnicas con la intención de recuperar información sobre la forma de vida de los habitantes de Pontihú. Un trabajo de campo que representó para mí la oportunidad de reencontrarme con mis orígenes, con detalles de la comunidad que desconocía y que nunca antes me había cuestionado. Sin duda fue una experiencia personal y profesional muy compleja, pero que me llevó a adentrarme en una investigación en la que deseo intervenir como mediadora en la búsqueda de esas alternativas de vida que la gente de esta comunidad añora pero que no alcanza a concretar por diversos factores.

## CAPÍTULO IV

### ESTUDIO ETNOGRÁFICO CULTURA E IDENTIDAD COMUNITARIA EN PONTIHÚ

---

**R**ecordemos que en el Capítulo I presentamos el marco teórico-metodológico que sustenta este trabajo. Ahora bien, en este capítulo pasaremos, de las consideraciones generales sobre cultura, a la descripción y el análisis de la comunidad que representa el eje de estudio más importante de esta tesis: Pontihú. Además de su interacción con Tzijay, una comunidad vecina con la cual ha compartido el mismo espacio (ejido) a lo largo de su historia. El estudio de la cultura de esta comunidad, se propone lograr varios objetivos a la vez:

- a) En primer lugar, la descripción misma constituye una demostración de los diferentes métodos y teorías en torno a la idea de cultura y su relación con la identidad.
- b) En segundo lugar, el análisis contribuye a un conocimiento sustantivo de la comunidad de Pontihú: datos estadísticos y geográficos, historia, memoria colectiva, costumbres y tradiciones, actividades productivas y económicas, servicios, personajes, etc.

El estudio etnográfico de este capítulo se presenta en tres dimensiones, de lo general a lo particular; primero partiendo de un acercamiento al Estado de Hidalgo, historia, características, regiones geográficas y culturales; después se presenta un panorama general del Municipio de Zimapán y en tercer lugar se analiza la comunidad de Pontihú.

La información del estado y del municipio fue recopilada de diferentes fuentes locales, regionales, estatales y nacionales. Estas fuentes corresponden a los datos que las instituciones gubernamentales manejan, son fuentes secundarias. La información monográfica de la comunidad de Pontihú, corresponde a la primera investigación que se ha hecho sobre este tema, es

pues información inédita. De manera que lo que a continuación se describe, servirá de referente para las futuras investigaciones, pues antes de este trabajo yo no he localizado ningún texto escrito sobre la comunidad.

Cabe resaltar que este capítulo está organizado en función de las categorías de análisis definidas para el estudio de Pontihú en el Capítulo I: étnica, territorial, política- organizacional y económica-productiva. Aquí se presenta la información objetiva de cada una de estas categorías, las cuales son retomadas en el Capítulo IV, el de análisis, sólo que desde la dimensión subjetiva de los habitantes, con el propósito de interpretarlas.

## 4.1 UN RECORRIDO POR EL ESTADO DE HIDALGO

El Estado de Hidalgo se localiza en la zona centro del país, al norte  $21^{\circ} 24'$ ; al sur,  $19^{\circ} 36'$  de la latitud Norte; al Este,  $97^{\circ} 58'$ ; al Oeste,  $99^{\circ} 53'$  de la longitud Oeste. Colinda al Norte con el estado de Querétaro, San Luís Potosí, Veracruz y Puebla; al Sur, con los estados de Puebla, Tlaxcala y México; al Oeste con México y Querétaro. Por su tamaño ocupa el lugar 26 en la República Mexicana, con una extensión territorial de 20,813 km<sup>2</sup>, representando el 1.1% de la superficie del país (INAFED, 2005).

**Mapa 1. Estado de Hidalgo**

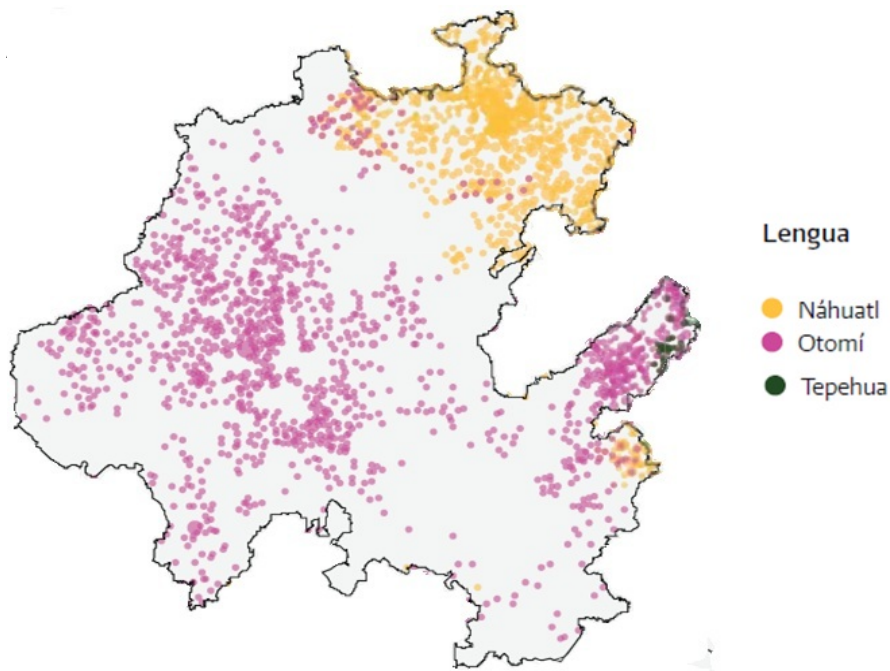


**Fuente:** Comité Directivo Estatal Hidalgo-PRI

Las estadísticas del Censo de Población y Vivienda realizado por INEGI en 2010, señalan que en Hidalgo existen 2, 665 018, habitantes, de los cuales 1, 379 796 son mujeres y 1, 285 222 son hombres. En cuanto a la distribución de su población, Hidalgo cuenta con un 52% de población urbana y 48% de población rural (INEGI, 2010).

Un dato importante es el número de personas que pertenecen a algún grupo indígena en el estado, las cuales, según INEGI (2010), ascienden a 359 972 personas mayores de 5 años que hablan alguna lengua indígena, lo que representa el 15% de la población de la entidad. Son tres grupos indígenas reconocidos oficialmente con presencia en el estado: Los nahuas, con 245 153 hablantes, los otomíes, 115 869 y los tepehuas con 1 818. El siguiente mapa nos muestra estos datos de manera más específica.

**Mapa 2. Hablantes de lengua indígena en Hidalgo**



**Fuente:** Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), marzo 2010

### 4.1.1 El Estado de Hidalgo y su historia

Remontándonos a la historia del estado de Hidalgo, tenemos que existen evidencias arqueológicas de muchos siglos antes de la conquista (7000 y 6000 a.C.) que dan cuenta de la presencia de grupos indígenas que habitaron el territorio en la parte norte. Para el Periodo Clásico, se habla de la existencia de grupos portadores de influencia teotihuacana conviviendo con otros grupos de filiación otomí. En la época prehispánica se reconoce la influencia del grupo tolteca en Hidalgo, el cual se ubicó en lo que hoy es el municipio de Tula (SECTUR-HGO, 2012).

El territorio hidalguense también fue escenario de una época de conquista española, en la que los indígenas tuvieron que ceder sus tierras en el sistema de encomiendas; en el Virreinato se llevó a cabo una explotación de minerales durante el siglo XVI; más tarde se evangelizó a gran parte del territorio mediante la presencia de grupos franciscanos y agustinos, que construyeron conventos de los que todavía se tiene evidencias en municipios como: Actopan, Apan, Atotonilco, Chapulhuacán, Ixmiquilpan y otros 8 más.

Ya en la época posterior a la Independencia de México, para ser exactos el 16 de enero de 1869, el Presidente Benito Juárez autorizó que la porción norte que formaba parte del Estado de México se separara para integrar un nuevo miembro de la nación mexicana, poniéndole el nombre del padre de la patria e iniciador de la independencia, Don Miguel Hidalgo y Costilla, llamándose Estado de Hidalgo.

Para el periodo del Porfiriato, las haciendas se incrementaron en todo el Estado, dando auge a la producción agrícola y a la producción del pulque, además de incrementarse el mercado interno. En los años siguientes, se dio inicio con una era de modernización en la que se construyeron monumentos, vialidades, hospitales, escuelas, etc.

En la época revolucionaria, el Plan de Guadalupe impulsó a grupos de campesinos e indígenas a levantarse en armas para defender sus tierras. Hidalgo no fue la excepción, entonces las tropas huertistas y carrancistas se apoderaron de regiones como La Huasteca. Personajes como Nicolás Flores,

avanzaron hacia el Sur derrotando a los huertistas, desde Zimapán hasta llega a lo que hoy es Pachuca.

Desde 1970, Hidalgo se compone oficialmente por 84 municipios, siendo Pachuca de Soto, su capital. La mayoría de los nombres de los municipios corresponden a la lengua náhuatl, ejemplo: Calnali, Ixmiquilpan, Tecozautla, Zimapán, entre otros (Enciclopedia de Municipios de México, Edo. De Hidalgo, 2005).

#### 4.1.2 Sus regiones geográficas

Es Hidalgo un estado cuya diversidad de climas y ecosistemas es un elemento distintivo en la formación de un interesante mosaico cultural y natural. De ahí que se le haya dividido, en primera instancia, en dos grandes regiones: la Sierra, la cual está conformada por tres grandes cadenas montañosas, paralelas en su mayoría, además de llanuras que abarcan parte de la zona sur y suroeste. Una segunda división más específica, comprende cinco regiones naturales: al Este el Valle de Tulancingo, al Oeste el Valle del Mezquital; hacia el Noreste, la Huasteca y por último la Sierra. Después del Valle del Mezquital, la Sierra ocupa la mayor parte del territorio hidalguense. La división oficial de las zonas de sus regiones se presenta a continuación:

**Mapa 3: Regiones geográficas del Estado de Hidalgo**



**Fuente:** Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Hidalgo, 2005

No profundizaré en la descripción de las características de cada una de estas regiones, pues para los efectos de este capítulo, únicamente me interesan dos: la Sierra Gorda, donde se sitúa geográficamente el municipio de Zimapán y, desde luego, la comunidad de Pontihú y el Valle del Mezquital, región cultural a la que pertenece la agrupación lingüística otomí que habita en Pontihú.

Tenemos entonces que la Sierra Gorda nace en el estado de Hidalgo y continúa por los estados de San Luis Potosí, Querétaro y Guanajuato. Cabe destacar que el municipio de Zimapán es la zona más importante de esta región en el estado de Hidalgo.

Hablar de la Sierra Gorda es hablar de una región minera, principalmente de mármol, plomo, zinc, cobre y fósforo. En especial, “las minas de Zimapán fueron pobladas por españoles hacia 1575. El entorno de este poblado se componía de asentamientos de indios chichimecas y otomíes” (Acuña; 1989:99). La actividad minera de esta región cobró auge en la época Virreinal, en donde llegó a tener un total de 19 haciendas (una de ellas instaladas en el ahora nombrado ejido de Tzijay)<sup>12</sup>. Actualmente la actividad minera ha ido a la baja y ya no se practica en la misma medida, incluso la mayoría de las minas han cerrado.

Por su parte, la región del Valle del Mezquital está formada de valles rodeados por montañas en cuya vegetación destaca el árbol de mezquite, de ahí su nombre. El Valle del Mezquital abarca 28 municipios del Estado, y concentra un alto porcentaje de la población indígena otomí (1 665 km<sup>2</sup> del territorio).

---

<sup>12</sup> Una anécdota que recuerda el municipio minero de Zimapán, perteneciente a esta región, se dio en el año 1800 cuando el Real Seminario de Minería creyó haber descubierto una nueva sustancia a la que llamó “zimapario”, haciendo alusión al nombre del municipio; sin embargo, más tarde resultó ser el elemento número 23 de la tabla periódica: el vanadio.

## 4.2 ACERCA DEL MUNICIPIO DE ZIMAPÁN

Zimapán es el municipio al cual pertenece Pontihú, la comunidad de análisis de esta investigación. Es uno de los 84 municipios del estado de Hidalgo y representa la zona más importante de la región geográfica de la Sierra Gorda. Tiene límite al norte con los municipios de Pacula y Jacala; al sur con los de Tecozautla y Tasquillo; al este con los de Nicolás Flores e Ixmiquilpan y al oeste con el Estado de Querétaro. De acuerdo con el último Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2010), en Zimapán tiene un total de 38 516 habitantes, repartidos en 84 comunidades (INAFED, 2005).

**Mapa 4. Municipio de Zimapán**



**Fuente:** INAFED-Gobierno del Estado de Hidalgo, 2005.

El nombre de este municipio deriva de las raíces nahuas, cimatl, "cimate" y pan, "en o sobre", aunque en el municipio actualmente sólo se habla otomí por ello la mayoría de sus comunidades tienen nombres provenientes de la lengua otomí, por ejemplo: Doxthi, Pontihú, Puetzey, Taxtho, Tzijay, etc. El Censo de Población y Vivienda del INEGI (2010) reportó que en el municipio habitan un total de 3,122 personas que hablan alguna lengua indígena.

De acuerdo con Artemio Arrollo Mosqueda, en *Apuntes para la historia colonial de la Sierra Gorda Hidalguense* (2002: 78), Zimapán se distinguió por muchos años como un pueblo tradicionalmente minero, ya que la explotación de minerales fue por mucho tiempo su actividad económica por excelencia, con un total de 27 minas trabajando. De hecho, una de ellas operó en Pontihú por algunos meses pero no produjo los metales esperados y tuvo que cerrarse.

### **a) La presa hidroeléctrica**

Un hecho que sin duda repercutió en la forma de vida de los habitantes del municipio, fue el proceso de expropiación de terrenos agrícolas que se dio para la construcción de la *Presa Hidroeléctrica Zimapán*.<sup>13</sup> Un proyecto que se llevó a cabo en este municipio y en sus límites con Querétaro, en el año de 1990, inaugurándose en el año de 1995. Como consecuencia de este proyecto, se vieron afectadas varias comunidades de campesinos de ambos estados (entre ellas Pontihú), quienes fueron “desterradas” de sus cultivos y de sus casas, por la inundación producto de la unión de las corrientes de los ríos Tula y Moctezuma.

El proyecto fue promovido por el entonces Presidente, Carlos Salinas de Gortari, en coordinación con la Comisión Federal de Electricidad (CFE), bajo el argumento de que abastecería del servicio eléctrico a gran parte del país y generaría un atractivo turístico para la región. De acuerdo con un estudio realizado por Inga-Lill Aronsson (1992), en este proyecto fueron afectadas 2,309 hectáreas, por lo que fueron reubicadas las familias que vivían en los bordes de lo que hoy en día es la presa.

Retomo este hecho, porque afectado directamente a ejidatarios Pontihú y modificó parte de sus actividades productivas más importantes como es el caso de la agricultura, la cual describo en los siguientes apartados.

En términos de estructura, la Presa cuenta con una cortina de 22 metros de ancho; sobre dicha cortina fue construido un camino carretero que conecta a Zimapán con Querétaro, el cual cuenta con 130 metros de largo y se encuentra al interior de tres túneles de 1, 260 de longitud (Warner, 2010).

---

<sup>13</sup> De acuerdo con información de la CFE, la Presa Hidroeléctrica Zimapán, aporta 292 Mega Watts (MW) por hora al Sistema Eléctrico Nacional.

No es posible entender las características de una comunidad como Pontihú sin antes identificar el contexto geográfico y cultural que le rodea, por ello empecé por situarnos en el terreno general del Estado de Hidalgo, el municipio de Zimapán, para luego adentrarnos en una descripción detallada de la comunidad, la cual presento a continuación.

### 4.3 PONTIHÚ: LA COMUNIDAD

---

En este apartado intento recuperar información sobre la cultura en Pontihú y los elementos que integran la identidad de sus habitantes. En cada aspecto busco contextualizar los antecedentes históricos para luego ahondar en la descripción de la actualidad, con el fin de establecer comparaciones e identificar los cambios que se han presentado en la identidad colectiva, mismos que se debaten en el análisis del Capítulo V.

Las fuentes que rigen esta descripción corresponden principalmente al trabajo de campo que realicé en la comunidad durante tres periodos, ya que en general la escasez de fuentes bibliográficas sobre esta comunidad representó un problema para esta investigación. Con ayuda de entrevistas, grupos focales, observaciones participantes, encuestas, sondeos y consultas de archivo, fue posible recuperar la siguiente información. A esto se añade mi cercanía con la comunidad, al ser originaria de la comunidad vecina, Tzijay; además del trabajo que realicé como Instructora Comunitaria del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) durante el ciclo escolar 2005-2006, en el cual tuve una relación, además de personal, de participación social directa con Pontihú.

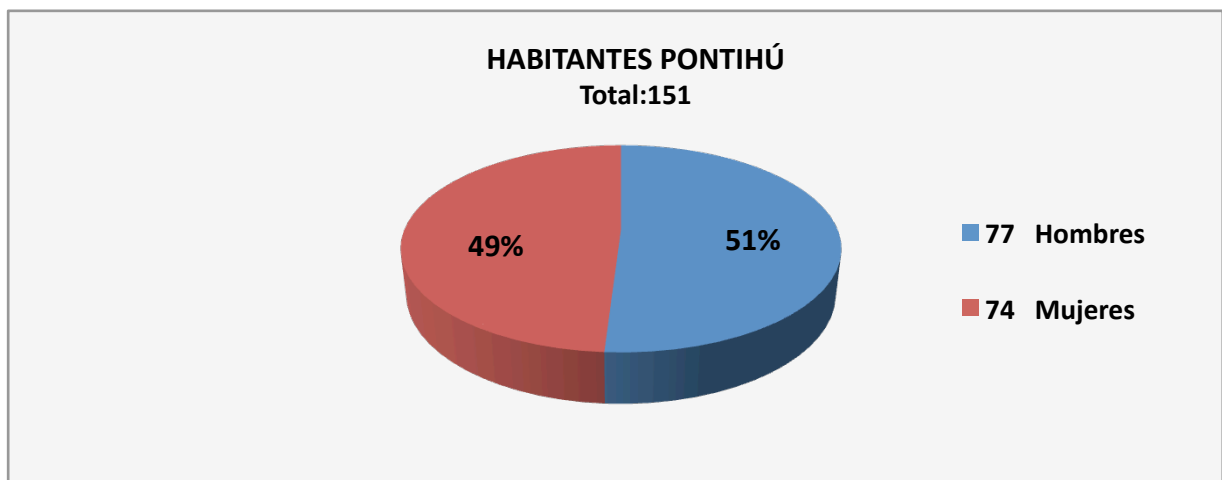
Sin temor a equivocarme, he de decir que esta información tiene un valor significativo, no sólo para mí, sino también para la comunidad, pues es la primera investigación específica que se hace sobre este lugar. Anteriormente no había referencia alguna que diera cuenta de un estudio de estas características. Por ello confío en que servirá como un indicativo para investigaciones posteriores.

### 4.3.1 Datos generales

Pontihú es una de las 84 comunidades pertenecientes al municipio de Zimapán. De acuerdo con la clasificación estatal, por su posición geográfica, forma parte de la región de la Sierra Gorda; mientras que por su clasificación cultural y lingüística, pertenece a la región que comprende el Valle del Mezquital.

Esta comunidad se localiza a 9 kilómetros de la cabecera municipal de Zimapán y pertenece al Ejido de Tzijay, el cual se conforma de cuatro manzanas y dos polígonos. Las manzanas son: Tzijay, Las Pilas, *Ixkähä*,<sup>14</sup> y evidentemente Pontihú; los polígonos son: Puetzey y La Tinaja. A su vez, Pontihú se divide en dos zonas: Centro y El mirador, siendo ésta última donde se concentra un gran número de hablantes del otomí. Pontihú limita al Norte con Tzijay, al Sur con Noxtey, al Este con Taxthó y al Oeste con Llano Segundo.

De acuerdo con el último Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2010), en Pontihú habitan un total de 121 personas, de las cuales 57 son hombres y 64 son mujeres. Sin embargo, estos datos varían con los que obtuve de una encuesta que realicé en la comunidad en abril de 2011, donde el total de habitantes es de 151, de las cuales 74 son mujeres y 77 hombres.



**Fuente:** Encuesta de Población, Anais Rojo, 2011 (EPYV1).

<sup>14</sup> Que en otomí significa “tuna agria”

### 4.3.1 PANORAMA HISTÓRICO DE LA COMUNIDAD

El nombre de Pontihú tiene sus orígenes en la lengua otomí que se habla en la comunidad y significa *caminos cruzados*. Según relatos de algunos habitantes, este nombre fue atribuido a la comunidad, ya que cuenta con muchas “veredas” o caminos que cruzan de un lugar a otro.

En la memoria colectiva de la comunidad, es muy frecuente escuchar un relato común sobre su historia, la cual se remonta al periodo posrevolucionario, no porque ahí empiece su historia, sino que es a partir de ese periodo, donde la gente empieza a describirse en base a lo que recuerdan.

En voz de la señora Margarita Sánchez –la persona más longeva de la comunidad, con casi 97 años de edad– en la época de las Haciendas, se estableció una en el terreno que hoy forma parte del ejido de Tzijay. Esta hacienda fue habitada por un hacendado español de nombre Domingo Espino. Se dice que este personaje era hermano de Severo Espino, quien en el año de 1910 fungía como presidente municipal de Zimapán. Veamos la información que el Catálogo del Patrimonio Cultural del Estado de Hidalgo (1992:328), hace con respecto a dicha hacienda. La descripción que hago es el resultado de una observación participante que realicé por el lugar en abril de 2011.

**Nombre del Monumento:** Hacienda de Tzijay

**Localización:** A 50 m. al sur del camino a la comunidad de Taxthó

**Categoría de la población:** Ranchería

**Uso original:** Hacienda agrícola y ganadera

**Uso actual:** Abandonada, en ruinas.

**Clave:** 1384078 II 4.1.e. 033

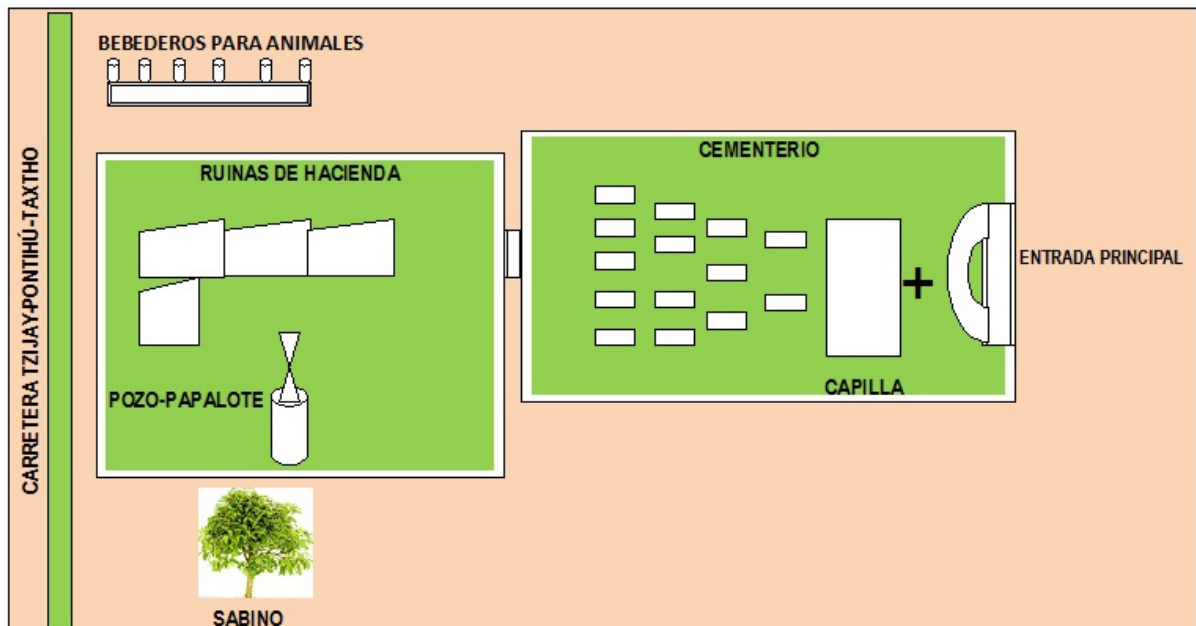
**Fecha de registro:** 22 de Febrero de 1991

#### **DESCRIPCIÓN GENERAL:**

Es una construcción de mampostería, totalmente destechada. En la planta tiene una conformación en forma de L, algunos cuartos conservan restos de pintura en tono pastel. Las habitaciones principales están conectadas al exterior de la terraza, a la cual se accede por una rampa de piedra. Cuenta con unos “bebederos” de animales afuera de la construcción, los cuales constan de 5 pilares de concreto. Hay un pozo en el patio, el cual era movido por un molino de viento sostenido por una estructura metálica. El pozo fue bautizado por la gente como “El papalote”; actualmente funciona con ayuda de una bomba eléctrica, para abastecer de agua a algunas familias que viven cerca del lugar.

**Fuente:** Catálogo del Patrimonio Cultural del Estado de Hidalgo (1992:328)

Mapa 5. Plano Hacienda de Tzijay



**Fuente:** Anais Rojo, Abril 2011. A partir de la observación participante OP10:2011

Imagen 3. Ruinas-Hacienda Tzijay



**Fuente:** Anais Rojo, 2011. Galería fotográfica Ex Hacienda Tzijay

Aunque no se tiene registro de la fecha exacta en que los hacendados ocuparon la propiedad, se cuenta que durante ese tiempo la gente debía pagar una renta por el uso de la tierra, además de que las cosechas obtenidas, en el caso de la agricultura, eran destinadas para la hacienda. Por muchos años la

gente de la comunidad fue víctima del sistema de la hacienda; explotación, malos tratos, abusos, etc.

Cuando estaban los hacendados se tenía que pagar renta; eso no lo vi yo, me platicó mi mamá. Me dijo que pagaban centavos, no pesos. Le cobraban 10¢ por el “fogón” y ahí cocinaban con leña. Entonces, como el hacendado era el “rey”, les cobraba la leña. No se permitía a los campesinos tener animales; estaban bien pobres todos, los mangoneaba el hacendado, era el dueño (E3AMT-SMCH, 2011: 4).

Tras el triunfo de la Revolución Mexicana, para ser exactos el 13 de junio de 1912, se expidió un decreto en el que debían confiscarse los bienes de las personas que de alguna manera hubieran sido enemigos de la Revolución (INAFED: 2005). Este fue el caso de los hacendados de Tzijay, se retiraron años después de la comunidad, dejando la hacienda, los terrenos y parte de sus pertenencias personales. Los habitantes de la comunidad saquearon la hacienda y, lo más importante, adquirieron tierras para el cultivo.

#### **4.3.2.2 Conformación del ejido de Tzijay y relación histórica con Pontihú**

Como vimos en el Capítulo II, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se realizó el mayor reparto agrario en el país del cual se tiene registro. En el caso de Tzijay, una vez que se retiraron los hacendados, de cuya fecha exacta no se tiene el dato, el gobierno otorgó tierras de los latifundios expropiados y fraccionados a los campesinos. Entonces se dio paso a la conformación de los ejidos y Tzijay no fue la excepción.

De acuerdo con datos del Registro Agrario Nacional, la publicación de la dotación de tierras al ejido de Tzijay se llevó a cabo el 31 de mayo de 1934, pero se ejecutó hasta el 12 de noviembre de ese mismo año, beneficiando a 163 ejidatarios, con una superficie de 2000.000000 mts<sup>2</sup> (Padrón e Historial de Núcleos Agrarios-PHINA, 2012). Este sistema de tenencia ejidal incluía tierra parcelada, tierra de uso común, la cual podía ser utilizarla en actividades productivas como la agricultura, además de usarse para la construcción de las viviendas.

Estos datos se complementan con la información recuperada en una entrevista que realicé al Sr. Sebastián Morán, quien recuerda la época donde se conformó el ejido y se establecieron las primeras autoridades agrarias, las cuales hoy en día se conservan:

[...] cuando entró la Reforma Agraria se fueron orientando a los campesinos y formaron sus autoridades internas: Comisariado Ejidal, Vigilancia y Secretario. Entonces el ejido quedó colindando con Taxthó, luego con Aguas Blancas, con el Llano Segundo y nada más. Se compone de dos polígonos: un polígono se llama Puetzey y otro se llama La Tinaja. La cabecera es Emiliano Zapata, “antes Tzijay”. Supongo que le pusieron ese nombre de Emiliano Zapata, porque es el que ayudó a que hubiera libertad y el hacendado ya no mangoneara (E3AMT-SMCH, 2011:2-3).

Hasta aquí vemos que desde esta fecha Pontihú ya formaba parte del ejido de Tzijay como una manzana más, dependiendo de un mismo sistema de autoridades agrarias y por tanto, de una misma organización y estructura. Esta relación histórica entre Tzijay y Pontihú continuaría sin cambios por muchos años más.

La Asamblea Ejidal fue entonces el órgano regulador del ejido, la cual fue presidida por el Comisariado Ejidal. Los ejidatarios tenían derecho a participar y votar en la asamblea, tener acceso a las tierras de uso común y explotar el usufructo de su parcela individual, pero lo restringía de venderla, rentarla u ofrecerla como garantía para algún préstamo. Las tierras ejidales beneficiaron de cierta forma a los campesinos, quienes las distribuyeron para la agricultura y para que sus familias se establecieran.

Aunado a esta situación de reparto agrario, se estableció en la comunidad la primera escuela de la zona, de la cual se habla más adelante. En esta época en la comunidad se hablaba el otomí como lengua materna, en la mayor parte de las familias, sobre todo en aquellas que no habían tenido mucho contacto con la lengua castellana, la cual era hablada por los hacendados y éstos a su vez instruyeron a los campesinos de la comunidad a comunicarse utilizando el español.

### 4.3.3 LA EDUCACIÓN EN LA COMUNIDAD A TRAVÉS DE LOS AÑOS

Una vez que se retiraron los hacendados y al ser Tzijay el ejido más grande – geográficamente hablando– en relación a otras comunidades vecinas, a principios de los años sesenta se construyó la primera escuela de la región en Tzijay.<sup>15</sup> A este lugar asistían alumnos de comunidades aledañas a Tzijay como: Aguas Blancas, La Tinaja, Llano Segundo, Boñhú, Pontihú, Taxthó, etc.

Un sólo profesor se encargaba de atender a los tres primeros grados de educación primaria, ya que únicamente se impartían estos grados escolares, por lo que aquél que llegaba a concluir el tercer año de educación, no podía aspirar a continuar con sus estudios. Incluso hubo quienes no concluyeron ni siquiera uno de estos grados, pues no tenían tiempo para dedicarse al estudio debido al trabajo que debían realizar en el campo.

Para 1962, se instaló un Centro de Bienestar Social Rural en la escuela de la comunidad. Posteriormente se convocó a las mujeres de la comunidad a inscribirse diferentes cursos como: corte y confección, bordado, cocina, alfabetización, entre otros. Mientras tanto, a los hombres se les instruyó en oficios como: carpintería, herrería, técnicas de cultivo, etc. En el lugar también se instaló un Centro de Maternidad en donde las mujeres daban a luz a sus hijos bajo la atención de una enfermera (E3AMT-SMCH, 2011).

Entre 1970 y 1975 se llevó a cabo la construcción de la escuela primaria en Pontihú, entonces las personas de esta comunidad que mandaban a sus hijos a la escuela de Tzijay, optaron por inscribirlos a esta nueva escuela que se había construido.

A partir de este hecho Pontihú y Tzijay empezaron a dividirse simbólicamente y aún cuando a nivel territorial no existe documento alguno que especifique que son comunidades separadas, en la práctica cotidiana se organizan por separado; cada una tiene su propia escuela y su casa de salud; sin embargo comparten a las mismas autoridades agrarias y municipales, pero

---

<sup>15</sup> Aun con las investigaciones no se pudo recuperar la fecha exacta de la construcción de esta escuela.

lo más importante es que pertenecen a un mismo ejido, por lo que existe una relación histórica entre ambas.

Actualmente, la educación en la comunidad se ha independizado de la relación que por muchos años mantuvo con Tzijay. Aún con ello sigue siendo alto el porcentaje de habitantes de la comunidad que no saben leer y escribir.

De acuerdo con la encuesta de población que realicé en la comunidad, estas son las estadísticas de escolaridad de los habitantes.

<b>ESCOLARIDAD</b>		
<b>NIVEL DE ESCOLARIDAD</b>	<b>NUM. DE PERSONAS</b>	<b>PORCENTAJE</b>
1 Preescolar	2	1%
2 Primaria (cursada sólo los primeros 2 grados en promedio)	78	52%
3 Secundaria (concluida, trunca ó en proceso)	27	18%
4 Bachillerato (concluida, trunca ó en proceso)	8	5%
5 Universidad (en proceso)	1	1%
6 Analfabeta (Nunca fue a la esc.)	22	15%
7 INEA	2	1%
8 No aplica (menores de 5 años)	11	7%
<b>Total</b>	<b>151</b>	<b>100%</b>

**Fuente:** Anais Rojo, 2011 (Encuesta de Población, EPYV1:2011)

Como podemos observar, un 15% de la población no sabe leer y escribir, mientras que un 52% cursó alguno de los primeros años de educación primaria, aunque no precisamente dominan la lectura y la escritura.

En relación al Programa de Preescolar Comunitario que existe en Pontihú, es atendido por una joven de la comunidad, quien participa como Instructora comunitaria del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), con sede en la cabecera municipal de Zimapán. Al concluir la secundaria, fue elegida por los padres de familia de la comunidad para dar clases a sus hijos durante un ciclo escolar.

La comunidad cuenta con una escuela primaria que ubica en la zona centro de la comunidad. En base a las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, la construcción de esta escuela en los años 80, derivó en una serie de

diferencias, pues representó para Pontihú la posibilidad de “independizarse” de su relación con Tzijay.

Actualmente, esta escuela cuenta con un total de 14 alumnos de nivel primaria, quienes conforman los seis grados. Son atendidos por un sólo profesor quien trabaja en la modalidad multigrado.

La escuela pertenece a la Dirección General de Educación Indígena, quien diseña los materiales para trabajar con los niños la promoción de su lengua indígena. Estos materiales son acordes, dependiendo de las edades de los niños, son buenos, pero ya llevándolos a la práctica son otra cosa. Cada comunidad es diferente (E16SZQ, 2011:2).

En relación a la infraestructura de este espacio educativo, destaca su remodelación en el año 2006, bajo la presidencia municipal del Lic. Eusebio Aguilar Francisco, representante del Partido Revolucionario Institucional (PRI), la cual consistió en la terminación de las dos aulas didácticas para la escuela. Anteriormente estas aulas estaban techadas con lámina de asbesto, por lo que fueron remodeladas y techadas con material de concreto.

**Imagen 6: Escuela Primaria Pontihú**



**Fotos:** Galería fotográfica, Anais Rojo (GF12, 2011).

<b>CONVENIO DE DESARROLLO MUNICIPAL 2006</b>	
<b>Obra:</b> Terminación de dos aulas didácticas en la Escuela Primaria “Guadalupe Victoria.”	
<b>Localidad:</b> Pontihú, Zimapán Hidalgo.	<b>No. de obra:</b> 2006/FAISM 084 100
<b>Inversión Municipal:</b> \$98, 977.46	<b>Inversión Total:</b> \$98, 977.46
<b>Inicio:</b> Noviembre 2006	<b>Terminación:</b> Septiembre 2007
<b>Cantidad a ejecutar:</b> Dos techados	<b>Población beneficiaria:</b> 36 alumnos

**Fuente:** Informe Obras Públicas, Ayuntamiento Zimapán-2006.

Al concluir sus estudios de educación primaria, algunos alumnos se trasladan a comunidades vecinas para continuar su educación secundaria, ya que en la comunidad no hay ese servicio. Las comunidades de Llano Segundo y Aguas Blancas, que se encuentran a los alrededores de Pontihú, cuentan con Telesecundarias que atienden a los alumnos de las comunidades cercanas. Actualmente son cuatro los alumnos que asisten a la Telesecundaria No. 385 con sede en la comunidad de Aguas Blancas y debido a la lejanía (unas 2 horas de camino) han optado por quedarse en el albergue comunitario de dicha localidad.

Con relación a la educación para los adultos respecta, un porcentaje considerable es analfabeta. A pesar de las campañas de alfabetización que ha realizado el Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA), a través del Instituto Hidalguense de Educación para Adultos en Hidalgo (IHEA), o de alguna otra institución, las personas no se interesan por aprender a leer o a escribir bajo el argumento de que “no están en edad de estudiar”, además de que existe cierto rechazo a la intervención de agentes educativos externos. Es decir, no aceptan que personas ajenas a la comunidad les enseñen a leer y a escribir. Hasta ahora sólo se tiene registro de una campaña de alfabetización llevada a cabo en el año 2007, a la que asistieron un promedio de 5 personas, todas ellas mujeres y madres de familia, cuyas edades iban de los 30 a los 40 años de edad. Las clases fueron impartidas por una joven estudiante de bachillerato de la comunidad de Tzijay, quien realizó sus Servicio Social a través de dicha campaña (E6HCHS, 2011).

#### **4.3.4 LENGUA OTOMÍ: UNA HERENCIA QUE SE PIERDE**

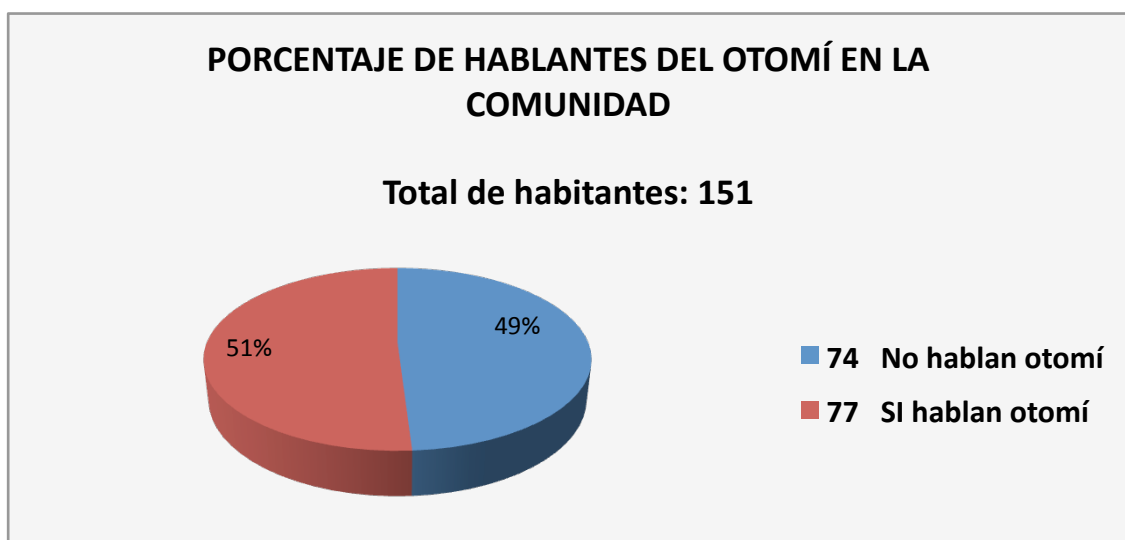
La historia de la lengua otomí en la comunidad está íntimamente ligada a la tradición oral que ha pasado de generación en generación a lo largo de los años. Este proceso ha llevado consigo una reducción en el número de hablantes, pues quienes han emigrado a corta edad de la comunidad, ya no hablan la lengua, y las nuevas generaciones que aún permanecen en la comunidad, han restado interés por aprender el otomí.

Hay quienes desde pequeños fueron instruidos en el uso del otomí como primera lengua, así lo señala la señora Margarita Sánchez:

Mi mamá era “otomitera”, toda mi gente era “otomitera”, no hablaban así como hablamos ahorita nosotros (...). Mi hija mayor sí sabe hablar otomí, pero la otra no sabe, ni lo entiende siquiera. Nosotros vivimos con gente que sólo hablaba otomí, por eso la mayor de mis hijas aprendió a hablarlo. Mis nietos no quisieron aprender otomí, dicen que no quieren oír esas palabras (E11MSR, 2011:10).

Actualmente el otomí es la primera lengua de varias familias de la comunidad, aunque la usan principalmente en el espacio privado; mientras que a nivel colectivo (público) es posible escuchar hablar a la gente en su lengua durante faenas comunitarias, reuniones y festividades, etc. Lo importante aquí es que al estar en contacto con alguien externo, es decir, alguien que no pertenece a la comunidad, la gente opta por callar, ocultar su lengua y sustituirla por el uso del español. Esto fue posible observarlo durante diferentes actividades comunitarias en las que estuve presente realizando observaciones participantes. Veamos a través de las estadísticas, cual es el porcentaje de hablantes en la actualidad en Pontihú.

De acuerdo con la encuesta de población que realicé en la comunidad, de los 151 habitantes que son en total, 77 hablan el otomí y 74 no lo hablan, aunque en algunos casos sí lo entienden. Veamos la siguiente gráfica donde represento la información obtenida de la encuesta:



**Fuente:** Anais Rojo, 2011 (Encuesta de Población, EPYV1:2011).

Esta población hablante del otomí es principalmente adulta, en edades que van de los 30 años en adelante, lo que evidencia el bajo porcentaje de la población infantil hablante. En la comunidad habitan 33 familias, y en casi todas existe por lo menos un integrante que habla otomí; son cuatro familias las que se comunican únicamente en otomí (EPYV1:2011).

En lo que respecta a la enseñanza de la lengua indígena desde la educación escolar, tenemos que el papel de la educación bilingüe no ha sido el principal referente para el aprendizaje de la misma, ya que los pocos niños que hablan o entienden la lengua otomí en la comunidad, la han aprendido en casa al escuchar hablar a sus familiares y no precisamente en el aula o en los libros de texto escolares.

Con la implementación de la asignatura de “Lengua Indígena” en la educación primaria, se busca acercar a los niños a su lengua, a su cultura. Comenta el profesor de la escuela primaria de la comunidad que “el Programa de Educación Indígena, trata de que aprendan la lengua, de que no se les olvide, que no se vaya perdiendo. Pero no todos lo hablan, algunos lo entienden, más o menos la mitad; en general los padres de familia ya no les enseñan a sus hijos el otomí” (E16SZQ, 2011:1).

Únicamente un niño habla, entiende y escribe el otomí en la comunidad, Jorge Reséndiz Cruz, de 11 años de edad, quien ha participado en diferentes concursos de promoción de la lengua otomí, los cuales son organizados por la Zona Escolar a la que pertenece la primaria indígena de Pontihú:

Casi nadie de mis compañeros de la escuela habla otomí. En la escuela nos dan clases de otomí los jueves y los viernes una hora, pero yo aprendí porque me enseñaron mis abuelitos, ellos sí lo hablan diario. A mí sí me gusta hablarlo, me da orgullo (E9JRC, 2011:1).

En el caso de los demás niños que asisten a la escuela de la comunidad, la mayoría desconoce el otomí y el poco vocabulario que tienen se reduce a canciones, algunos poemas, el Himno Nacional y algunas frases en otomí que han memorizado en la escuela.

### **4.3.5 COSTUMBRES Y TRADICIONES**

Siguiendo en esta relación histórica entre Pontihú y Tzijay, es importante detenernos en sus costumbres y tradiciones compartidas, las cuales han marcado su historia y reafirmado su identidad a lo largo de los años. El arraigo a las tradiciones de sus festividades se basa principalmente en la dimensión religiosa, la cual se encuentra entrelazada con la dimensión social. La religiosidad forma parte de la identidad colectiva, pues representa el conjunto de prácticas y símbolos que diferencian a esta de otras comunidades.

Pontihú y Tzijay han compartido una misma iglesia (como espacio físico) a lo largo de su historia, eso hace que compartan costumbres y tradiciones. Encontramos entonces la fiesta patronal como el momento más significativo para la comunidad que se identifica con una imagen religiosa, a la cual venera desde hace algunos años. Conozcamos esta historia a través del relato común que hacen los habitantes de la comunidad.

#### **4.3.5.1 La fiesta del “Niño Dios”: Un acercamiento a la festividad religiosa más importante en la comunidad**

La información para esta descripción la retomé de la propia voz del Señor Sebastián Morán, mayordomo de la Iglesia del Niño Dios ubicada en la manzana de Las Pilas en Tzijay (E3AMT-SMCH, 2011: 7).

Fue a finales de los años 50, cuando un grupo de niños de la comunidad se reunían para festejar la navidad a su manera. Colocaban un “nacimiento” del Niño Jesús, para ello utilizaban los recursos naturales que tenían a su alcance, acompañados de animales de plástico que representaban el pesebre.

En esos años, un hombre llamado Refugio, regaló a su hija mayor -Rosa María- un muñeco de plástico, el cual compró en la Ciudad de México durante una visita. A partir de entonces, los niños utilizaron al muñeco como Niño Dios durante sus festejos simbólicos navideños. Posteriormente, estos niños fueron instruidos en el catecismo para realizar su Primera Comunión, siendo el primer grupo en poder realizar este sacramento religioso en la comunidad. La preparación estuvo a cargo de una profesora de nombre Margarita, quien laboraba en la escuela de la comunidad en aquel tiempo y fue invitada por los padres de familia para formar a sus hijos en la religión católica.

Durante dos años los niños festejaron la *Navidad* y el día de *La Candelaria* con un muñeco de plástico. Entre juegos eligieron a los primeros padrinos: Eustolia y Agustín, dos hermanos que vivían en la comunidad, creyentes y devotos de la imagen. Entonces decidieron llevar al muñeco a la misa de la parroquia en Zimapán, con la única intención de sumergirlo en el agua de la pila bautismal para bendecirlo a su manera.

En 1960, el Señor Refugio regaló nuevamente a su hija una imagen del Niño Dios, sólo que ahora si se trataba de una imagen religiosa hecha de barro. A medida en que la costumbre de celebrar a la imagen se fue reafirmando, la gente adulta se sumó al festejo y comenzó lo que hoy en día es la fiesta religiosa más importante en la comunidad.

Cada 24 de diciembre, en punto de la media noche, los padrinos sacaban al Niño Dios de su “nicho” para despojarlo de sus vestiduras y colocarlo en una cuna hecha de bordados y adornos. Posteriormente, era llevado a las afueras de la casa de la familia anfitriona para arrullarlo y cantarle las tradicionales “mañanitas” frente a la vista de todos los presentes.

Al compás de “a la rorro niño, a la rorro ya, duérmase mi niño, duérmase ya”, y con música de violín, guitarra y una jarana, algunos hombres entonaban las mañanitas y uno que otro *vinuete*<sup>16</sup> para acompañar al Niño. Mientras tanto, la gente que presenciaba el arrullamiento, se alumbraba con velas de parafina, pues tenían la creencia de que “la luz daría calor al Niño Dios en esa noche fría de su nacimiento”. El festejo se complementaba con algunos cohetes que tronaban en los alrededores de la iglesia.

Los anfitriones de la fiesta acostumbraban ofrecer a la gente que los visitaba, café y galletas para sobrellevar el intenso frío de la noche. Más tarde se rezaba un rosario y se daba inicio con el baile, el cual era amenizado por los músicos de la comunidad en ese tiempo: Refugio, Darío, Felipe, Rodolfo, Raymundo y Marín. Se tocaban huapangos característicos de la región y la gente disfrutaba del evento.

---

<sup>16</sup> Música religiosa que se interpreta durante la velación de imágenes, para despedir el alma de un niño fallecido, para los altares y durante los festejos de día de muertos.

Había quienes festejaban la navidad de otra manera, reuniéndose en lo alto de los cerros cuando oscurecía, entonces prendían fogatas con las que se iluminaban durante la noche de navidad. Ahí bailaban y se divertían hasta la media noche:

La gente hacía sus “luminarias” (fogatas) en el cerro (...) Allá ponían sus canciones y bailaban. En la nochebuena, en diciembre, por allá en el cerro ponían música con sus cassetts y los que no tenían tocaban con el violín y la guitarra. La gente llevaba cerillos, había maguey, cucharilla, guapilla, todo eso lo usaban para hacer lumbre (E11MS:2011:8).

Fue hasta el año de 1970 cuando se inició con la construcción de la primera capilla en la comunidad, la cual estaba destinada a albergar la imagen del Niño Dios. La construcción constaba de una superficie de 3 por 4 metros, de un pequeño altar y de un arco en la parte superior de la fachada, donde era colgada la campana que anunciaba las celebraciones religiosas. Esta obra estuvo a cargo de dos albañiles de nombres Agustín y Darío<sup>17</sup>. De 1970 a 1996, en un lapso de más de 26 años, esta capilla fue testigo de innumerables festividades en honor al ya nombrado por los habitantes, el Santo Patrono de la comunidad, además de celebraciones como: bodas comunitarias, bautizos y primeras comuniones.

A lo largo de más de cuatro décadas, en orden consecutivo, se eligieron a los padrinos del Niño Dios, quienes se encargarían durante un periodo determinado, de arrullarlo en navidad, conseguirle la ropa para vestirlo, además de participar activamente en las actividades propias de la iglesia. En algunos casos, los padrinos llegaron a cumplir la función de mayordomos.

### **a) “El templo mayor”: Construcción de la iglesia en la comunidad**

Lo que a continuación describo es una de las experiencias que me hicieron recordar que yo fu partícipe de este evento. En mis recuerdos de infancia vienen algunas imágenes de este hecho, aunque para no caer en la subjetividad retomo parte de la narración que recupere en entrevistas a cerca de la construcción de la iglesia de la comunidad hace ya unos 16 años.

<sup>17</sup> Ver anexo digital de entrevistas: E3AMT-SMCH, 2011, pp. 7 y 8

En agosto de 1995 se colocó la primera piedra de lo que más tarde sería la iglesia de la comunidad. Dejando atrás la pequeña capilla donde antes se efectuaban los festejos; se trataba de un nuevo proyecto.

#### Imagen 4: Proceso de construcción de la Iglesia del Niño Dios



**Fuente:** Archivo de la iglesia de la comunidad, 2011.

Esta construcción fue la primera en la comunidad en utilizar un plano profesional, mismo que fue elaborado por el Arquitecto Oscar Vázquez, residente en la Ciudad de México. Sus medidas son de 20 metros de largo por 8 de ancho; una altura de 5 metros y es iluminada por 8 ventanas. Cuenta con un espacio para la “sacristía” además de un sanitario.

La obra duró aproximadamente dos años y constó de varias etapas. En ella participaron las personas de la comunidad con algunas faenas. Aún inconclusa y con varios detalles por afinar, en diciembre de 1996, fue bendecida por el Párroco Santiago Piña García, quien develó una placa conmemorativa y ofició la primera misa en el templo.

En los años posteriores se concluyeron las etapas de la construcción, se colocó piso de mármol, aplanados, pintura; también se construyó una cúpula en la parte superior del altar, además de dos torres en la fachada. A partir de

entonces, cada año se celebra el aniversario de la construcción de esta iglesia, el último sábado del mes de agosto.

Aparte de la imagen del Niño Dios, la iglesia cuenta actualmente con otras imágenes que han sido donadas por algunos fieles, principalmente de otros lugares. Tal es el caso de la imagen del “Cristo Redentor” y la “Virgen de Guadalupe”, donados por un hombre proveniente de la Ciudad de México.

En diciembre del 2001, llegó a la iglesia una imagen de la “Virgen de San Juan de Los Lagos”, traída mediante una peregrinación encabezada por el Párroco del municipio.

- **La fiesta del Niño Dios en la actualidad:**

Actualmente los preparativos para esta celebración inician un mes antes, cuando la gente comienza a preparar el nacimiento, los animales para la comida, los adornos, la pastorela, etc.

En la visita que realicé en diciembre de 2011 (OP12, 2011), pude presenciar este festejo desde su inicio. El 23 de diciembre, la gente de la comunidad se dio cita en la iglesia para participar en la preparación de la fiesta. Bajo la organización de la catequista y el mayordomo de la comunidad, se asignaron diferentes tareas. Mientras algunas personas se encargaron de colocar el tradicional “nacimiento”, otras más colocaron el árbol, limpiaron la iglesia y prepararon la misa del día siguiente.

Durante la madrugada del 24 de diciembre, algunas mujeres de la comunidad empezaron a preparar la comida que se ofrecería a los asistentes a la misa, la cual se llevó a cabo a las 4:00 p.m. De manera general, así ocurrió el festejo:

<b>FIESTA PATRONAL EN HONOR AL NIÑO DIOS</b>	
<b>Hora</b>	<b>Actividad</b>
<b>16:00 hrs.</b>	Misa religiosa oficiada por el Párroco de la iglesia municipal.
<b>17:00- 19:00 hrs.</b>	Cena comunitaria, ambientada con la música tradicional de la región, el huapango.
<b>20:00 hrs.</b>	Piñatas para los niños y jóvenes.
<b>20:30 hrs.</b>	Pastorela tradicional a cargo de los niños del catecismo de la comunidad.

21:00 hrs.	Baile Popular.
22:30 hrs.	Música en vivo a cargo del Trío “Querencia Hidalguense”.
23:45 hrs.	Preparación del arrullamiento de la imagen del Niño Dios: mientras los “padrinos” del Niño Dios lo sacan de su <i>nicho</i> y lo colocan en una cuna para mecerlo, la gente espera afuera para cantarle las mañanitas y arrullarlo. Se tiene la creencia que con el canto el niño ha de dormirse y descansar.
24:00 hrs.	El Niño Dios junto a otras imágenes que la gente de la comunidad lleva a la misa, empiezan a ser arrullados al son de un canto religioso titulado “A la rorro niño”. Se forman dos vallas de personas y en medio de éstas se observan los niños siendo arrullados por sus padrinos. Se escuchan repiques de campanas, cohetes y se pueden ver las tradicionales luces de bengala y las velas.
24:30 hrs.	Toda la gente ingresa a la iglesia para cantarle las mañanitas al Niño Dios, el cual es colocado en el pesebre que ha sido simulado en el nacimiento.
1:00 a.m.	Se continua con el baile popular hasta las 5:00 a.m.

**Imagen 5. Festejo al Niño Dios, Pontihú-Tzijay 2011**



**Fotos:** Anais Rojo, 24 de Diciembre 2011 (OP12)

#### **4.3.5.2 Historia de otras festividades en la comunidad**

Además de la fiesta del Niño Dios, en la comunidad también se realizan otros festejos; algunos han perdido fuerza a lo largo del tiempo y ya no se practican de la misma forma, otros conservan muchos de sus elementos hasta nuestros días.

##### **a) 15 de mayo: La petición de lluvias**

Hace algunos años, cada 15 de mayo se acostumbraba hacer el ritual para la petición de lluvias, previo al inicio de las siembras. Entonces la gente iba a la milpa junto a sus animales para realizar una ceremonia en la que se entonaban cantos religiosos, se adornaban los cuernos de los bueyes con flores naturales y se lanzaban cohetes acompañados con música de *vinuetes*.

Llevaban a los animales y San Isidro andaba en las milpas. Ahí andaban con flores y coronas que le ponían a esos animales. Llevaban a los bueyes con su yunta, con su “encensador”, sus cohetes, con todo. Hacían misa en la iglesia y pedían el milagro de que lloviera (E11MS, 2011:5-6).

En esta ceremonia se pedía a San Isidro que lloviera para dar inicio con la siembra, todos los que tuvieran gusto acompañaban al dueño de la milpa para realizar la ceremonia. Entonces la gente juntaba la limosna y pedía una misa en la iglesia de Zimapán, ya que el sacerdote no iba hasta la comunidad. Tiempo después se perdió esta tradición, pues también se dejó de cultivar como se hacía antes. Hasta la fecha sólo se sabe lo que la gente mayor cuenta acerca de este festejo.

##### **b) 1 y 2 de noviembre: Día de muertos**

La tradición del día de muertos se lleva a cabo desde hace muchos años. De generación en generación las familias se han ido heredando esta práctica y cada año colocan altares a sus muertos, desde el día 31 de octubre, en el que se tiene la creencia de que empiezan a llegar los llamados “angelitos”.

Desde que yo era chiquita veía a mi mamá y a mi abuelita que ponían la ofrenda para recibir a los angelitos y a los muertitos. Yo creo que desde chica mi mamá veía que la ponían y siguió con esa costumbre, luego yo también seguí y les enseñé a mis hijos (E11MS, 2011:7).

En los altares se ponen todos aquellos alimentos que en vida sus familiares consumían: mole, pulque, elotes, el llamado “aguamiel”, salsas, *itacates*, atole, calabaza en dulce, etc. Sin olvidar las flores de cempasúchil, las veladoras y las calaveras de dulce. El día 3 de noviembre, alrededor del medio día, se acostumbra quitar la ofrenda y llevar las flores al panteón donde se encuentran los restos de los familiares difuntos. A veces se realiza una misa en ese día, la cual se lleva a cabo en la capilla del panteón y es financiada por la cooperación voluntaria que la gente hace. Esta celebración sólo se realiza si la gente la solicita con anticipación en la oficina parroquial del municipio.

### c) La celebración de la Semana Santa

Anteriormente, las personas de la comunidad casi no celebraban esta festividad religiosa, pues para hacerlo debían trasladarse hasta la cabecera municipal o bien, a la comunidad vecina de Aguas Blancas.

De acuerdo con la catequista de la comunidad, a partir de 1995, la comunidad recibió por primera vez a los llamados “Misioneros de Cristo”, jóvenes procedentes de diferentes estados de la República Mexicana, principalmente de Guadalajara y Distrito Federal. Estos jóvenes llegaban a hospedarse en la comunidad cada año durante la Semana Santa, en tiempo se dedicaban a organizar actividades en la comunidad para celebrar estas fechas. Después del año 2000, los “Misioneros” dejaron de visitar la comunidad por espacio de 7 años; hasta hace tres años volvieron a la comunidad para encabezar los festejos y convocar a la gente (E1AMT, 2011).

En abril de 2011, tuve la oportunidad de participar en los festejos de Semana Santa en la comunidad. Algunas de las actividades más importantes que se realizaron en esta semana fueron:

- **Domingo de Ramos:** celebración de la bendición de las palmas.
- **Jueves Santo:** Celebración de la última cena y lavatorio de pies.
- **Viernes Santo:** Viacrucis
- **Sábado:** Celebración del fuego nuevo
- **Domingo de Resurrección:** Convivencia comunitaria

**Imagen 5: Festejos de Semana Santa en Tzijay –Pontihú**

**Fotos:** Anais Rojo, Galería Fotográfica (GF8, 2011).

**4.3.5.3 La religión en la tradición comunitaria**

Cada una de las festividades que describí anteriormente forman parte de una tradición comunitaria que ha sobrevivido hasta nuestros días entre los habitantes de Pontihú a pesar de las resignificaciones e incorporaciones de elementos “modernos” y valores urbanos que llegan a la comunidad en voz de los medios de comunicación, de personas externas e incluso de los propios migrantes. La religión es sin duda un elemento importante en cada una de estas prácticas porque le dan sentido al “creer” en algo superior a ellos.

Participar en una fiesta religiosa implica más que reunirse en torno a un festejo, pues trae consigo una continuidad identitaria en la que se refuerzan elementos como la memoria, las creencias, las costumbres y, desde luego, las tradiciones heredadas de los antepasados.

Parece ser que la memoria colectiva de los habitantes de Pontihú no alcanza a ubicar el origen real de todos estos festejos, así que los recuerdos se extienden hasta donde la memoria de los relatos familiares les permiten situarse. Después de todo no tienen claro desde dónde vienen las prácticas que realizan, pues para ellos es más importante que estas festividades que les heredaron sus mayores, aún existen y perviven como parte de su presente y

como algo que da sentido a sus vidas, a sus anhelos y a sus emociones. Esto les permite dar continuidad a su identidad a pesar de las transformaciones y de la pérdida de algunos de sus elementos de tradición que parecían imborrables, como es el caso de su lengua materna.

Vemos a la fiesta vista como un rito que “refresca” las mentes de quienes participan en ella. Cada participante asume un rol, ya sea de organizador o de simple invitado. El rito en sí mismo contiene elementos que reivindican los lazos de convivencia y organización comunitaria ante cualquier disidencia. Esto se refleja claramente en Pontihú, quien a pesar de mantenerse “separado” económicamente de Tzijay desde hace algunos años, ha encontrado en la fiesta la oportunidad para unirse y convivir sin importar las diferencias ideológicas entre ambas comunidades.

Los elementos tradicionales de las prácticas cotidianas en Pontihú, como en el caso de las fiestas, han trascendido en el tiempo y en el espacio y continúan vigentes como parte de la vida comunal, porque corresponden más a un orden de significados que “abriga” y salvaguarda su identidad colectiva.

#### **4.3.5.4 Medicina tradicional en la comunidad**

A lo largo de los años, Pontihú, al igual que la mayoría de las comunidades de la región, siguen recurriendo a los llamados “curanderos” quienes a base de hierbas y algún otro remedio, intentan aliviar algún malestar. La mayoría de las familias de la comunidad utiliza “remedios caseros”, en donde utilizan algunas plantas que según ellos poseen propiedades curativas.

Años atrás, la gente se curaba con puras hierbas, pues no habían médicos, “cuando teníamos gripa nos daban *teñexi* untado, tomado; también nos daban vinagre; nos daban hierba de *thoná*, cuando nos dolía el estómago o teníamos diarrea, también nos daban albacar”, asegura la señora Aurelia Martínez, quien además narra que cuando enfermaban del estómago, les daban suero natural, el cual extraían de la leche de cabra (E3AMT-SMCH, 2011: 21).

Las mujeres que “daban a luz” eran atendidas por parteras de la comunidad, pues en esa época no había hospital. De acuerdo con datos oficiales, fue durante el Gobierno de Adolfo Ruiz Cortines (1952 –1958) cuando se construyó el Hospital Regional de Zimapán.

En la siguiente tabla se pueden observar algunos de las plantas más comunes que actualmente algunas personas de la comunidad utilizan para atender algún malestar.

MEDICINA TRADICIONAL	
ENFERMEDAD / PADECIMIENTO	PLANTAS UTILIZADAS COMO REMEDIOS MEDICINALES
Problemas estomacales	Manzanilla, ruda, ajeno
Gripe	Limón, naranja agria
Tos	Gordolobo, eucalipto, poleo, bugambilia.
Intoxicaciones y alergias	Albacar y malva
Picaduras de insectos	Ajo
Problemas renales y de vías urinarias	Palo dulce, elote
Dolores menstruales	Orégano, canela
Torceduras e inflamaciones	Árnica, sábila

**Fuente:** Elaboración propia. Información recuperada de entrevista (E19LME, 2011).

No se puede dejar de mencionar los rituales y creencias en torno a la forma de curar algunas enfermedades como el llamado “mal de ojo” o “mal aire”. De acuerdo a la explicación de la señora Luisa Martínez, quien habita en la comunidad y se dedica a realizar curaciones a través de limpias y oraciones religiosas con el uso de hierbas. El “mal de ojo” tiene que ver con el supuesto poder que algunas personas tienen para –con tan solo ver a una persona, animal u objeto– generar en él o ella, un padecimiento extraño (caracterizado por dolor de estómago, mareos y en algunos casos desmayos) que sólo puede curarse con una “limpia”. Para llevar a cabo esta limpia se utiliza un huevo de gallina preferiblemente negra, una rama de pirul, un poco de alcohol y algunas imágenes religiosas.

#### 4.3.5.5 Música, danza y gastronomía como elementos de tradición en Pontihú

La música, el baile y la comida, son los elementos característicos de los festejos tradicionales en Pontihú. No podríamos concebir una fiesta sin el ambiente de la música tradicional de huapango, la cual es bailado desde hace muchos años por sus habitantes.

Antes bailábamos con música en vivo de puro violín y guitarra, sólo huapango para las fiestas y *vinuetes* para los santos. No se oía otra música, no se oía un acordeón, una trompeta, nada (E3AMT-SMCH; 2011: 5).

Al son del violín, la jarana y la quinta, actualmente todavía es común escuchar la música de huapango en las fiestas, principalmente de carácter social. De hecho uno de los tríos más representativos de este género musical es originario precisamente de Zimapán: el Trío Armonía Huasteca, por lo que el arraigo a esta música tradicional es todavía mayor.

La incursión de nuevos géneros en los jóvenes de la comunidad, ha hecho todo un mosaico musical, pues a pesar de que se escuchan nuevos ritmos el huapango sigue siendo un referente en las personas de Pontihú, más allá de las generaciones.

En lo que respecta a la gastronomía de la comunidad, ésta ha cambiado a través de los años, pues antes era común que la gente sólo se alimentara de los productos que obtenían de sus cosechas en la milpa: frijol, maíz, quelites, verdolagas, nopales, chile, jitomate, tunas y desde luego pulque. Con relación a la alimentación a base de carnes, la gente consumía carne de borrego, chivo, cerdo, conejo, etc. También se consumían algunos insectos y gusanos:

Comíamos *chinicuiles*, pero los que más se comían eran los *xamues*. También matábamos conejos y liebres. Los perros nos ayudaban a cazar animales. A los cerdos los engordaban con tuna y a veces con maíz para luego matarlos y comérmolos (E3AMT-SMCH, 2011: 16-17).

Con el paso de los años, la gente empezó a consumir otros alimentos que compraban en la cabecera municipal, de manera que integró a su alimentación nuevos productos, no precisamente naturales.

En las fiestas tradicionales de la comunidad predominan platillos como: pollo en mole, barbacoa, consomé, caldo de borrego conocido por la gente como *güesthé*, arroz, frijoles y en ocasiones carne de cerdo. La bebida por excelencia es el pulque, el cual aún es consumido por la mayor parte de los ancianos de la comunidad.

De la naturaleza se comen algunas plantas como: dátiles (flores de palma), golumbos (frutos de maguey), sábila, “huanzontles”, verdolagas, quelites, flores de calabaza y nopales.

#### 4.3.5 SERVICIOS PÚBLICOS

- **Electricidad**

En 1990 se instaló el servicio de energía eléctrica en Tzijay. En ese tiempo los habitantes de Pontihú no apoyaron el proyecto, por tanto, no fueron beneficiados con el servicio. Años después, a finales de 1999 y principios de 2000, la gente de Pontihú se organizó y solicitó el servicio eléctrico.

Previo a la llegada de la electricidad a la comunidad, la gente se alumbraba con “archones”, objetos extraídos de la corteza de una planta que se existe en la comunidad, o bien, de aparatos alimentados con petróleo:

Cada ocho días se iba gente a la plaza y llegaba con su petróleo. El petróleo duraba como ocho días y ya con eso se alumbraban. No había luz, no nos hacía falta, vivíamos bien (E11MS, 2011:10).

Actualmente todas las familias en Pontihú cuentan con el servicio de electricidad, por el cual pagan una cuota bimestral.

- **Agua**

En relación al servicio de agua, los habitantes la extraen de algunos pozos y arroyos que se forman en épocas de lluvia durante los meses de julio a septiembre. Sin embargo, ésta no es suficiente ya que el lugar es generalmente seco, por lo que las personas se ven en la necesidad de comprar “pipas de agua” cuyo costo aproximado es de \$150.00 y tienen una capacidad de 2,500 litros. La gente que tiene animales como: ganado, mulas, burros, etc., debe llevarlos hasta los arroyos a beber, ya que el agua que compran únicamente es para el consumo doméstico.

En la comunidad existe un pozo conocido como “la calera”, de él se extrae la mayoría de agua para el uso doméstico de los habitantes de la comunidad. El agua es transportada en barricas de metal, las cuales son llenadas con cubetas y son sostenidas en *fustes*,<sup>18</sup> colocados en el lomo de los animales de carga, principalmente burros.

No se cuenta con servicio de drenaje, generalmente la gente realiza sus necesidades “al aire libre”, lo cual genera algunos problemas de salud, principalmente malestares estomacales, sobre todo en los niños.

- **Salud**

En el año 2004, con el apoyo del IMSS, la comunidad inauguró la *Clínica rural*. En un terreno otorgado por los ejidatarios, ubicado a unos metros de la escuela, se construyó esta clínica conformada por dos cuartos de concreto, techados con lámina de fierro y una puerta improvisada. Fue hasta el año 2009 cuando este centro fue remodelado.

A continuación se presenta de manera detallada las características de la remodelación de este espacio:

PROGRAMA DE REMODELACIÓN DE CLÍNICAS RURALES	
<b>Dependencias:</b> Gobierno del Estado de Hidalgo Ayuntamiento Municipal Zimapán 2009-2012 A través del Fondo de Aportaciones para la Infraestructura Social Municipal-ejercicio 2009	
<b>Nombre de la obra:</b> Ampliación de la Casa de Salud	
<b>Localidad:</b> Pontihú	<b>Municipio:</b> Zimapán, Hidalgo.
<b>No. De obra:</b> 2009/FAISMO84073	<b>Programa:</b> W21 SALUD-Clínicas Rurales
<b>Inversión Total:</b> \$399, 389.25	<b>Inversión Municipal:</b> \$399, 389.25
<b>Modalidad:</b> Ejecución Contrato	<b>Metas:</b> Ampliación de la Casa de Salud
<b>Población beneficiada:</b> 40 habitantes.	

**Fuente:** Programa de Remodelación de Clínicas Rurales

La remodelación se llevó a cabo en un periodo de 6 meses. Durante este tiempo se ofreció empleo temporal a un par de albañiles de la comunidad y a 4 personas más que fungieron como ayudantes. La obra se concretó con el apoyo de faenas por parte de los habitantes de Pontihú y fue inaugurada en ese mismo año.

<sup>18</sup> Objeto de madera o metal que se coloca en el lomo del burro o mula para sostener las barricas que contienen el agua extraída de los pozos para el consumo doméstico.

Cabe destacar que en este espacio se llevan a cabo reuniones mensuales con el personal del IMSS, quien dota de algunos medicamentos y atiende a las personas que presentan problemas de hipertensión y diabetes. También se llevan a cabo reuniones del programa Oportunidades, entrega de despensas e incluso reuniones con candidatos durante las campañas electorales.

**Imagen 7: Clínica Rural Pontihú**



**Galería fotográfica:** Anais Rojo, 2011.

- **Transporte**

El transporte público en la comunidad es relativamente reciente, ya que anteriormente no se contaba con este servicio, por lo que la gente se trasladaba a la cabecera municipal de Zimapán caminando o en animales como burros o mulas:

Antes no había carretera, habían solo caminos, le decían “camino real”, era vereda, nadamás arrancaban los xhasnis (plantas con espinas), por aquí estaba plano. Cada quien llevaba su talacho y su pico y arreglaban; no había carros ni nada, sólo los que iban a pie ó a caballo a traer su maíz y su provisión para comer. Fue hasta 1959, cuando solicitamos maquinaria a la Secretaría de Comunicaciones y Transportes para apertura las primeras carreteras (E3AMT-SMCH, 2011:8).

Actualmente la comunidad cuenta con una carretera de terracería. De acuerdo a mi experiencia, para llegar a la cabecera municipal se deben caminar alrededor de 2 a 3 horas entre veredas y una carretera de terracería hasta llegar a la comunidad de *Boñhú*, en donde se encuentra la Carretera Federal México-Querétaro. Una vez ahí, se trasladan en “peceras” del Servicio

de Transporte Colectivo, las cuales cobran entre \$9.00 y \$10.00 para llegar al centro de Zimapán. Los domingos este transporte llega hasta la escuela primaria de Pontihú alrededor de las 9 de la mañana, con el fin de transportar a la gente por un costo de \$18.00 por persona. Para la mayoría de las personas esta tarifa es alta, tomando en consideración que viajan entre dos y tres personas por familia y no les es posible cubrir esta cantidad, por lo que muchas veces optan por irse caminando (OP7:2011).

Hay habitantes que cuentan con transporte particular, principalmente camionetas traídas por sus familiares de Estados Unidos, por lo que se trasladan sin dificultades, incluso aprovechan esta situación para fijar tarifas y transportar a las personas por costos similares a los del Servicio de Transporte de la región.

#### **4.3.7 ORGANIZACIÓN COMUNAL Y VIDA POLÍTICA**

Como ya vimos, la conformación del ejido de Tzijay trajo consigo el establecimiento de las primeras autoridades de la comunidad, las cuales adquirieron facultades para organizar al ejido y vigilar el buen uso de las tierras otorgadas a cada campesino.

Entonces se conformó el primer cuerpo de autoridades, quedando de la siguiente manera: Comisariado Ejidal, Secretario, Tesorero, responsable de Vigilancia., además de vocales. Más tarde se designaron a los delegados municipales, quienes serían un vínculo entre el ayuntamiento y las comunidades:

Antes les llamaban Jueces Auxiliares, ahora son Delegados Municipales; esas son autoridades municipales, no ejidales. El Comisariado trabaja con la Reforma Agraria y el Juez Auxiliar trabaja con el Municipio, o sea, con el Presidente; es una autoridad del ayuntamiento. El Comisariado trabaja con la Reforma Agraria, antes era la Promotoría, ahora es la Reforma Agraria que trabaja en Ixmiquilpan y pertenece al Registro Agrario en Pachuca (E3AMT-SMCH, 2011:3).

Actualmente las autoridades de la comunidad mantienen esa misma distinción entre ejidales o agrarias y municipales. Su elección se da mediante una asamblea en la que sólo los ejidatarios (108 en total) pueden emitir su voto de

manera libre; aquellas personas que viven en la comunidad pero que no cuentan con terrenos propios, no tienen derecho a votar.

Las autoridades agrarias se conforman de la siguiente manera: Comisariado Ejidal, Consejo de Vigilancia, Tesorero y Secretario y su nombramiento se da a través de la Reforma Agraria. Los representantes duran en el cargo tres años y tienen la posibilidad de reelegirse siempre y cuando los habitantes de la comunidad estén de acuerdo.

Por su parte, las autoridades municipales se componen de los llamados Delegados Municipales, los cuales se eligen de la misma forma que las autoridades agrarias sólo que su nombramiento viene del Ayuntamiento Municipal y la duración del cargo es de un año. Actualmente existen dos delegados municipales, uno para Tzizay y otro para Pontihú. Cada uno se organiza con su gente por separado, gestionan sus propias políticas con el ayuntamiento y únicamente se juntan cuando existen asuntos en que tienen relación ambas manzanas. En la siguiente tabla se puede observar la organización de dichas autoridades:

<b>AUTORIDADES AGRARIAS</b>	
<b>CARGO</b>	<b>FUNCIONES</b>
<b>Comisariado Ejidal</b>	Es el principal representante de la comunidad, sus principales funciones consisten en resolver los problemas de propiedad de terrenos, levantamiento de actas constitutivas, organización de actividades comunitarias, convocar a reuniones de ejidatarios, faenas, etc., todo en bien de la comunidad.
<b>Consejo de Vigilancia</b>	Su función consiste en vigilar el ejido, en caso de existir alguna alteración o daño a la propiedad pública o privada (por ejemplo, la tala de árboles, la invasión de animales a zonas de cultivo, el robo de alguna cosecha, etc.), deberá convocar a una asamblea para hacer del conocimiento de los ejidatarios dicha problemática, de manera que se busque una solución favorable para todos.
<b>Tesorero</b>	Tiene en sus manos la administración de los ingresos y egresos del dinero que se obtiene a partir de las cooperaciones de los ejidatarios y de los apoyos otorgados por las autoridades municipales, estatales y federales.
<b>Secretario</b>	Se encarga de tener por escrito todos los acuerdos a los que llegan los asistentes a las asambleas convocadas por el Comisariado Ejidal; además de pasar la lista de asistencia en cada reunión, llevar el orden del día en los puntos a tratarse en dichas asambleas, etc.
<b>AUTORIDADES MUNICIPALES</b>	
<b>Delegado Municipal</b>	Se ocupa de gestionar y solicitar apoyos de las autoridades del municipio, para el beneficio de las obras públicas de la comunidad. Tienen en su poder el sello, por lo que se encargan de validar los documentos oficiales de la comunidad, entre los que se encuentran: cartas, solicitudes, actas, recibos, inventarios, etc.

**Fuente:** Título 4to. del Bando de Policía y Gobierno del Municipio de Zimapán, Cap. I de los Órganos de Gobierno.

#### **4.3.7.1 Vida política en la comunidad**

A partir de que se efectuaron las primeras elecciones para elegir a las autoridades federales, estatales y municipales, la gente empezó a ejercer su voto. En ese tiempo, el único partido político era el PRI (Partido Revolucionario Institucional), por lo que la gente ya sabía que había que votar por el tricolor. Para ese entonces no existían rivalidades políticas, por lo que no se requería de campañas y competencias por el poder; todo estaba asegurado (E3AMT-SMCH; 2011:20).

Durante los años 80, se dio una nueva ola en lo que a política respecta, surgieron grupos a nivel nacional y local interesados en competir por un puesto en las autoridades. Partidos como el PAN (Partido Acción Nacional) y PRD (Partido de la Revolución Democrática), apostaron por nuevas propuestas para representar a los diferentes niveles de gobierno. Ante tal situación, hubo quienes se mostraron interesados en un cambio, este fue el inicio de una nueva era política, no solo en la comunidad sino en el país entero.

Actualmente la gente ejerce su voto con mayor presencia, se registra un menor abstencionismo, además de que las afinidades políticas no son las mismas.

Recientemente, en nuevas elecciones que se fueron dando a nivel federal, estatal, municipal y local, fueron resaltando partidos que quizás antes no tenían mucha presencia, como en el caso del PRD que ahorita tiene presencia en la cabecera municipal. Yo me voy por una persona que sepa yo de sus cualidades, de su forma de pensar, de su ideología (E18SMR, 2011:3).

#### **4.3.7.3 Políticas públicas del Estado en Pontihú**

Hoy en día en Pontihú existen diferentes programas públicos que atienden diferentes necesidades de sus habitantes. Cada programa va enfocado a diferentes rubros: salud, campo, desarrollo social, empleo, etc., y es operado por comités integrados por los propios beneficiarios de estos programas en la comunidad. Algunos de los programas que más destacan son los siguientes:

PROGRAMA	DEPENDENCIA	NIVEL
Programa Integral de Alimentación	DIF-Hidalgo	Estatal
Programa Oportunidades “Vivir Mejor”	SEDESOL	Federal
Seguro Popular	SSA	Federal
Programa 70 Y Más	SEDESOL	Federal
Programa Empleo Temporal	SCT, SEDESOL Y STPS	Federal
Procampo	SAGARPA	Federal
Construcción de recamaras adicionales	FONHAPO	Federal y Mpal.
Desayunos Escolares	DIF Municipal	Municipal

**Fuente:** Catálogo de Programas Federales 2011, entrevistas y consulta de archivo municipal.

Ahora regresemos un poco a la historia de algunos de estos programas<sup>19</sup>, con el fin de conocer cómo y desde cuándo operan en la comunidad.

### **a) Historia de los Programas de Desarrollo Social (Salud y Alimentación) en Pontihú**

A mediados del sexenio del presidente Ernesto Zedillo, en el año 1997, se implementó en la comunidad el “*Programa de Educación, Salud y Alimentación*”, *Progresá*. Con un aproximado de 6 personas beneficiarias, el programa operó hasta el año 2006 en el cual cambio de nombre a Oportunidades, ampliando el número de beneficiarios y abarcando a los habitantes de las tres manzanas: Tzijay, Las Pilas y Pontihú (E12MMT; 2011:6).

A los beneficiarios que iniciaron en el programa *Progresá* en el año 1997 y posteriormente pasaron al programa *Oportunidades* y, que al año 2009 cumplieron 12 años de haberse incorporado al programa, pasaron a formar parte de un nuevo rubro de dicho programa: “Vivir Mejor”, una modalidad de familias en esquema diferenciado, en la que se les retiró el apoyo energético y alimenticio y únicamente se les otorga una cantidad mensual de \$140.00, que tomando en consideración que el apoyo es bimestral, suma un total de \$280.00 (Catálogo de Programas Federales 2011).

Actualmente, este programa representa el principal ingreso de la mayoría de las familias beneficiarias en la comunidad, sumando un total de 37 beneficiarios. A este programa se suma el *Programa de Atención Alimentaria*, el cual opera en la comunidad desde 2008:

<sup>19</sup> Para una información más detallada de cada programa: estadísticas, relación de beneficiarios y reglas de operación en la comunidad, ver anexo 4 de “Políticas Públicas en Pontihú”.

Me enteré por medio de una representante de un partido y me dijo que yo reunía los requisitos para que me dieran esa dispensa (...) Yo recibo la dispensa desde hace tres años, pero de ese tiempo para acá ya se han integrado más familias, ahora son como 24 (E12MMT;2011:6).

En la actualidad, este programa atiende a 24 beneficiarios divididos en las tres manzanas de la comunidad: 11 en Las Pilas, 4 en Tzijay y 9 en Pontihú. La adscripción de dichos beneficiarios no se dio de manera conjunta ya que se fueron incorporando en diferentes periodos desde el año 2008 a la fecha.

Por su parte, el programa “70 Y Más” opera en la comunidad desde el año 2009, aunque no todos sus beneficiarios se incorporaron desde esa fecha, la mayoría se integró hace apenas un año. De un total de 18 beneficiarios del ejido, sólo 4 pertenecen a Pontihú (Ver anexo Programas Públicos, 2011). Además, sólo 6 de ellos fueron incorporados al Seguro Popular con sede en el municipio de Ixmiquilpan. Los 12 beneficiarios que no cuentan con este servicio de salud son atendidos en el Centro de Salud de la Comunidad de Aguas Blancas, perteneciente a la Jurisdicción 05, del Sistema de Salud del Estado de Hidalgo.

En junio de 2008, todos los beneficiarios del Programa Oportunidades de las manzanas de Tzijay y Las Pilas se afiliaron al Seguro Popular ubicado en el municipio de Ixmiquilpan. En tanto, los habitantes de Pontihú no se afiliaron a este servicio ya que fueron incorporados al Seguro Social con sede en este mismo municipio. Cabe destacar que esta afiliación no se dio en la modalidad de derechohabientes, sino como beneficiarios foráneos (E12MMT, 2011:6).

### **b) Historia del Programa Empleo Temporal**

Desde hace aproximadamente 20 años se ha venido desarrollando el Programa de Empleo Temporal en la comunidad, en el cual participan únicamente hombres mayores de 18 años y menores de 70. El rubro que abarca este programa siempre ha sido la rehabilitación de caminos rurales, principalmente de la carretera principal que conecta a la comunidad con la cabecera municipal.

Se trabaja por periodos de dos semanas, se descansan dos semanas más y así sucesivamente por lapso de dos meses, tiempo que dura en operación el programa. De manera que el total de semanas laborales es de cuatro. Se obtiene un ingreso de \$106.00 por día, dando un total de \$636.00 por semana (E4LAAF, 2011). El programa opera regularmente una vez por año, aunque a veces se lleva a cabo dos veces al año, dependiendo del estado de las carreteras.

#### **4.3.8 ACTIVIDAD ECONÓMICA Y PRODUCTIVA EN LA COMUNIDAD**

##### **a) Agricultura en la comunidad a través del tiempo**

A lo largo de muchos años, la actividad productiva por excelencia en la comunidad, fue la agricultura. Durante el año sólo había un periodo de siembra, ya que dependía del temporal de lluvias para el cultivo de maíz, frijol, calabaza y en algunos casos, plantas de “girasol”. Según los relatos de la gente, en ese tiempo las lluvias se registraban con más frecuencia; en los meses de abril a julio se registraban las tormentas más abundantes, mientras que de agosto a octubre se registraban lluvias más duraderas pero con menor intensidad. Estas lluvias penetraban en las tierras fértiles de cultivo y los campesinos daban inicio con el proceso de siembra (E11MS, 2011).

La producción agrícola de ese tiempo era satisfactoria para los campesinos y se reflejaba en sus cosechas de maíz, frijol, calabaza, aguacate y jitomate; frutas como mandarina, naranja, guayaba, higo, durazno, limón y guayaba. Esto gracias a la utilización del agua de riego del Río Moctezuma, en una zona ubicada frente al poblado conocido como La Florida. Esta zona de cultivo se ubica a unos 5 kilómetros de la comunidad, mismos que los agricultores recorrían a pie diariamente para iniciar su jornada de trabajo en las milpas. Ese mismo recorrido es el que realicé durante un recorrido que hice por la zona en abril de 2011 (OP2:2011).

Como ya vimos en el Capítulo II, en 1992, el Gobierno de Carlos Salinas de Gortari decretó la expropiación de las tierras de cultivo, de esta zona de cultivos en beneficio de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y ordenó la construcción de la Presa Hidroeléctrica Zimapán, ahogando las milpas de los

campesinos de varias comunidades, afectando con ello a ejidatarios de Tzijay-Pontihú.

Resulta que en la época de Carlos Salinas de Gortari, cuando se construyó la Presa Hidroeléctrica, nos dijeron que ¿cómo veíamos la cosa?, que se iba a hacer esa presa para bien de quién sabe quién. Entonces nos indemnizaron, ¡Nos engañaron!, hicieron valer el dinero; eran millones. Nos invadieron todos los riegos, nos pagaron todas las plantas, nuestro trabajo, los mezquites, todo nos lo pagaron. Yo alcancé como 50 millones, no fue ni un año que fuimos millonarios, al rato voltearon el dinero y nos engañaron (E3AMT-SMCH, 2011:12).

La agricultura en la actualidad se sigue practicando en la comunidad, a pesar de las épocas de sequía de los últimos años, hay quienes siguen “apostándole” al temporal de lluvias el resultado de sus cosechas, principalmente del cultivo de maíz y frijol. Por otra parte, hay quienes optan por comprar el maíz y el frijol que utilizan para el consumo familiar en lugar de sembrarlo, ya que argumentan que les resulta más costoso sembrarlo, pues deben pagar a un peón para que les ayude a cultivar la milpa, además de rentar la “yunta” de animales para realizar la siembra; sin contar el hecho de las sequías o en su caso “heladas” que impiden que se den las cosechas.

El clima que predomina en la comunidad es seco, ya que las lluvias son escasas y aparecen regularmente entre los meses de julio y septiembre, esto repercute significativamente en los cultivos agrícolas de temporal, pues cada vez son menos las cosechas que se obtienen. En el verano el calor se incrementa a temperaturas considerables (Ver anexo 3- Calendario estacional).

### **b) La ganadería**

La ganadería ha representado por muchos años una parte importante de la producción económica en la comunidad. Desde hace años la gente de Pontihú ya se dedicaba al pastoreo de ganado bovino, ovino, porcino y caprino, de donde obtenían productos como queso, leche, carne, pieles y lana. Estos productos se vendían en la “plaza” del municipio los días domingo (E3AMT-SMCH, 2011).

Debido a la gran cantidad de animales que poseía cada familia, el hecho de contarlos se convertía en todo un ritual; de manera que se organizaban una reunión a la que llamaban “corrida”, la cual consistía en invitar a los mejores hombres en fuerza y experiencia, para que con lazos de *ixtle*, corretearan a los animales en el cerro hasta “lazarlos”. Había de todo, animales mansos y bravos, por ello los hombres encargados de apersogarlos. Debían ingeniárselas para que no se les escaparan.

Debido a la cantidad de ganado que cada persona tenía, era necesario “herrarlos” para distinguirlos del resto. Las herraduras consistían en un sello de metal con las letras iniciales de cada familia de los propietarios, por ejemplo la “VC” de Victorino Cruz. Estos metales eran colocados al fuego hasta adquirir una temperatura suficiente, “al rojo vivo”; en tanto, varios hombres sujetaban al animal (vaca, borrego, mula, etc.) uno de ellos colocaba el fierro caliente en la pierna derecha del animal. Ante la agresión, los animales embravecían, bramaban y pataleaban por el dolor que esto les causaba.

Una vez concluida esta actividad, los animales eran sacados del corral para que volvieran al campo, pues ahora ya serían más fácilmente reconocidos por sus dueños. Quienes habían participado en la “corrida” para apersogar a los animales, se dirigían a la mesa para degustar una comida preparada por las mujeres, entre los platillos se podía encontrar: pollo con mole, *güexthé* (caldo) de borrego o de chivo, arroz y pulque. La comida se podía prolongar tan noche como se pudiera, de acuerdo al interés de la plática.

La mayoría de los habitantes de la comunidad contaban con grandes cantidades de ganado vacuno, porcino, ovino, bovino ó equino, además de los animales domésticos. El ganado pasteaba en las colinas de la comunidad, algunas de las más importantes eran nombradas como: El Cerrote, La Cantera, El Plan, *El Bindhé*, La Loma, *Nanjay*, La Crucita, La Doncella, El Tirzo, etc.

**Imagen 8: La ganadería en la comunidad**

**Galería fotográfica:** (GF3), Anais Rojo, 2011.

**c) La pesca**

A partir de la apertura de la Presa Hidroeléctrica en 1992, los habitantes de Pontihú –principalmente hombres– que no emigran a otro lugar en busca de trabajo, se dedicaron a la pesca en la laguna de la Presa. La mayor parte de la producción que resulta de esta actividad es utilizada para la venta y una mínima parte es de consumo familiar.

Actualmente son nueve las personas que se dedican a esta actividad, todos hombres de 18 a 60 años de edad. Pertenecen a la *Cooperativa 13 de junio*; se organizan mediante un comité conformado por pescadores de diferentes comunidades, entre ellos se encuentra un habitante de la comunidad de Pontihú. De esta actividad obtienen ingresos económicos que sustentan los gastos de sus familias, los cuales varían según la producción:

A veces si sacamos algo de pescados pero otras veces no (...) El kilo de pescado nos lo pagan a \$30.00 y más o menos tiene como tres pescados. Tenemos dos compradores, uno que viene de Chalco y otro de aquí cerca, de La Florida. Ahorita vamos a descansar dos meses en lo que se producen más peces y ya luego vamos a regresar a trabajar (E5GRC:2011:3).

**Imagen 9. Zona de pesca en Pontihú**

Galería fotográfica: Anais Rojo, Abril 2011.

**d) Comercio local**

Al no existir fuentes de empleo en la comunidad, algunas personas optan por integrarse al comercio local. Dentro de esta actividad, destacan:

- a) La producción de pulque.
- b) La venta de ganado y de huevo.
- c) La talla de *ixtle*<sup>20</sup>.
- d) La venta de pastura para alimento de los animales de carga.
- e) La venta de productos de abarrotes en dos “tienditas” instaladas en la comunidad, cuyos precios son elevados debido a la dificultad de sus propietarios para trasladarse a la cabecera municipal a surtirse de mercancía.

En esta tabla se resume las ocupaciones principales de la gente de Pontihú, esta información la recuperé de la encuesta de población que realicé en 2011.

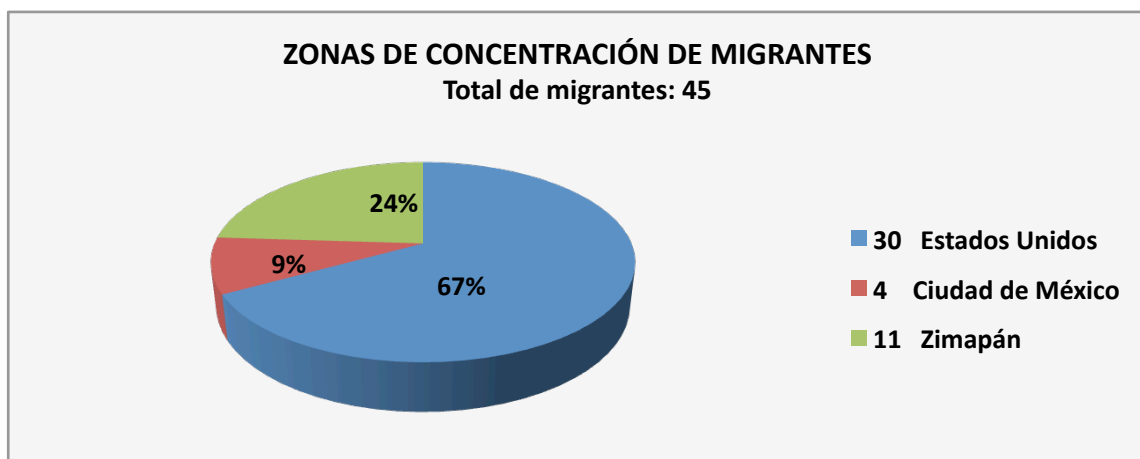
<sup>20</sup> Material extraído del maguey para elaborar productos como: costales, lazos, sombreros, canastas, etc.

OCUPACIÓN		
Actividad	No. de personas que la practican	Porcentaje
Agricultor/a	7	5%
Pastor/a	18	12%
Ama de casa	21	14%
Pescador	9	6%
Comerciante	3	2%
Jornalero	9	6%
Estudiante	23	15%
Empleos diversos	3	2%
Albañil	3	2%
Migrantes	45	30%
No aplica (menores de 5 años)	10	7%
<b>Población total</b>	<b>151</b>	

**Fuente:** Encuesta de Población, Anais Rojo, 2011 (EPYV)

#### 4.3.7.2 El fenómeno migratorio en la comunidad

De acuerdo con la encuesta que realicé en abril de 2011, de los 151 habitantes en Pontihú, 45 de ellos son migrantes y se concentran principalmente en tres zonas:



**Fuente:** Encuesta de Población, Anais Rojo, 2011 (EPYV).

Las remesas que envían los inmigrantes que trabajan en Estados Unidos, se han convertido en el principal ingreso económico de las familias en Pontihú. En cada familia existe por lo menos una persona trabajando en Estados Unidos principalmente.

---

En este capítulo analizamos a detalle aquellos elementos más representativos en la cultura de Pontihú, aquellos que definen su identidad y que le dan sentido a la vida comunal de este lugar. Más que una descripción, quise ofrecer un panorama del pasado y presente de esta comunidad, la cual ha cambiado, integrado, modificado y enriquecido cada una de sus prácticas socioculturales a través de los años. Ahora pasemos de los datos al análisis de cada uno de los aspectos desarrollados en este Capítulo, de manera que podamos interpretar y encontrar cruces entre un elemento y otro. Entre el territorio y la lengua; la educación y la lengua; la migración y la economía; las costumbres y la religión; en fin. Sigamos entonces con el último capítulo de esta tesis, previo a las consideraciones finales.

## CAPÍTULO V

### ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE INVESTIGACIÓN

---

Luego de los planteamientos teóricos del Capítulo I sobre identidad, comunidad y cultura; el recorrido histórico sobre el origen de las comunidades y su relación con el Estado del Capítulo II; la metodología de trabajo diseñada para la indagación y recolección de datos sobre el tema del Capítulo III; el estudio etnográfico de la comunidad de Pontihú presentado en el Capítulo IV; llegamos a éste, el capítulo de análisis, en el cual busco relacionar los aportes de los capítulos anteriores con los resultados del trabajo de campo, para interpretarlos en este capítulo final.

De acuerdo con las categorías construidas para analizar la identidad comunitaria (explicadas en las tablas del capítulo 3, apartado 2), a continuación presento el análisis de la información recuperada durante el trabajo de campo, desglosando cada categoría (étnica, territorial, política-organizacional y económica-productiva) en indicadores para el análisis. Es importante señalar que si bien la identidad cultural no se divide en “categorías” e “indicadores” en la vida real, éstas son construidas por el investigador para poder dar cuenta de lo complejo de esta identidad. La construcción de esas categorías e indicadores no debe ser fija, sino que dependiendo de lo que se quiere estudiar, se pondrá más atención en un aspecto de la identidad o en otro. En esta investigación fueron cuatro los aspectos (las categorías) que analizamos sistemáticamente. A continuación los resultados:

## 4.1 CATEGORÍA ÉTNICA

El primer punto de análisis es la cuestión étnica, quizás el aspecto más importante que sustenta la identidad comunitaria de Pontihú. En esta categoría hemos construido cuatro indicadores de análisis que nos sirven para observar lo étnico, es decir el sentido de pertenencia a una colectividad: la memoria colectiva, la relación histórica Pontihú-Tzijay, la lengua y las actividades festivas y religiosas.

### 4.1.1 Indicador- Memoria colectiva

Identifiqué en primera instancia a la memoria colectiva en Pontihú, como un elemento fundamental desde el cual construyen su identidad como comunidad. Al respecto, la mayoría de las entrevistas contenían un bloque de preguntas sobre la memoria, las cuales me arrojaron datos acerca de este pasado compartido. Hay dos entrevistas que son especialmente significativas:

- La primera realizada a la señora Margarita Sánchez, la persona más longeva de la comunidad con 97 años de edad, quien además es hablante del otomí y conoce la historia de la comunidad, las festividades, rituales, costumbres y tradiciones a lo largo de los años (E11MS).
- La segunda realizada al señor Sebastián Morán uno de los ancianos más emblemáticos de la comunidad; lo considero emblemático por lo que representa para la historia de Tzijay y Pontihú: él gestionó la llegada de algunos servicios públicos para la comunidad, tal es el caso de la energía eléctrica, la carretera, la construcción de la escuela y de la iglesia. Además ha ocupado cargos como la mayordomía de la iglesia y la presidencia de algunos comités de programas públicos que han operado en la comunidad, etc. Tiene en su poder parte del archivo ejidal de la comunidad, por lo que conoce la historia del ejido y su división (E3SMCH).

Se encontró que la gente comparte un mismo relato sobre su pasado, un pasado que reconocen a partir de la época en la que los hacendados que habitaban Tzijay fueron desterrados tras el triunfo de la Revolución Mexicana y los campesinos pudieron ocupar los terrenos. Identifican este hecho como un parteaguas de su historia, no porque no existiera una antes de esto, sino

porque es a partir de aquí donde se construye la memoria de los ancianos que aún viven y que siguen compartiendo este relato de generación en generación<sup>21</sup>

En esa época los hacendados que vivían en la comunidad tenían una relación directa principalmente con los habitantes de Tzijay, quienes trabajaban para ellos en calidad de peones, porque vivían más cerca de donde se encontraba la hacienda, entonces fueron de ellos de quienes aprendieron a comunicarse en la lengua española. En tanto los habitantes de Pontihú que vivían más alejados de la hacienda, no tenían contacto directo con los hacendados, aunque sí trabajaban para ellos recibiendo órdenes de otros intermediarios, en ocasiones de los propios vecinos de Tzijay.

Aquí se explica una de las razones por las cuales los habitantes de Pontihú conservaron con mayor arraigo su lengua materna, a diferencia de Tzijay, pues no tuvieron la influencia directa de los hablantes del español; por ello conservaron con mayor fuerza su lengua y la mayor parte de sus costumbres y creencias.

Destaca el valor simbólico que la gente le sigue dando a la Hacienda de Tzijay, que aún cuando se encuentra en ruinas, sigue siendo el único espacio físico que se mantiene como testigo de ese pasado. En general existe una idea de que con el retiro de los hacendados, la gente tuvo la posibilidad de ser libre. En el discurso de la gente entrevistada predomina ese concepto de “libertad”, el cual se explica en los siguientes fragmentos de las entrevistas:

[...] cuando corrieron a los hacendados entró gente del partido y repartieron las tierras, entonces fuimos libres (E11MS, 2011:3).

Cuando los hacendados se fueron pudimos ser libres para poder tener un terreno y una “casita” propia. Porque si hubieran seguido aquí nunca hubiéramos tenido libertad (E3AMT–SMCH, 2011:2).

---

<sup>21</sup> A pesar de que se recuperaron algunos documentos del archivo ejidal, no hay fuentes escritas suficientes para identificar el año exacto en el que la hacienda de Tzijay fue abandonada, sólo existen aproximaciones: “Me imagino que los hacendados se fueron en 1926, porque los planos de los ejidos son de 1936; en ese año se formaron los ejidos y dicen que ya tenía como 10 años que se habían ido los hacendados de la comunidad” (E13AMT–SMCH, 2011:2).

La fundación del ejido en 1936 a partir de la expropiación de las tierras, en la cual la Hacienda pasó a ser un símbolo para los ejidatarios, concuerda con la historia “macro” del país, con la gran entrega de tierras que se dio en el sexenio cardenista (1934-1940).

#### **4.1.2 Indicador -Relación histórica Pontihú/Tzijay**

Aquí identificamos el primer cruce entre lo que se recupera de la memoria colectiva y el surgimiento del ejido, del territorio geográfico que hoy ocupa Pontihú. Pues se encontró que la gente vio en el tema del reparto agrario una oportunidad para conformar un nuevo territorio, donde cada campesino pudo adquirir una parte de tierra para el cultivo o para construir su casa.

En la época posterior al reparto agrario, la gente concebía al ejido de Tzijay como un todo, como una unidad, que si bien había sido dividido geográficamente en manzanas, en la práctica funcionaba como una sola comunidad, la cual compartía los mismos intereses, las mismas prácticas culturales, la misma ideología. Según se refiere en una entrevista: “estábamos unidos, porque la cabecera era aquí. Había un sólo comisariado para los dos polígonos y las cuatro manzanas” (E3AMT-SMCH; 2011:25).

Existe un conflicto generacional, entre los ancianos de Tzijay que atribuyen a las nuevas generaciones de Pontihú la responsabilidad de la división entre lo que en un tiempo fungió como una sola comunidad y que ahora tiene proyectos de vida diferentes:

Ahorita hay desuniones, cada manzana quiere “jalar” por su lado. Por ahí hay algunos que se están “aventando” y quieren dividir a la comunidad, no la respetan. Es la juventud y ellos no tienen ningún poder, por ley no tienen ningún poder. El poder lo tenemos nosotros los auténticos ejidatarios titulados, somos los que debemos decidir” (E3AMT-SMCH; 2011:25).

Por su parte, las nuevas generaciones tienen una visión diferente de lo que implica vivir en comunidad. Por un lado, niegan distanciamiento con Tzijay en cuanto a la ideología se refiere, pero advierten que a pesar de ello es necesario que cada quien busque promover un “desarrollo” por el bien la comunidad.

Actualmente Tzijay y Pontihú tenemos las mismas ideologías. Si vamos a hacer alguna actividad aquí tratamos de hacerla conjuntamente, pero no siempre se puede. No debemos cerrarnos, debemos progresar, no seguir igual de pobres. El que haya dos delegados, uno de cada localidad, no quiere decir que cada quién esté haciendo lo suyo, porque prácticamente los dos somos del mismo ejido; sólo que no todos trabajan igual por el desarrollo de la comunidad (E17SMR, 2011:3).

#### **4.1.3 Indicador relaciones de parentesco**

La familia como base de toda sociedad, cobra fuerza en todo grupo humano y esto ocurre de manera más clara en la constitución de una comunidad rural; Pontihú no es la excepción. Es al interior de la familia donde sus habitantes han construido la base de su identidad; de los padres aprendieron la lengua, sea español u otomí; de ellos mismos aprendieron y heredaron las tradiciones y las costumbres que hoy en día practican. En un sentido más objetivo y material, de los abuelos, padres y demás generaciones, los actuales habitantes de Pontihú heredaron terrenos, casas, animales y demás bienes.

Pero los lazos familiares en esta comunidad van más allá de las cuestiones sanguíneas, pues en algunas actividades, principalmente económicas y de organización, la gente demuestra su sentido de solidaridad con sus vecinos. En una observación participante que realicé con los pescadores de la comunidad en abril de 2011, me percaté cómo estas personas se apoyaban entre sí para lograr la pesca del día: unos prestaban a otros sus lanchas, otros se ayudaban a sostener las redes, otros más separaban la pesca para prepararla a la venta. Al final del día cada quien recogía sus ganancias, y aun aquellos que no hubieran tenido un día productivo, sus compañeros lo apoyarían con un kilogramo de pescado para completar su venta (OP2:2011).

Se siguen respetando las jerarquías familiares de años atrás, donde a los padres no se les tutea en ningún momento; los hijos deben dirigirse a ellos siempre con respeto y hablándoles de “usted”. Por su parte, a los hombres de edad se les añade el título de “Don”, como símbolo de respeto y prestigio: “Don Sebastián”, “Don Margarito”, “Don Miguel”, etc. Mientras tanto, a las mujeres ancianas se les añade un título de “tía”, lo cual no tiene que ver precisamente

con un vínculo familiar, pues representa un símbolo de afecto y respeto: “Tía María”, “Tía Juana”, “Tía Margarita”.

Las 33 familias en la comunidad están diferenciadas evidentemente por apellidos. Hay algunas que de acuerdo a su historia, al nivel económico actual o a algún otro aspecto, son consideradas más importantes que otras. Existe un cierto prestigio de algunas familias cuyos integrantes, desde generaciones pasadas, han destacado por su liderazgo en la comunidad, ya sea gestionando algunos servicios, obras, asambleas, etc. El ser “hijo de tal o cual persona” que haya estado vinculada con algún acontecimiento que marcó la vida de la comunidad, ya es un elemento de distinción pues a esa persona se le reconoce por los logros de su antecesor. Las familias más reconocidas en Pontihú son: Ramírez, Cruz y Martínez, pues de ellas han surgido los principales líderes de la comunidad.

En el estudio que la CDI realizó sobre los “Otomíes del semidesierto queretano” (Mendoza, *et al.*; 2006), se plantean algunos elementos que forman parte fundamental de las relaciones de parentesco, las cuales se hacen presentes en Pontihú: matrimonio, compadrazgo y herencia. Encontramos entonces que el matrimonio se lleva a cabo en la comunidad entre distintos grupos familiares (linajes) que establecen alianzas que refuerzan los lazos al interior de la misma. Por regla general y hasta cierto punto moral, se establece que sólo pueden casarse personas de la misma familia después del tercer grado descendente, es decir, entre primos segundos. Aún así se han presentado algunos casos en donde los matrimonios se han dado entre familiares, lo cual ha generado el descontento y el rechazo por parte de la gente de la comunidad que no ve con buenos ojos estas acciones.

En la encuesta de población y vivienda que realicé en la comunidad en abril de 2011 (EPYV), pude identificar que las mujeres que salieron de su familia para casarse con un varón de otra familia y en algunos casos de otra comunidad, tuvieron que integrarse a la vida social y familiar de su marido; teniendo que dejar algunas de sus creencias y prácticas, sólo por citar un ejemplo en la cuestión religiosa: si el marido no es católico, la mujer, al asumirse como su esposa, debe tener la misma religión que su pareja, aún cuando ésta tuviera definida una creencia familiar.

Entre los rituales y ceremonias que giran en torno al matrimonio en Pontihú, se tiene que la mayoría de los matrimonios no llevan consigo una unión mediante un evento religioso, es decir, son pocas, las parejas que se unieron bajo la religión, y todavía menos las que lo hicieron ante una instancia legal. Prácticamente la mayoría de los matrimonios se han dado a través de los años mediante la unión libre. A diferencia de otros lugares, en Pontihú no se acostumbra realizar el “pedimento” o la “pedida” de la novia como preámbulo al matrimonio, pues estos se llevan a cabo en el anonimato. Es común que las parejas se unan sin la autorización o la aprobación de los padres, por ello es que se habla de un supuesto “robo” de la mujer por parte del novio: Dicen que fulanito de tal se robó a su novia”, aludiendo a que se llevó a su pareja a vivir con él. Una vez que se realiza la unión, los padres del novio visitan la casa de la novia para darle a conocer a los padres de ésta, que a partir de ese momento pasará a formar parte de una nueva familia, además de plantear algunas condiciones bajo las cuales se conducirá el nuevo matrimonio.

De acuerdo con un grupo focal que realicé con gente de la comunidad (GF2), me fue posible identificar cómo se fueron perdiendo algunos aspectos de los rituales referentes al matrimonio, pues antes se acostumbraba que los padres del novio ofrecieran un obsequio a los padres de la novia, este constaba de algunas frutas, semillas, comida e incluso bebidas como el pulque, en señal de respeto y agradecimiento por el un nuevo integrante que había llegado a la familia. Sin embargo en la actualidad ya no se realiza este ritual entre las nuevas generaciones:

Los jóvenes de ahora se casan y ni piden permiso como antes. Los hombres parece que se llevan a un animal, ya ni vienen a dar parte los papás del novio como se hacía antes. ¡Ya no hay respeto!, cuando menos te enteras, tu hija ya vive por otra casa y nadie te avisa (Sotera Martínez: GF2).

Por su parte, el compadrazgo en Pontihú, representa una forma de ampliar y reforzar las relaciones familiares a partir de la creación de nuevos lazos, ya sea directamente con familiares, o bien, con vecinos y amigos, a quienes se les muestra un alto grado de estimación al solicitárseles que sean los padrinos de uno o varios de los hijos de un matrimonio. En Pontihú, elegir un padrino para bautizo, primera comunión, o rituales de carácter religioso,

conlleva una selección muy rigurosa, pues los padres no eligen a cualquier persona para establecer un compadrazgo. Generalmente tiene que tratarse de una persona que tenga un historial positivo en la comunidad, es decir, que no tenga problemas con los vecinos, que sea respetuoso, trabajador, y muchos otros adjetivos personales. Por su parte, los “ahijados” deben dirigirse a esta persona como padrino o madrina, siempre con respeto. Mientras que los papás del niño los nombra “compadre o comadre”.

Al aceptar dicha distinción, el compadre o compadres se responsabilizan de brindar buenos ejemplos a la persona a la que “apadrinan”, pues el no hacerlo así se considera una falta de respeto.

Finalmente, la herencia familiar es otro elemento que destaca y refuerza las relaciones de parentesco en Pontihú, y ésta puede darse desde simbólica, través de costumbres, tradiciones y demás prácticas socioculturales heredadas de padres a hijos, y también desde el ámbito de los bienes materiales: casas, terrenos, dinero, etc. Más adelante, en el indicador 2.2 (Vinculación entre el territorio y los terrenos familiares) relacionado con la categoría “territorio”, explico a detalle algunos elementos de la herencia familiar en Pontihú.

#### **4.1.4 Indicador. La lengua, un factor de distinción**

El conflicto y la división entre Pontihú y Tzizay no sólo se da en la cuestión generacional, también en la dimensión lingüística. En Pontihú, una parte grande de la comunidad habla otomí; de un total de 151 personas de la comunidad, 77 hablan otomí, lo que representa el 49% de la población; mientras en Tzizay sólo tres personas lo hablan. La diferencia en el uso del idioma agrava las diferencias entre las dos comunidades y se puede hablar de una discriminación hacia los habitantes de Pontihú que hablan el otomí, llamándolos “cuatrerros” u “otomiteros”, como si se tratase de personas bárbaras, incivilizadas e ignorantes que a pesar del supuesto “desarrollo”, se rehúsan a dejar de hablar la lengua materna.

Esos de Pontihú siempre han sido apartados, son ignorantes, nunca aprendieron a hablar bien el español, ni fueron a la escuela, por eso no saben leer. Sus papás no los mandaron ni un año siquiera a la escuela, entonces así

crecieron. Si te das cuenta ni hablan bien, son “cuatrerros” hablan *mocho*, no se les entiende bien (E3AMT-SMCH; 2011:9).

Este complejo de superioridad e inferioridad a causa de la diferencia lingüística entre Pontihú y Tzijay, se ha seguido manifestando a través de los años, pero desde una dimensión que tiene también relación con lo territorial y el sentido de pertenencia.

Realicé varias observaciones participantes donde pude apreciar este fenómeno, por lo que quiero referirme específicamente a una donde analicé una situación de comunicación interpersonal de la gente de Pontihú mientras aborda el transporte público que llega todos los fines de semana hasta el centro de la comunidad y que los traslada a la cabecera municipal de Zimapán (OP7:2011). Encontré un aspecto curioso: mientras el “pesero” sale del centro de Pontihú con dirección a Zimapán, la gente que lo aborda se comunica en otomí. Tras largas y amenas pláticas (traduzco que son amenas por las expresiones y risas que se figuran en los rostros de quienes platican, pues a decir verdad no alcanzo a comprender todo lo que dicen, sólo pequeños fragmentos en relación al clima) en su lengua, la gente se relaciona entre sí hasta que sucede algo que cambia por completo esta situación. Es la primera parada del “pesero”, esta se realiza en la desviación a la carretera que conduce al centro de Tzijay. Allí esperan unas 15 personas para abordar el transporte. Acto seguido, se suben al vehículo, saludan a los pasajeros y como si se tratase de una regla ya establecida que no necesitara de palabras sino de miradas y expresiones corporales, las personas de Pontihú que platicaban anteriormente, se callan. Sí, guardan silencio automáticamente. Ahora la conversación la inician las personas de Tzijay, pero ellos lo hacen en español.

A partir de ahí, durante el recorrido de unos 40 o 45 minutos al centro de Zimapán, las personas de Pontihú no vuelven a platicar en voz alta, sólo alcanzo a escuchar murmullos entre dos mujeres que platican sobre la venta de huevo y algunos quesos que realizarán en tanto lleguen al mercado.

¿Vergüenza, ocultamiento, miedo a la discriminación o a las burlas?, ¿qué es lo que sucede con la gente de Pontihú?, ¿por qué se ocultan de la gente externa para hablar otomí? Esas fueron las principales interrogantes que me vinieron a la mente en ese momento. Luego de otras observaciones en las

que pude analizar el uso de la lengua en el espacio público de Pontihú, confirmé este supuesto: al estar en contacto con alguna persona externa, ya sea un vecino de otra comunidad, comerciante, candidato político, doctor, maestro, etc. la gente evita hablar en otomí porque saben que pueden ser objeto de discriminación, burlas e incluso ser tachados como “indios”; así les llaman a veces en sentido despectivo.

Entonces tenemos que la dimensión lingüística está asociada a la dimensión territorial, pues sólo cuando los habitantes de Pontihú están en su territorio, y no me refiero sólo al geográfico, sino también al simbólico y cultural; se sienten en confianza y absoluta libertad para comunicarse en otomí, ya que establecen límites imaginarios en los que saben que no serán enjuiciados ni criticados por sus propios vecinos.

En lo que a la lengua respecta desde un sentido de enseñanza escolar, se encontró que no existe una influencia de los programas educativos de educación indígena que ayuden realmente a conservar y revalorizar el otomí en Pontihú, pues a la fecha sólo uno de los niños en la comunidad habla, entiende y escribe el otomí, y éste lo aprendió principalmente en su casa, al escuchar a sus abuelos hablarlo diariamente.

En la escuela me enseñaron el Himno Nacional, unas canciones, poemas y algunas palabras en otomí, pero yo aprendí a hablarlo de mis abuelos y mi tío Cosme, porque ellos diario lo hablan y a mí sí me gusta saber qué se dicen entre ellos, por eso les dije que me enseñaran.

[...] mi maestro Salvador ni lo sabe hablar bien, luego me pregunta a mí que cómo se dicen las cosas y ya yo les enseño a los demás, pero casi no les gusta aprenderlo (E9JRC, 2011:2).

Aunque aparentemente los programas de educación indígena han procurado contratar maestros bilingües que conozcan la lengua que se habla en las comunidades donde laboran, esto no se ha logrado, por lo menos en Pontihú. En la entrevista que realicé al profesor de la escuela primaria, manifestó abiertamente no dominar la lengua indígena, por lo que se le dificulta trabajar esa materia con los niños. Por lo tanto, la enseñanza del otomí en el ámbito escolar en Pontihú, se reduce a la memorización de algunas canciones de la región, del Himno Nacional Mexicano y algunas poesías (E15SZQ, 2011).

Las instituciones públicas (en este caso el ayuntamiento) o la misma iglesia, a través de sus representantes en la comunidad, no toman en cuenta la dimensión lingüística de Pontihú, ni de las comunidades hablantes del otomí en el resto del municipio.

Actualmente la Presidencia Municipal no cuenta con ningún programa o fuentes escritas que promuevan o busquen preservar la lengua indígena. Eso lo pude verificar en la consulta de archivo municipal que realicé, así como en algunas entrevistas que hice con los representantes de varias dependencias del mismo ayuntamiento. El único documento que recuperé, y que refleja la relación entre el Estado y la cuestión lingüística, fue un cartel escrito en otomí sobre la prevención de los delitos electorales<sup>22</sup>, lo que indica que la única relación que se da en esta dimensión es en el plano electoral.

Por su parte, la iglesia tampoco se ocupa de la población hablante del otomí. En una entrevista que realicé al sacerdote responsable de oficiar las misas en la iglesia que comparten Tzijay y Pontihú, encontré que desconoce por completo la presencia indígena en Pontihú.

Ahora que lo mencionas, yo no sabía que en Pontihú hablaran otomí, cuando me ha tocado ir a oficiar misa, casi no converso con la gente por falta de tiempo, yo creo que por eso no me ha tocado escucharlos hablar en su lengua, es que yo soy nuevo en la parroquia (E10JACO, 2011: 2).

Las cifras son claras, como lo he mencionado anteriormente. El porcentaje de hablantes del otomí en Pontihú es del 51%, es decir, un poco más de la población efectiva. La lengua indígena se hace presente en por lo menos un miembro de cada una de las 33 familias que habitan la comunidad. Cabe destacar que existe una brecha generacional muy definida en relación a los hablantes del otomí que viven en la comunidad: son principalmente los adultos y ancianos, en edades que van de los 40 años en adelante, quienes utilizan esta lengua en algún momento de su vida cotidiana. Estos datos fueron obtenidos de la encuesta de población que realicé en Pontihú, la cual arrojó

---

<sup>22</sup> El cartel estaba colocado a las afueras de la Presidencia Municipal. El contenido del cartel está escrito en lengua otomí y se acompaña de una serie de imágenes que muestran a indígenas siendo convencidos de votar por algún partido político a cambio de despensas y otros apoyos. Al final del cartel se identifican las dependencias responsables de difundir este tipo de materiales, entre ellas se encuentran: PGR, SEP, FEPADE, INALI, CDI y la traducción está a cargo de la Agrupación Lingüística del Valle del Mezquital.

también un dato interesante: actualmente son cuatro las familias en las que todos sus miembros hablan otomí y lo utilizan como primera lengua (EPYV, 2011).

Cierro el análisis de este indicador con la visión de futuro que los habitantes de Pontihú tienen respecto a su lengua. De acuerdo a un grupo focal realizado con niños de la comunidad, encontré que entre ellos existe una idea generalizada de no interesarse en aprender la lengua, pues para ellos es más importante aprender a hablar inglés, pues en un futuro piensan emigrar a Estados Unidos como sus padres y piensan que aprender otomí “no les sirve de nada”:

No nos gusta el otomí, ya para qué lo queremos aprender si no nos sirve de nada, pues yo de grande me voy a ir a Estados Unidos con mi papá y allá voy a aprender inglés (GF4:2011).

De igual modo realicé un grupo focal con ancianos de la comunidad, con el fin de conocer su opinión sobre el presente y el futuro del otomí en Pontihú. Las opiniones coincidieron principalmente en pensar que la lengua se perderá poco a poco, porque ya nadie quiere aprenderla, aunque manifiestan cierta nostalgia por el hecho de que sus costumbres se pierdan; anhelan que su lengua persista pero no identifican opciones para poder lograrlo (GF1, 2011).

#### **4.1.5 Indicador. La fiesta religiosa: motivo de unión y convivencia**

Siguiendo en esta categoría de lo étnico en Pontihú, ya analizamos el papel del territorio en un sentido histórico y geográfico, que tiene que ver con la historia de la conformación del ejido; también analizamos el papel de la lengua en la comunidad, así como la importancia de las relaciones familiares. Ahora pasamos al análisis de la fiesta, definida por Juan José Rendón en el Capítulo I, como un elemento que interviene en el modo de vida comunal, pues permite la convivencia y la integración de las personas. Siguiendo esta misma lógica, analizamos el papel de la fiesta –principalmente en su sentido religioso– como uno de los elementos claves que permiten que Pontihú y Tzijay sigan compartiendo cosas en común y que no se hayan separado por completo desde hace tiempo.

Para este aspecto analicé varias festividades religiosas y alguna que otra de carácter social, en las que participar los habitantes de Tzizay y Pontihú en conjunto. Entre estas festividades estuvieron: día de muertos, semana santa y principalmente navidad. La festividad más importante de la comunidad es sin duda alguna la fiesta en honor al Niño Dios, Santo Patrono de la comunidad, celebrada entre el 24 y el 25 de diciembre, y explicada a detalle en el capítulo etnográfico anterior.

Esta fiesta representa para la comunidad en general, una oportunidad para convivir, compartir y recrearse. Aquí no caben las distinciones, “que si eres de Pontihú o que si hablas otomí”; porque son un sólo pueblo unido para celebrar a su santo, a esa imagen en quien han depositado su fe a lo largo de más de 50 años.

Durante la observación participante que realicé de la fiesta del Niño Dios, identifiqué ciertos elementos que destacan la participación colectiva de la comunidad en la organización de cada una de las actividades para preparar esta celebración. Mujeres y hombres conviven, se organizan, se dividen actividades, se recomiendan entre sí cómo adornar la iglesia, cómo preparar la comida, cómo organizar la misa, en fin, cada quien tiene una tarea asignada (OP11, 2011).

La gente disfruta en convivencia de la cena navideña, baila al ritmo del huapango, disfruta del “arrullamiento” del Niño Dios a la media noche, y convive de una forma distinta a otros festejos. Es este un elemento primordial que genera una mayor cohesión en la vida comunal de Pontihú.

Durante mi participación en la reciente celebración de esta festividad, recuperé mediante un breve sondeo algunas de las impresiones de la gente en relación a lo que representa para ellos esta fiesta, así como su fe en el Niño Dios. Entonces encontré que la gente ve en esta imagen a un elemento importante de su identidad como creyentes de la iglesia católica, pues depositan su fe y su creencia en una imagen, la cual dicen, los acompaña siempre y los protege:

Opinión 1: El “niñito” siempre nos ha cuidado de todo el mal, yo le tengo mucha fe y siempre vengo a visitarlo para traerle sus flores y sus veladoras para que cuide a mis hijos que están en Estados Unidos.

Opinión 2: Desde hace más de 50 años nunca he faltado a esta fiesta. Yo le tengo mucha fe porque desde chica mi mamá me traía a visitar al niño, y me enseñó a tenerle devoción. Esperamos con mucho gusto que llegue esta fecha para festejarle al niño su nacimiento.

Opinión 3: Siempre que le pides algo con el corazón, el Niño Dios te lo cumple, sólo debes tenerle mucha fe y el te hace milagros (S1, 2011).

Como explicaba en la Capítulo anterior, la fiesta trae consigo una continuidad identitaria en la que las personas refuerzan elementos como la memoria, las creencias, las costumbres y, desde luego, las tradiciones heredadas de los antepasados. La fiesta en Pontihú ha reivindicado los lazos de convivencia y organización comunitaria con Tzijay, y más allá de las diferencias ideológicas, ha representando la oportunidad de reencontrarse y no perder las prácticas socioculturales que en un tiempo realizaron en conjunto.

Los elementos tradicionales de las prácticas cotidianas en Pontihú, como en el caso de las fiestas, han trascendido en el tiempo y en el espacio y continúan vigentes como parte de la vida comunal, porque corresponden más a un orden de significados que “abriga” y salvaguarda su identidad colectiva.

## **4.2 CATEGORÍA TERRITORIO**

Ya analicé en el indicador 4.1.2 la relación histórica entre Pontihú y Tzijay en cuanto al origen del ejido como territorio común. Reflexioné también sobre el conflicto territorial entre estas comunidades. En este apartado únicamente analizo el uso del territorio desde su sentido productivo, económico y cultural, es decir, el valor que la gente le da a algunos espacios representativos de la comunidad y cómo los viven.

### **4.2.1 Indicador: Valoración simbólica del territorio**

El territorio en la comunidad tiene un valor simbólico más allá del geográfico, es decir, la división que el Estado hizo del ejido (el cual clasificó en manzanas) no siempre corresponde a lo que la gente considera como suyo, como su espacio, su entorno. Existen espacios compartidos por ambas comunidades que son vividos de la misma manera, y espacios diferenciados que tienen un valor diferente para los habitantes de Pontihú y de Tzijay.

El espacio más significativo en la comunidad, el que más valor simbólico e histórico tiene para los habitantes de la comunidad, es la ex-hacienda que aún cuando se encuentra en ruinas, sigue siendo el único testimonio físico de la historia de los habitantes que nacieron y crecieron con los relatos tradicionales acerca de la vida en la comunidad durante y después de que la época de la hacienda.

Junto a las ruinas de la hacienda se encuentra un árbol de sabino, mejor conocido como *ahuehuete* (del náhuatl *atl*, “agua”, y *huehuetl*, “viejo”), el cual ha sido escenario de innumerables festejos y eventos en los que la gente de la comunidad ha participado. El sabino para Pontihú y Tzijay es símbolo de antigüedad y se compara con un anciano, pues dicen que “las raíces representan los años y las experiencias de los hombres viejos, quienes poseen conocimientos y saberes que heredarán a sus hijos tras su muerte”:

Ese sabino está desde hace años, nunca se ha secado, siempre ha estado verde aunque no llueva, es como los hombres viejos, entre más años cumplen, mejor están y no se secan (E11MSR, 20011: 5).

Otro espacio valorizado por la gente de la comunidad es sin duda el cementerio; éste se encuentra ubicado en la manzana de Tzijay, al cual la gente de Pontihú le da el mismo valor, no importando que esté ubicado en Tzijay. Este es el lugar donde “descansan sus muertos”, ¿cómo no habrían de valorarlo? Lo mismo ocurre con la iglesia, la cual comparten y es el punto de reunión y convivencia durante los festejos religiosos.

Cada día de muertos venimos aquí al panteón a dejarle flores y ofrenda a nuestros muertitos. Esta es su casa, aquí descansan y por eso siempre que podemos venimos a limpiarles sus tumbas y platicar con ellos, porque sabemos que sí nos escuchan (E1AMT, 2011: 2).

#### **4.2.1.1 La presa hidroeléctrica**

Este espacio sirvió por generaciones como zona de cultivo para los campesinos de la comunidad, hasta que, a principios de los años 90, se construyó una Presa Hidroeléctrica y los terrenos tuvieron que ser expropiados y fueron consumidos por el agua del cauce que une los ríos San Juan y Tula,

entre los límites de los municipios de Cadereyta y Zimapán de los estados de Querétaro e Hidalgo respectivamente.

Para los campesinos de Pontihú (y seguramente para los demás afectados), este espacio tiene por lo menos dos dimensiones de valorización; por un lado desde el aspecto simbólico y lo que representa para la gente que vio perder sus cultivos y sus casas con la inundación de las aguas, que hoy en día viven del recuerdo y la añoranza de lo que un día fue ese lugar. Por otro lado, desde un aspecto económico y productivo en el que se quienes se dedicaban a la agricultura de estas tierras, tuvieron que cambiar de rubro económica de un día para otro y dedicarse a la pesca, una actividad hasta ese entonces desconocida para ellos. Aun cuando este espacio sigue funcionando como el mismo lugar de trabajo de algunos de los habitantes de la comunidad, donde hace algunos años podían ver sus cultivos y hoy se ocultan debajo de una laguna, nunca cobrarán el mismo sentido para ellos.

Aquí podemos ver uno de tantos casos donde una política pública afectó la identidad de varias comunidades y alteró no sólo el ámbito productivo sino también el cultural y el natural. Este hecho significó también en los habitantes de Pontihú una historia de engaño por parte del gobierno y una traición hacia sus padres, quienes les habían confiado sus tierras al morir, así lo señala el señor Sebastián Morán:

Según nos indemnizaron pero en realidad nos engañaron. Nos invadieron todos los riegos, nos pagaron todas las plantas, nuestro trabajo, los mezquites, y todo a cambio de unos millones. No fue ni un año que fuimos millonarios, al rato “voltearon” (devaluaron) el dinero y nos quedamos sin nada.

No sé qué dirían nuestros padres si hubieran visto cómo dejamos morir las tierras, cómo permitimos que el gobierno nos las quitara. Nos arrepentíamos pero ya no había remedio.

Aún cuando la apropiación del territorio en Pontihú se da principalmente de forma simbólica, no se puede dejar de lado la dimensión geográfica. Entonces tenemos que la división de la comunidad que se da en manzanas o barrios como consecuencia de la forma de organización tradicional, se sustenta en la agrupación de una familia extensa en torno al hogar paterno. Esta forma de distribución socioterritorial permite una activa y estrecha organización y

comunicación familiar en un espacio habitado por distintas generaciones. Así como se explica a continuación.

#### **4.2.2 Indicador vinculación entre el territorio y los terrenos familiares**

La familia, como la unidad básica de todo grupo social, se organiza a partir de diversos elementos como, la asignación de roles, la herencia, la tradición, el matrimonio, etc., todo desde la lógica de un espacio común, es decir, del territorio del cual se apropian simbólicamente.

A través de los años, la típica familia nuclear en Pontihú estuvo integrada por el padre, la madre y los hijos, quienes sumaban en promedio, un grupo de 5 a 10 personas. Esta familia se asentó en terrenos que les fueron otorgados durante la división del ejido. Llama la atención que revisando algunos documentos recuperados del archivo ejidal, identifiqué que durante esta división del ejido en 1936, los auténticos ejidatarios fueron únicamente hombres, lo cual nos indica, en primera instancia, que las mujeres no figuraban como un actor importante en este ámbito.

Un documento que recuperé del archivo ejidal, corresponde a una *Acta de Asamblea General Extraordinaria* (DOC 4), llevada a cabo en la comunidad en el año de 1984, en la cual se puede observar que las mujeres empiezan a figurar en las listas de ejidatarias titulares, por lo menos aparecen los nombres de 6 de ellas. Años más adelante, esta presencia de las mujeres se hizo más visible.

De acuerdo con un grupo focal mixto que realicé con habitantes de Pontihú, relataron que años atrás, después de la repartición de los terrenos familiares, los ejidatarios titulares no sucedían en vida los derechos de la propiedad a sus hijos, sino que éstos sólo podían tomar posesión hasta la muerte del propietario, es decir, su padre (GF2, 2011). Ahora las cosas son diferentes pues el padre puede heredar los terrenos a sus hijos en vida. Aquí se sigue con una tradición de herencia familiar que consiste en que los padres heredan sus parcelas y la casa donde han habitado toda su vida a su hijo menor, este tiene que ser varón. A cambio de ello, el hijo adquiere un compromiso moral con sus padres, pues debe cuidar de ellos hasta su muerte.

Por su parte, las hijas tienen una condición diferente a los hijos, pero ya no de la misma forma en que se presentaba años atrás cuando no aspiraban a recibir ningún bien material por parte de sus padres, ya que se tenía la creencia de que al casarse, sus esposos habían de darles los bienes que ellas necesitan para poder vivir, por lo tanto los padres ya no tenían responsabilidad sobre ellas.

Cuando yo me casé mi papá no me quiso dar terreno, a mi hermano Octavio le dio las milpas, el ganado y la casa, pero él se fue para Estados Unidos y no regresó a cuidar nada. Los animales se murieron, las milpas ya ni se siembran y la casa ahí está abandonada (E2ARC, 2011:2).

Actualmente se tiene que en Pontihú, parte de los terrenos familiares, las viviendas y otros bienes materiales, están a cargo de mujeres, esto se debe principalmente a que no todas las familias continúan con la tradición de herencia de terrenos únicamente a los varones, pues en algunos casos esta repartición de bienes se ha hecho por igual entre todos los hijos de una familia.

Hoy en día, cada familia en Pontihú cuenta con una extensión de tierra y una vivienda. Aquí identificamos un cruce entre la apropiación del territorio, la distribución de los terrenos familiares y con ello las relaciones de parentesco. Reconocemos entonces que en Pontihú cada uno de sus habitantes se desarrolla en un espacio específico, bajo un entorno, primero familiar y después a nivel comunal, con el que va interactuando a través de su vida, la forma de apropiación y uso de su territorio, tiene ciertas características específicas que responden al sistema de valores, creencias y prácticas compartidas por el resto de la comunidad.

Así, el espacio se vuelve territorio porque se le asigna un cierto valor al convertirse en un lugar conocido y familiar que se convierte en atributo y referente de la identidad cultural de la comunidad, de la forma de trabajo y de las relaciones sociales. En tanto exista una relación afectiva, productiva, política, económica o de cualquier índole entre las personas y un espacio, éste será valorizado y apropiado hasta adquirir un carácter simbólico.

### 4.2.3 Indicador: espacios no compartidos

En algunos recorridos que realicé por la comunidad, identifique algunos espacios a los que llamé “espacios no compartidos”, ya que no son comunes para Pontihú y para Tzijay. Cada manzana cuenta con su propia escuela y su propia casa de salud, por lo que en este aspecto si se muestra una división que se ve reflejada en las actividades que cada quien realiza por separado.

Encontré que de nueva cuenta esta separación de espacios genera un conflicto entre la gente de ambas manzanas, por un lado, la gente de Tzijay argumenta que la gente de Pontihú ha buscado la división, que ellos son quienes han gestionado nuevos servicios para dividirse. A su vez la gente de Pontihú, representada en su Delegado Municipal, comenta que ellos buscan “progresar” y “desarrollarse” pero no con la intención de separarse.

La construcción de la escuela de Pontihú, de la cual no se pudo recuperar la fecha exacta, es para algunas personas de Tzijay, la causa de la división de la comunidad:

Después de que construyeron la escuela de Pontihú la gente empezó a mandar a sus hijos para allá. Esa escuela ni la pedimos al gobierno, él nos la puso como una obra social pero nunca la pedimos (AMT-SMCH, 2011: 10).

Más allá de que los habitantes de Pontihú solicitaran o no la construcción de esta escuela, es importante considerar que este hecho, al igual que la expropiación de terrenos de la que hablaba hace un momento, son parte de políticas públicas diseñadas desde el Estado hacia las comunidades. En este caso marcaron el inicio de la “independencia” de Pontihú con respecto a Tzijay, luego de varios años posteriores a la conformación del ejido en 1936.

Inicialmente no existía una necesidad o deseo de separación entre Pontihú y Tzijay, pues se asumían como parte de una misma comunidad con la que compartían un mismo repertorio de significados y prácticas culturales. Pero la visión que las nuevas generaciones tuvieron a partir de hechos como el descrito anteriormente, consideraron la oportunidad “desarrollarse” por separado, sin ser la sombra de otros, de esos que siempre habían estado por encima de ellos (eso creían) sólo por estar más cerca de la cabecera municipal y tener contacto con gente externa, por no hablar la lengua indígena, por tener

mejores viviendas, etc. Entonces, para encaminarse al “progreso” y compararse al mismo nivel de esos que empezaban a ver como los “otros” y ya no como los “suyos”, tenían que diferenciarse.

Importante mencionar que la distancia que existe entre Pontihú y la cabecera municipal de Zimapán, define en cierto sentido la idea que la gente tiene acerca de que el “desarrollo” de la comunidad se logra en tanto esté más cerca de la ciudad, de la “civilización”, entonces son más desarrollados (en este caso Tzizay); por su parte, los que viven alejados de la ciudad, se rezagan cada vez más en la ignorancia (en este caso Pontihú). Esta es la visión generalizada de la gente, quien siempre se mide o compara en relación a una comunidad que consideren más avanzada que ellos (“somos menos qué”) y, desde luego, una que ellos consideren que esté por debajo (“somos más que ellos”) (E18VCR, 2011). Esto confirma la tesis de la construcción étnica de Frederik Barth, que la identidad étnica se construye siempre con relación a los otros.

### **4.3 CATEGORÍA POLÍTICO-ORGANIZACIONAL**

En este apartado visibilizo la forma de organización al interior de la comunidad, el papel de sus autoridades, el significado que tiene para ellos representar un cargo, así como la relación de la comunidad con el Estado a partir de algunas políticas públicas a lo largo de su historia.

#### **4.3.1 Indicador: la asamblea comunal**

Pues bien, retomando la definición de “asamblea” planteada por Juan José Rendón, como la base de la organización del modo de vida comunal de los pueblos indios en Mesoamérica, tenemos que Tzizay cumple este principio. La asamblea cobra una fuerza importante en el sentido de que representa la instancia donde la gente elige a sus autoridades, genera consensos, organiza actividades, debate problemas, etc.

La asamblea, vista como una actividad, es desarrollada en la Casa Ejidal de la comunidad, con ayuda de las autoridades ejidales o agrarias (Comisariado, Secretario, Tesorero, Consejo de vigilancia y Vocales), quienes han sido elegidas por esa misma vía y mantienen el control comunitario en relación al uso adecuado de las tierras del ejido, así como su distribución.

Vemos entonces que la asamblea funciona como el segundo nivel de organización social al interior de la comunidad (ya que el primero es la familia).

Es en este mismo núcleo de autoridades desde donde se organizan las faenas y las cooperaciones de los ejidatarios, las cuales son obligatorias. Esto es así incluso para los migrantes que posean algún terreno heredado por sus padres, los cuales deben pagar sus cuotas para no perder su estatus como ejidatarios.

Por otro lado se encuentran las autoridades civiles de la comunidad, las cuales responden a un esquema que integra a Delegados Municipales reconocidos por el gobierno a través de la Ley Orgánica Municipal. Los Delegados Municipales recogen las demandas de la comunidad y gestionan apoyos para la misma en el ayuntamiento. Como vimos en el apartado 4.3.7 del Capítulo IV, la comunidad cuenta con dos delegados, uno para cada manzana. Pero ¿qué representa para un habitante de Pontihú ocupar un cargo entre las autoridades? Esa fue en primera instancia una de mis interrogantes, la cual resolví al entrevistar al Delegado Municipal de Pontihú, quien manifestó sentirse orgulloso de poder trabajar en beneficio de su gente:

Al estar al frente de esta localidad es un gran orgullo, yo les agradezco a todos los compañeros, a todos los vecinos que depositaron su confianza en mí persona. En ese aspecto yo quisiera tener mucho más para ofrecerles (E18SMR, 2011:10).

Aquí justamente identifiqué una contradicción con lo que el Delegado de Tzijay dice sobre su sentir por desempeñarse en un cargo de la comunidad:

A mí me eligieron los compañeros pero yo no quería, porque yo tengo que trabajar y casi no tengo tiempo de andar cumpliendo con las responsabilidades. Este año me toca mi cambio y espero que me lo den (E13MRM; 2011:1).

El discurso de los líderes que están al frente de la comunidad, en este caso los delegados municipales, es un factor determinante en la construcción del proyecto de vida actual en Pontihú y consecuentemente de su identidad. Por ejemplo, el delegado de Pontihú, Simón Morán, maneja un discurso emergente en el que su referente identitario es "desarrollista", y busca motivar a la comunidad a seguir por esa línea y consolidarse como una comunidad

moderna, bajo la idea de que a medida en que la comunidad cuente con más obras públicas, ésta progresará más y la vida será mejor para sus habitantes. Entonces elementos como la lengua indígena, las tradiciones, las costumbres, etc., pasan a segundo término, pues primero está el desarrollo, antes que cualquier otra cosa, desde la visión del líder. Más adelante, en el siguiente indicador, explico de manera más concreta, cuáles son los proyectos de desarrollo comunitario que identifiqué en Pontihú.

#### **4.3.2 Indicador: La comunidad y su relación con el estado a través de políticas públicas.**

En este aspecto nuevamente encontré una diferencia entre la relación que ha llevado Tzijay con el Estado a través de ciertas políticas públicas, y la relación que Pontihú ha tenido.

De acuerdo con el relato común acerca de la llegada de algunos servicios públicos a la comunidad, tales como: escuela, luz eléctrica, carretera, casa de salud, etc., se encontró que Pontihú ha seguido una política donde inicialmente no existía cabida para establecer una relación clientelar con el Estado. Es decir, Pontihú no aceptaban la intervención externa de ciertas políticas en su comunidad. Por ejemplo, en 1990 cuando los habitantes de Tzijay se organizaron para solicitar el servicio eléctrico, Pontihú no quiso integrarse a este proyecto.

No quisieron “entrarle” a la luz con nosotros, decían que no les hacía falta, que ellos se alumbraban con *archones* (tronco de un árbol) y con aparatos de petróleo; nunca aceptaban las ayudas del gobierno (E3AMT-SMCH, 2011:10).

Inicialmente Pontihú, a diferencia de Tzijay, mostró desconfianza hacia la intervención de las políticas del Estado; un cierto rechazo o temor a aceptar los apoyos que las diferentes instancias municipales, estatales y federales les ofrecían. “No necesitaban nada más de lo que ya tenían” pues consideraban que con eso les bastaba para vivir.

Con el paso de los años la relación entre Tzijay y Pontihú empieza a fracturarse; son los habitantes de Pontihú quienes empiezan a recibir los apoyos del Estado para utilizarlos en algunos ámbitos de su vida cotidiana: primero el campo (PROCAMPO), luego en la alimentación (Solidaridad,

Progresas y Oportunidades<sup>23</sup>), posteriormente en servicios de salud (Seguro Popular); sólo por mencionar algunos. Entonces, como si se tratase de una competencia por ver quién “progresas” más, la gente de Pontihú empieza a recibir los programas públicos, pero desde una lógica diferente a Tzujay.

Años atrás, Pontihú recibía algunas de apoyos por parte del gobierno, aceptando las políticas sin cuestionarlas y sin negociarlas. La gente aceptaba las decisiones respondiendo lo que el Estado quería escuchar. Aquí aplicaba la lógica del “indígena pasivo” que, en su condición de subalterno, acepta los programas públicos tal y como están diseñados en las instancias de gobierno, más allá de que sean viables de aplicar en la comunidad.

Con las nuevas generaciones de habitantes en Pontihú, entre los 80 y 90, esta relación con el Estado empieza a cambiar, pues ahora la gente es quien propone, sugiere qué es lo que más le conviene, negocia e incluso cuestiona las decisiones del Estado; resistiéndose en muchos casos a participar en una política, aun cuando las decisiones del gobierno se realicen sin la aprobación de la gente, ese fue el caso de la expropiación de los terrenos en Pontihú para la construcción de la Presa Hidroeléctrica de Zimapán.

Retomamos entonces el tema del papel que juega el discurso de los líderes en la comunidad, pues de este hecho se desprende el proyecto de vida actual de los habitantes de Pontihú. En este sentido, identifiqué tres de los principales discursos que a su vez se convierten en proyectos de desarrollo comunitario:

1. El discurso desarrollista de Simón Morán, delegado actual de Pontihú, el cual pertenece a una generación joven que basa su proyecto de comunidad en la idea del progreso, el cual sólo ha de lograrse si la comunidad crece económicamente y gestiona todas las políticas públicas que le beneficien y le coloquen en un nivel superior en relación a otras comunidades. La relación del Estado a través de políticas públicas hacia Pontihú, se hace presente de manera significativa en este discurso (E17SMR:2011).

---

<sup>23</sup> Oportunidades es uno de los programas con mayor presencia en Pontihú. Atender tres rubros: educación, salud y alimentación.

2. Existe aún un proyecto de vida que durante muchos años fue el principal referente en la comunidad, y estuvo representado por un personaje que fungía como el líder, sin embargo con el surgimiento de las nuevas generaciones, se fue delegando y perdiendo fuerza pero no ha desaparecido del todo. Se trata del Señor Victorino Cruz, hablante del otomí y priísta por convicción, quien mientras estuvo al frente de la comunidad estableció relaciones con el ayuntamiento municipal y gestionó algunos apoyos como la luz eléctrica, la rehabilitación de los caminos y la construcción de algunas viviendas (E18VCR:2011).

Con la alternancia política de las nuevas generaciones que se dieron en la comunidad en los años recientes, la gente ya no apoyó del todo a los candidatos priístas, lo cual provocó que este líder perdiera fuerza y credibilidad en la comunidad, entonces las personas se fueron con los candidatos que les dieran apoyos, sin importar a qué partido pertenecían. En resumidas cuentas, este proyecto comunitario sí contemplaba una relación con las políticas públicas del Estado, pero sólo si venían de candidatos priístas, de no ser así, éstas eran rechazadas, cuestionadas y generalmente eran causa de conflicto.

3. Finalmente, existe un proyecto tradicional autónomo, principalmente de los ancianos de la comunidad, específicamente de algunas familias que no hablan ni entienden el idioma español y que viven alejadas de cualquier política pública del estado pues no cuentan con servicios de salud, nunca asistieron a la escuela, no reciben ningún apoyo de programas sociales, no votan durante las elecciones, etc. Prácticamente viven con lo que tienen a su alcance, subsisten de las actividades productivas agrícolas que realizan. Por consiguiente están lejos de integrarse a la visión desarrollista del primer caso, o al proyecto basado en una afinidad política del segundo caso. No les interesa el supuesto desarrollo, ellos viven con lo que siempre han vivido y no necesitan más.

Es posible identificar que estas tres visiones traen consigo un conflicto que altera la identidad de la comunidad, pues mientras la mayoría apoya la idea del progreso a través del desarrollo económico, hay uno quienes basados en una

afinidad política rechazan todo aquello que no venga de su partido, además de descalificar las decisiones de los nuevos líderes, más que nada por una cuestión de orgullo, pues ven con incredulidad que los jóvenes sean capaces de guiar el rumbo de la comunidad como lo venían haciendo ellos.

Aquí se puede concluir que la relación conflictiva de los líderes, influyó en el cambio de actitud hacia el Estado por parte de Pontihú. Pues en esta lógica de competencia en la que “si ustedes crecen nosotros también”, “si ustedes tienen escuela, nosotros también”, etc. Pontihú ha ido aceptando la intromisión del estado en su forma de vida comunal, poniendo en riesgo su propia autonomía, pues ante las políticas que le son destinadas, no existen estrategias reales de resistencia y negociación.

Por su parte, las políticas públicas en la comunidad, no siempre atienden las necesidades más elementales de la población, pues a la par han confrontado con la insatisfacción de las demandas locales en Pontihú, debido a su conformación como modelos homogéneos, impulsados a nivel federal, lo cual dificulta la inserción activa de la comunidad en proyectos reales de desarrollo local.

### **4.3.3 Indicador: Los habitantes de Pontihú y los partidos políticos**

La preferencia política es otro elemento de análisis en esta investigación. En el caso de los partidos políticos, se encontró que su función en la comunidad es ser agentes externos que no precisamente articulan elementos de la vida comunal, pues a diferencia de años atrás, en las nuevas generaciones no existe un arraigo por algún partido político. Hay excepción de algunos ancianos que han sido priístas desde siempre. Se encontró que esta afinidad les fue heredada por sus padres, por ello cambiar de partido sería algo parecido a una traición.

Siempre he sido priísta. Soy hombre y no me puedo desviar, porque mi papá así me lo dijo delante de un funcionario de Zimapán, que era un cacique. Ahí mi papá me dijo: -Haz de ser un hombre leal, nunca seas voluble. ¡Nunca debes ser rajón!, siempre sé leal con tu partido (E16SMCH: 2011, 22).

Las nuevas generaciones en Pontihú ya no tienen esa lealtad hacia un partido político como sus antecesores. Ellos, a diferencia de los jóvenes, veían

y siguen viendo al PRI como el partido por el cual obtuvieron sus tierras tras la caída de la hacienda en la comunidad. Es decir, en su imaginario, es el PRI a quien ellos deben lo que hoy tienen, sus cultivos, sus casas y esa libertad de la cual hablan. Entonces, votar por otro partido es como traicionar sus propios ideales. Así lo manifestaron algunos de los ancianos que entrevisté:

El PRI es el que nos repartió las tierras cuando se fueron los hacendados, sino ahora no tendríamos ni donde vivir ni dónde sembrar y seguiríamos siendo “esclavos” de los hacendados (E11MSR: 2011, 6).

Cuando hubo Comisariado Ejidal y nos repartieron los terrenos, en ese tiempo estaba el PRI como gobierno. Estos otros gobiernos de ahora ¿qué han hecho por el campesino?, no han hecho nada, no nos han dado más que unos apoyos que no nos alcanzan para nada, como el Procamo (E16SMCH: 2011, 8).

Antes no había libertad. El “rey” de la hacienda era él que mandaba todas las tierras, ya luego se fueron y entonces vino el partido (PRI) a repartirnos los terrenos. A cada ejidatario nos dieron una parte de tierra y ya cada quien decidió dónde iba a ocupar para vivir y dónde para cultivar, pero todos tuvimos por lo menos un pedazo de tierra (E18VCM, 2011, 3).

En la mayoría de los casos, los padres buscaron transmitir a sus hijos esta afinidad por el PRI, el cual representaba para ellos un referente de la memoria histórica que relacionaba al partido con el periodo posterior a la Revolución y con el repartimiento de las tierras de la Hacienda. Sin embargo, estos referentes no fueron suficientes para las nuevas generaciones que no siempre continuaron con esa tradición y afinidad hacia el PRI, ya que estuvieron expuestos a otro tipo de mecanismos de información sobre las propuestas de otros candidatos. Desde el hecho de ver algún tipo de propaganda, ya sea impresa o visual (en el caso de los que saben leer), les dio otro panorama y lo transmitieron a sus familias y vecinos hasta vislumbrar nuevas opciones de la política en la comunidad.

La Política en Pontihú, a partir de los 90, el candidato que durante su campaña les dé más apoyos, representa una interesante opción para otorgarle su voto. La relación clientelar entre los políticos y los habitantes de Pontihú, cobra una mayor presencia en nuestros días. De manera que, la afinidad hacia un partido o candidato tiene una lógica de dar y recibir, algo así como:

- Del partido o candidato hacia la gente: “Sí votas por mí y te compensaré con apoyos para ti y tu comunidad”.
- De la gente hacia el candidato o partido: “Sí voto por ti, ¿qué me darás a cambio?”

La afinidad política de las nuevas generaciones en Pontihú, no está determinada por la visión ideológica que los mayores han tratado de heredarles, pero si la consideran, la respetan y en ocasiones la comparten; aunque también toman en cuenta el tipo de propuestas y apoyos que ofrecen los candidatos durante sus campañas, la personalidad de los mismos, su historia política, entre otras cosas.

En el caso de los ancianos que siguen siendo priístas “de corazón”, es menos probable que cambien la ideología política que por años han mantenido, pero no por ello es imposible que esto ocurra. Es cierto que muchos de ellos consideran al PRI como un elemento de tradición en sus vidas, como una ideología heredada de sus padres que merece respeto y de cierta forma es parte de su identidad, pero no por ello van a dejar de cuestionar las decisiones que su partido ha tenido con respecto al campo mexicano. Si bien el PRI es el referente que los ancianos tienen del reparto agrario en el periodo cardenista, también representa el despojo de las tierras de cultivo que en 1992, durante el gobierno de Carlos Salinas, afectó a muchos campesinos de la comunidad que vieron perdidas sus milpas a causa de una política pública.

Voy a ser priísta hasta que me muera, porque uno no debe cambiar de partido como si cambiaras de ropa. Esto es serio. Mi papá decía que nunca debíamos andar jugando con esto de la política. Aunque tampoco debemos ser ciegos y seguir como “borregos” a los políticos sin preguntar por qué hacen las cosas.

(...) el PRI nos dio mucho, nos dio tierras, nos dio apoyos, pero también nos quitó, nos abandonó a los campesinos y en los últimos años ya no se ocupó del campo. Como ese gobierno de ahora nos da un dinero de Procampo para cultivar, pero no se ponen a pensar que no hay lluvias. ¿Cómo quieren que cosechemos? (E16SMCH: 2011, 8).

#### 4.4 CATEGORÍA ECONÓMICA-PRODUCTIVA

En esta categoría analizo el significado que tiene para los habitantes de Pontihú las principales actividades productivas que se realizan y en las cuales basan su economía familiar y comunitaria. La agricultura de temporal, el pastoreo, el comercio local y la migración, suelen ser las principales actividades económicas que se practican en Pontihú.

Cabe mencionar que cada una las actividades productivas en la comunidad ya fueron descritas a detalle en el capítulo etnográfico anterior (apartado 3.8), pero desde una dimensión objetiva, más allá de lo que representa culturalmente para la gente practicar cada una de estas actividades. Eso es justo eso lo que intento analizar a continuación, para ello tomé en cuenta parte de la información recuperada del trabajo de campo:

- a) Un grupo focal realizado con ancianos de la comunidad, en el cual platicaron sobre las actividades productivas y económicas en la comunidad a lo largo de los años, principalmente la agricultura. En esta actividad se elaboró un calendario estacional en el que se relacionó el ciclo agrícola con las festividades religiosas más importantes de la comunidad (ver anexo 4: calendario estacional).
- b) Entrevista con un migrante que compartió su experiencia y su visión de la vida comunal en la actualidad (E14FM).
- c) Observación participante de la construcción de las casas en la comunidad: el antes y el después (GF3).
- d) Encuesta de Población y Vivienda en Pontihú, de la cual se obtuvieron las estadísticas de las principales actividades económicas en la comunidad, así como el número de personas que practica cada actividad (EPYV).

#### 4.4.1 Indicador actividades económicas y productivas en Pontihú

##### a) De la agricultura a la pesca

A lo largo de su historia, Pontihú se ha caracterizado como una comunidad eminentemente agraria, la cual dependía básicamente del temporal (periodo de lluvias). De acuerdo con los relatos de la gente, desde niños, los hombres eran instruidos en el trabajo agrario y se les inculcaba el amor a la tierra, a cuidarla y a cultivarla.

Desde que tenía 8 años me uncieron los toros grandes y me compraron un arado de esos chiquitos y ¡órale, a la milpa! En ese tiempo, a esa edad todos trabajaban en las milpas, ya después se fueron yendo unos para México, a la “matacuaciada”, unos de albañiles, otros de ayudantes de albañiles. Y al rato “jalaron” para Estados Unidos y unos allá se han quedado (E16SMCH, 2011:15).

A pesar de haber sido una importante actividad para la gente de Pontihú años atrás, actualmente la agricultura ya no se practica con la misma frecuencia. De acuerdo con las explicaciones de la gente, principalmente de los ancianos que participaron en el grupo focal, identifiqué varios factores que orillaron a los campesinos a dedicarse a otras actividades y sustituir el cultivo de maíz y frijol:

- La escasez de lluvias y con ello importantes pérdidas en las cosechas.
- Las nuevas generaciones encontraron en otras actividades, principalmente en el fenómeno migratorio, mayores ingresos económicos y nuevas oportunidades para “progresar”. Aclarar que este término es el que predomina en los relatos de los migrantes.
- Al incrementarse la migración, los padres y abuelos (personas ancianas principalmente), no pudieron continuar con la tradición familiar de instruir a sus hijos y nietos en las labores agrarias, menos aún, inculcarles el respeto y el amor por la tierra, ese que a ellos les enseñaron sus antecesores y que conservarán hasta el último de sus días.

A estos factores que debilitaron las prácticas agrarias se les sumó uno, quizá el más importante (de ahí que lo explique por separado), el cual tiene que

ver con una decisión del Estado a través de sus políticas públicas, sustentadas en un discurso del “progreso y el desarrollo”, aún cuando estos no consideraron las necesidades reales de una comunidad como Pontihú. Hablo de lo que he venido explicando a lo largo de esta investigación, y que tiene que ver con la construcción de la Presa Hidroeléctrica en Zimapán en el año de 1992, la cual inundó las zonas de cultivo de las personas de la comunidad, forzándolos a cambiar de rubro económico, aún sin estar de acuerdo.

El Estado por su parte les dio a los campesinos de Pontihú una opción económica, hasta cierto punto desconocida para ellos: la pesca. Sin embargo, aún cuando este trabajo que se ha venido desarrollando hasta la fecha, encontré que la gente no ve en esta actividad una opción real de sustento económico para sus familias. En una plática que tuve con los pescadores de la comunidad, durante un recorrido que dimos por la zona de pesca, identifiqué algunos de los principales problemas a los que se enfrentan quienes practican esta actividad en la comunidad (unas 9 personas que representan el 6% de la población total): falta de permisos por parte de la cooperativa para poder pescar, no cuentan con su propio equipo de pesca, las ventas varían de acuerdo a la época del año, sólo por mencionar algunas.

Es que siendo peón nomás no le sacas nada, ahí te tienen todo el día y te pagan como \$70.00, con eso no alcanza para nada. Pero aquí en la pesca a veces está peor. Uno llega desde temprano a trabajar a la laguna y a veces da la tarde y nada de pesca.

(...) se necesita conocer al encargado y explicarle que si le da chance trabajar allí. Uno va trabaje y trabaje pero como peón de los otros. Si juntas para tu permiso pues lo pagas y ya lo que saques es todo para ti, ya no trabajas para nadie, sólo das tu cooperación y ya. Pero aun así está más canijo porque una cosa es que tengas tu permiso y otra muy diferente que tengas tu propia lancha (E5GRR, 2011:2-3).

Tenemos entonces que una decisión política vino a contribuir a la modificación de una actividad económica comunitaria como la agricultura, actividad que por años representó para Pontihú la principal ocupación de sus habitantes y un referente significativo de tradición, unión y convivencia colectiva. Vemos reflejado claramente, un cruce entre las políticas públicas del

Estado hacia Pontihú, pensadas desde una lógica homogénea, que no consideró los intereses y necesidades comunitarias, con la dimensión económica y productiva de sus habitantes.

En términos estadísticos, a partir de la Encuesta de población y vivienda que realicé en la comunidad (EPYV:2011), encontré que actualmente sólo 7 personas (lo que representa el 5%) se dedican de lleno a la agricultura, todos son ancianos, lo cual nos habla de una brecha generacional definida en cuanto a actividades productivas refiere, pues ningún joven se dedica a cultivar las milpas, esas que les heredaron sus padres y en las que no ven una opción importante de obtener recursos económicos.

Anteriormente expuse algunas diferencias en los proyectos de vida y discursos de los líderes de la comunidad a través de los años, los cuales son diferentes entre sí, pues no comparten los mismos ideales ni se vislumbran a futuro de la misma manera. En el caso de la agricultura, podemos encontrar claramente un ejemplo de estas diferencias de pensamiento: los ancianos que se aferran a seguir cultivando a pesar de los obstáculos y los jóvenes que no ven en la agricultura una opción real de obtener ingresos económicos.

VISIONES EN TORNO A LA AGRICULTURA EN PONTIHÚ	
VISIÓN DE LOS ANCIANOS	VISIÓN DE LOS JÓVENES
Tomando como ejemplo dos entrevistas: Sebastián Morán (E16SMCH, 2011:15) y Victorino Cruz (E18VCR, 2011: 3)	Tomando como ejemplo dos entrevistas: Simón Morán, Delegado Municipal actual en Pontihú (E17SMR, 2011:8-10) y Faustino Martínez, migrante (E14FM, 2011: 3)
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>SR. SEBASTIÁN MORÁN</b> <i>Desde hace como 10 años ya ni un joven está aquí, ya ni un joven trabaja la tierra, ¡Puro viejo! Entonces la milpa se ha ido perdiendo. Nuestros hijos son ejidatarios pero ya no trabajan la tierra, sólo han construido sus casas "grandotas" aquí pero no saben ni sembrar una parcela.</i></li> </ul> <p><i>(...) voy a seguir sembrando hasta que Dios me de fuerzas. Espero que el año que entra puedo seguir sembrando, pues ya tengo ochenta y tantos años.</i></p> <p><i>(...) hay gente que prefiere comprar el maíz y dice que ya no le conviene cultivar pero yo lo seguiré haciendo porque tengo como un vicio la tierra.</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>SIMÓN MORÁN</b> <i>¡No le veo ningún futuro a la agricultura! Yo creo que si nos enfocamos a un trabajo fuera de aquí donde obtengamos un sueldo semanal, estaremos mejor que si nos quedamos a cultivar la milpa. Desgraciadamente aquí no nos llueve como para tener una buena producción.</i></li> </ul> <p><i>(...) quizá para la gente mayor si es una costumbre la agricultura, pero la gente de mi generación ya debe pensar diferente.</i></p> <p><i>(...) sembrar ya no es negocio y no pienso hacerlo, porque como te digo, eso no es un futuro para mí.</i></p>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>SR. VICTORINO CRUZ</b></li> </ul> <p><i>Siempre voy a sembrar mis milpas, no me importa si llueve o no, porque yo no sé hacer otra cosa que no sea cultivarlas. Yo creo que hasta el último día que Dios me lo permita voy a seguir trabajando para que mis "tierritas" no se pierdan, ya si los jóvenes no quieren seguir cultivándolas, de menos yo cumplí hasta que pude (E18VCR, 2011: 3).</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>FAUSTINO MARTÍNEZ</b></li> </ul> <p><i>Para que yo venga a dedicarme a la agricultura está difícil, yo ya hice mi vida en Estados Unidos, aquí no hay de qué trabajar. Mi papá es el que se aferra a sus tierras no entiende que ya no le dan cosechas como antes, nada más se mata trabajando y no obtiene nada, ya le dije que mejor le doy dinero y se compre su maíz y su frijol, así se quita de andar sembrando y se cansa menos.</i></p>
--	---

Entonces, podemos identificar que los ancianos no ven en la agricultura una simple actividad para obtener recursos económicos producto de la venta de sus cosechas (así como lo vislumbran las nuevas generaciones). Para ellos la agricultura es mucho más que eso, representa parte de su vida, de su historia, de su herencia familiar y de su identidad.

## **b) La ganadería**

A estas actividades se suma la ganadería, que de acuerdo a la encuesta de población que realicé, son 18 personas las que se dedican actualmente a esta actividad, un 12% de la población total (EPYV, 2011). Entre algunas pláticas informales con algunos pastores, identifiqué que esta actividad es practicada principalmente por mujeres, pues sólo 3 de las 18 personas son hombres. Entonces, podemos identificar el primer punto de análisis: existe una relación entre el género y las actividades productivas. Es decir, hay roles definidos en cuanto a las ocupaciones designadas para las mujeres y las designadas para los hombres.

La ganadería que se manifiesta en Pontihú como una actividad desarrollada principalmente por las mujeres no es algo nuevo, desde años atrás, a las mujeres se les encomendaba cuidar del ganado, en tanto los hombres se dedicaban a la milpa pero cuando se trataba de vender parte del ganado, era el hombre quien hacía el trato con el comprador y no la mujer.

A pesar de que antes los rebaños de ganado (ovino, bovino, porcino o caprino) eran numerosos, la gente casi no los vendía, sólo los pastoreaba y en ocasiones los utilizaban como alimento principal en los banquetes y fiestas. Actualmente, las pocas personas que se dedican a la ganadería en la

comunidad, únicamente lo crían para luego venderlo, pues lo ven como un medio de obtener ingresos y no tanto como algo representativo o de tradición para ellos, así como lo veían sus antepasados.

Ya no es negocio pastorear, apenas y crías un chivo con mucho trabajo y te quieren pagar una miseria por él. Por eso, apenas crecen los chivos o borregos, luego los vendemos y así ganamos un "dinerito" porque la situación está dura, no hay trabajo (E2ARC, 2011: 1).

En Pontihú se llevan a cabo otras actividades económicas y productivas aparte de las ya mencionadas, sólo que en menor medida pero no por ello dejaré de mencionarlas. En la comunidad algunas personas se dedican a realizar actividades comerciales y laborales fuera, ya sea empleándose como albañiles y jornaleros en otras comunidades vecinas; vendiendo algunos productos en la cabecera municipal (huevo, quesos y pieles de chivo principalmente) o bien, en la misma comunidad (como es el caso de la venta de pulque o de la pastura para animales de carga).

#### **4.4.2 El fenómeno migratorio en Pontihú**

Al no ver en la agricultura, la ganadería, la pesca y en las demás actividades mencionadas, una opción real de economía, la mayor parte de la población de Pontihú comenzó a emigrar a otros lugares para trabajar, principalmente a Estados Unidos. Como presenté en el Capítulo IV, en Pontihú un 30% de los habitantes son migrantes (45 de 151) que han encontrado en este hecho una opción, no sólo económica sino de vida.

Las políticas públicas del Estado en Pontihú, tampoco han sido suficientes, pues la gente tiene que complementar estos apoyos con otras actividades, a fin de superar las necesidades y carencias de sus familias.

La migración en Pontihú no sólo se dio hacia Estados Unidos, también hacia la cabecera municipal y la Ciudad de México. Lo curioso aquí es que aquellos jóvenes que se negaron a realizar actividades relacionadas con la agricultura en su propia comunidad, no tuvieron ningún reparo en emplearse en el campo en Estados Unidos. De inmediato me inquietó saber el por qué de esta situación, hasta que en base a algunas entrevistas con migrantes de la comunidad, identifiqué un factor interesante: el dinero. Mientras haya dinero de

por medio, las nuevas generaciones no tienen objeción en dedicarse a la agricultura, pero al no ver esa posibilidad de ingreso en su comunidad, en sus propias parcelas, aquellas que sus padres y abuelos les heredaron; se niegan a cultivarlas bajo el argumento de que no producen y no vale la pena sembrarlas. ¿Entonces el interés económico está por encima de la tradición y de la propia identidad en las nuevas generaciones de Pontihú? Parece ser que sí.

Ser migrante no sólo representa un reto económico para la gente de Pontihú que trabaja en Estados Unidos, también representa un reto cultural, pues implica nuevos hábitos y formas de vida, nuevas modas, costumbres, idioma, alimentación, etc. Pero el anhelo de “una vida mejor” basada en la economía, está por encima de cualquier otra cosa. El “sueño americano” se cumple en los migrantes cuando logran construir una casa, de esas que un día construyeron como empleados de la obra. Entonces envían sus ahorros a sus familias, de las cuales han de destinar una parte para las necesidades básicas y la otra para la construcción de dichas viviendas.

En una observación participante que realicé por la comunidad, identifiqué un aspecto que me pareció muy curioso. La mayor parte de las familias cuenta con una construcción de estas características pero al lado de dicha casa, casualmente se encuentran aquellas “casitas” de palo y piedra que los padres o abuelos construyeron hace años. Entonces pregunté a la persona que me acompañó en el recorrido: ¿Por qué no han derribado esas casas si ya cuentan con nuevas construcciones? A lo que me respondió:

Esas casitas son de nosotros, de antes, ¿cómo cree que vamos a dejar que las tiren? Estos jóvenes de ahora que hacen sus grandes casas pero que ni vienen a vivir en ellas, así para que las quieren. A nosotros que nos dejen con lo que teníamos, para que queremos lujos (VCR, 2011: 5).

Esta visión es compartida por la mayor parte de la gente mayor que tuve oportunidad de entrevistar, quienes no ven en la cuestión económica elemento importante, pues siguen conservando sus casas aún cuando sus hijos migrantes les han construido otras más grandes y con ciertas comodidades de las cuales no se sienten parte.

Para las generaciones más jóvenes, el hecho de construir una casa grande, con lujos que ofrecerles a sus familias sí tiene importancia, pues ven

en una construcción el resultado de su esfuerzo y de las dificultades que implica para ellos alejarse de sus familias y de su comunidad. Para un migrante, su casa es la culminación de su “sueño americano”:

Nos vamos con esa idea, con esos deseos de progresar de salir de esta pobreza, de ayudar a nuestras familias y ofrecerles lo mejor, por eso nos vamos, porque aquí no íbamos a lograr hacer una casa. Hay gente que nunca salió de sus casas y por eso siguen igual de pobres (E14FM; 2011: 3).

La visión de “desarrollo y progreso” que existe en las nuevas generaciones en Pontihú, tiene una relación directa con la migración y con la dimensión económica, ya que para ellos el hecho de haber salido de su comunidad a buscar nuevas oportunidades laborales, ya es un indicador de “avance” y que los distingue del resto de la gente que nunca emigró:

Sólo puedo decir que me causa tristeza que hay muchos de mi misma generación que no cuentan ni siquiera con un techo digno. No sé cómo llamarlos, si fue porque nunca salieron a conocer ó realmente no les gustó trabajar para poder tener mejor a sus familias. A mí me hubiera gustado que todas las personas de mi generación hubieran progresado. A lo mejor no todos tenían que haber emigrado para poder tener algo, no todos tienen que tener un estudio. Si nos damos cuenta, en la actualidad, aún los que tienen estudios no tienen empleo (E17SMR, 2011:8-10).

Esta visión de que el progreso económico se alcanza con la migración, ha sido transmitida a los hijos de los migrantes, esto lo pude constatar en un grupo focal que realicé con 6 niños de la comunidad (GF4), en donde los cuestioné sobre cómo se vislumbraban en un futuro en la comunidad. Y todos coincidieron en que cuando fueran más grandes viajarían a Estados Unidos como sus papás, para trabajar, comprarse una camioneta y construir una casa grande. A eso se reduce la visión de la generación más nueva en Pontihú, a emigrar para progresar, entonces ¿a dónde va la comunidad?, ¿cuál será su futuro?

Finalmente, analicé al fenómeno migratorio desde una visión diferente; como la oportunidad que han tenido sus habitantes que no emigran, para emplearse en otros oficios diferentes a los ya existentes desde hace años, como la agricultura y la ganadería. Me refiero a otros oficios como la albañilería

y el comercio local. La dinámica es la siguiente: los migrantes envían a sus padres el dinero para que sean ellos quienes construyan sus casas y se autoempleen. Algunas personas establecieron algunos comercios locales en sus viviendas para sostener su economía familiar, los cuales surten con el dinero que reciben de las remesas de sus familiares migrantes.

En este capítulo realicé una interpretación de los datos obtenidos en el trabajo de campo realizado. Identifiqué cómo la memoria colectiva que los habitantes de Pontihú han recuperado a través del relato, es la base de la historia que reconocen como suya y que define la relación que han tenido con Tzijay, incluso antes de la conformación del ejido. Analicé aspectos como las relaciones de parentesco como un factor que influye en la apropiación y valorización del territorio común de las familias. Encontré en la lengua a un elemento que marca la distinción entre Pontihú y Tzijay, que las diferencia y las confronta. Por el contrario, identifiqué a la fiesta como un aspecto que promueve la unidad la convivencia y la organización comunitaria.

Por el lado de la organización comunitaria, analicé el papel de la asamblea como un elemento importante en la vida comunal de Pontihú. Además de reconocer el significado que tiene para la gente de la comunidad representar algún cargo en las autoridades ejidales o municipales. Por el lado de la política, recuperé las visiones ideológicas de los ancianos y de los jóvenes, a fin de contrastarlos e identificar en qué basan su afinidad política.

Del lado económico y productivo, identifiqué la importancia de las principales actividades económicas que se llevan a cabo en la comunidad, haciendo un recorrido histórico para entender cómo se han transformado, modificado e incluso desaparecido algunas prácticas productivas, entre ellas la agricultura.

A continuación realizo un breve análisis las categorías abordadas en este capítulo, pero desde una perspectiva comunicacional.

## **4.5 ANÁLISIS DE LAS CATEGORÍAS DESDE LA PERSPECTIVA COMUNICACIONAL**

Aún cuando me incliné por abordar el tema de la construcción de identidades comunitarias principalmente desde una perspectiva culturalista que cobra mayor sentido en la interpretación de las subjetividades, no puedo dejar de lado que mi problema de investigación también puede ser analizado a partir de los fenómenos comunicacionales en diferentes niveles, los cuales van desde lo interpersonal hasta lo masivo.

En un principio no profundicé en un análisis que involucrara una perspectiva comunicacional de ese tema por no considerar a los medios de comunicación como un elemento determinante en el cambio cultural de la identidad comunitaria en Pontihú. Sin embargo, con las recomendaciones recuperadas del proceso de lectura de este trabajo, opté por integrar un apartado donde se estableciera un vínculo claro entre los dos ejes teóricos principales de esta carrera: comunicación y cultura.

A continuación expongo en primera instancia un breve debate en torno a la comunicación como un campo y un sujeto de estudio. Posteriormente, doy paso al análisis comunicacional de algunas de las categorías analizadas en este trabajo, mismas que fungen como elementos primordiales en la identidad de los habitantes de Pontihú.

### **4.5.1 LA COMUNICACION COMO UN CAMPO Y SUJETO DE ESTUDIO**

Existe un debate en torno a cómo abordar el estudio de los procesos comunicativos en la sociedad. Una opción es trabajarlo desde una perspectiva comunicacional, desde las teorías y métodos de esta disciplina, o bien, desde una perspectiva interdisciplinaria donde se combinen diferentes ciencias sociales. En este sentido, la licenciatura en Comunicación y Cultura de la UACM ha adoptado parte de ese carácter interdisciplinario donde se nos da la posibilidad de cruzar los límites tradicionales entre varias disciplinas académicas y con ello investigar temas como el de esta tesis, que van más allá de un análisis comunicacional concreto o de los enfoques teóricos y metodológicos específicos de una sola rama.

Así mismo, esta licenciatura nos permite trascender al estudio las manifestaciones socioculturales, a fin de que podamos intervenir en ellas como profesionales; al mismo tiempo podemos enfocarnos en el estudio de los mass media, dos ámbitos pertenecientes al campo de acción profesional. Con trabajos como este, busco interpretar las realidades sociales y generar estrategias de mediación que contribuyan a un mejor conocimiento y comprensión de los sujetos sociales.

Coincido con la postura teórica de que la comunicación no puede ser considerada como una ciencia porque al mismo tiempo forma parte de un campo de estudio de las ciencias sociales y humanas en general (sociología, antropología, psicología, lingüística, historia, etc.), por ello recurre a ellas para confrontar sus propias posiciones e intercambiar métodos. Aún con ello, la interdisciplinariedad de la comunicación sigue enfrentándose a críticas y no ha logrado por completo su objetivo.

#### **4.5.2 LA IDENTIDAD EN PONTIHU DESDE LAS TEORÍAS DE COMUNICACIÓN**

Las teorías de la comunicación de masas generadas por el desarrollo de las comunicaciones humanas, tratan de indicarnos que los seres humanos hemos pasado por diferentes fases comunicativas que han sido acompañadas de la aparición de los medios que intervinieron en la ideología y en la cultura de la sociedad.

Son varias las teorías desarrolladas en torno al estudio de la comunicación de masas, entre ellas: La aguja hipodérmica, agenda setting, análisis del cultivo, espiral del silencio, usos y gratificaciones. Sin embargo, no voy a detenerme en una explicación profunda de cada una, pero si trataré de analizar algunos fenómenos comunicativos de Pontihú que pueden arrojar datos interesantes con respecto a los elementos más significativos en la identidad de los habitantes de Pontihú.

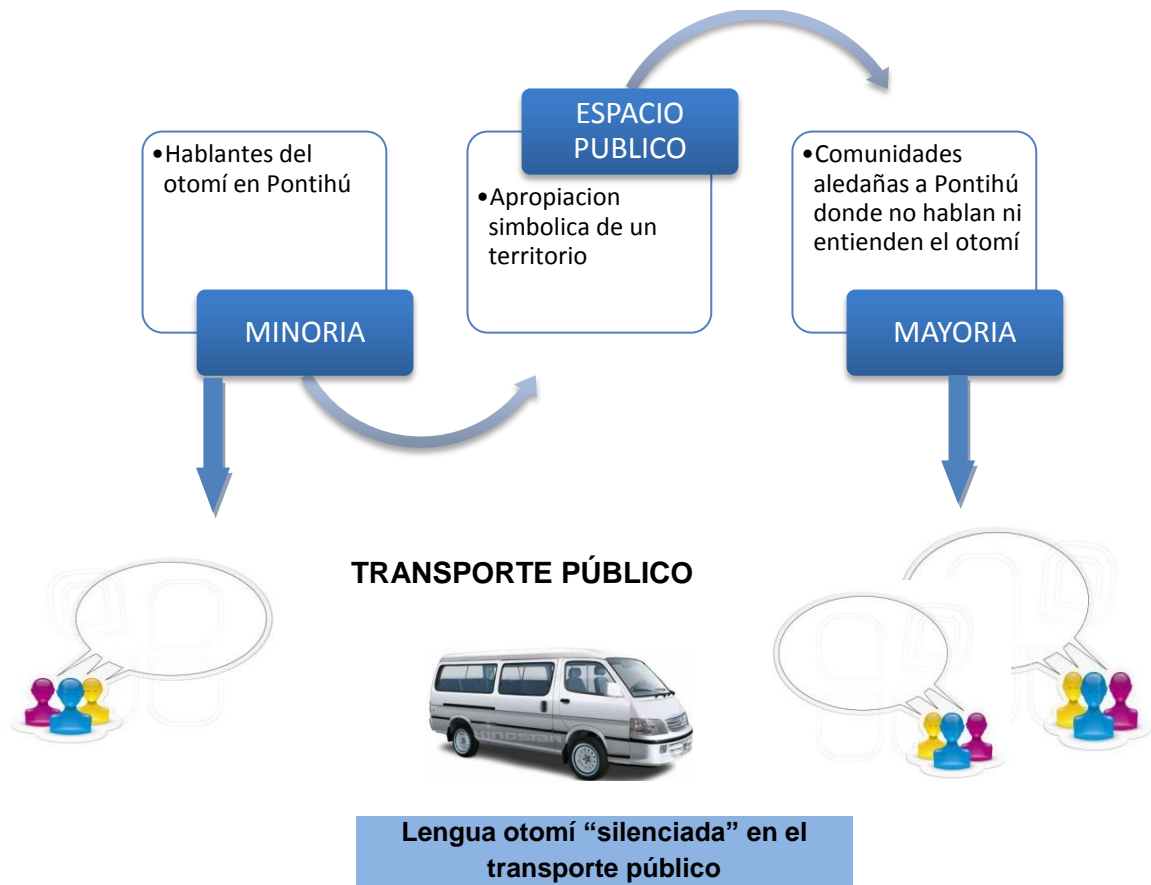
##### **a) *Teoría espiral del silencio* y el uso de la lengua en Pontihú**

En el apartado 4.1.4 *La lengua como elemento de distinción en Pontihú*, analizaba justamente el uso de la lengua otomí por parte de los habitantes de esta comunidad, haciendo énfasis en el porcentaje actual de personas que

saben hablar y entienden la lengua (49%) pero se limitan a usarla en ciertos espacios públicos por temor a la crítica o al rechazo.

Retomo aquí una de las teorías de la comunicación que explica este hecho de ocultamiento. Se trata de la *Teoría espiral del silencio* desarrollada por la politóloga alemana Elisabeth Noelle-Neumann en 1992, la cual plantea que es menos probable que una persona emita una opinión o realice una acción acerca de un determinado tema, cuando se encuentra en un grupo mayoritario que piensa diferente, pues tiene miedo a ser enjuiciada o excluida por pensar distinto y ser parte de una minoría. Esto pasa justamente con el uso del otomí en Pontihú, donde aún cuando existe un gran número de personas que entienden la lengua, se limitan a hablarla cuando se encuentran en espacios públicos donde no se habla. Por ejemplo, cuando salen de su territorio “simbólico” y se adentran en comunidades vecinas que desconocen la lengua y los tachan de incivilizados e ignorantes que no “progresan” sólo su condición lingüística. Esto trae implícito un complejo de inferioridad que determina el ocultamiento de un rasgo importante en la identidad de los “pontihuleños” (como ellos se autodenominan), mismo que está contribuyendo considerablemente a la pérdida de su lengua materna.

Ya analizaba anteriormente una situación comunicacional de la gente de Pontihú al abordar el transporte público en la cual explicaba cómo algunas personas de la comunidad hablaban en otomí mientras se encontraban sin la presencia de “extraños”, con quienes no comparten un mismo repertorio de signos. Además explicaba el cambio radical que sucedía en dichas conversaciones, las cuales se ocultaban antes de ser cuestionadas o juzgadas por los demás pasajeros, quienes son habitantes de Tzijay y no hablan ni entienden el otomí. Entonces “silencian” su lengua, callan su voz original, todo con tal de empatar en un contexto que en ese momento les rodea, aún cuando no se sientan parte de él. Ese temor al aislamiento no es lo más grave, sino también la duda sobre su propia capacidad de anteponer con orgullo su identidad ante los demás. En el siguiente esquema busco ejemplificar este hecho:



El lenguaje no verbal (corporal) también cobra sentido al momento de "ceder" a otro la posibilidad de dirigir el rumbo de una conversación con tan sólo una mirada. El callar para escuchar lo que el otro dice.

Fuente: Anais Rojo, 2012.

### b) Teoría de la agenda setting en la política en Pontihú

En torno a la dimensión político-organizacional que forma parte de la identidad en Pontihú, anteriormente analicé la identidad política de la gente de la comunidad y las razones que los llevan a tener una simpatía por algún partido político o candidato. En este apartado me enfocaré principalmente a analizar el aspecto político en la comunidad y el papel que juegan los medios de comunicación en este aspecto, además de analizar la importancia de la asamblea y de su organización. Aunque no son los únicos aspectos donde es aplicable esta teoría, pero sí los más claros.

Viene al caso analizar esta situación desde una de las teorías de la comunicación que explica cómo los medios masivos influyen directa o indirectamente en las audiencias al organizar el orden del contenido informativo

que envían a los espectadores. Me refiero a la *Teoría de la agenda setting*, desarrollada por Maxwell McCombs y Donald Shaw en 1972. El nombre de esta teoría “proviene de la noción de que los mass-media son capaces de transferir la relevancia de una noticia en su agenda a la de la sociedad” (McCombs y Shaw, 1996: 17). En esta teoría se atribuye a los medios de comunicación la capacidad de jerarquizar la información, priorizando factores como la audiencia y el impacto de los contenidos organizados para ella.

Puntualizo en dos elementos muy importantes que contraponen a algunos de los supuestos manejados en esta teoría, la cual no considera su aplicación en espacios rurales y además de ello indígenas como Pontihú, donde el impacto es distinto. En primer lugar tenemos que en la comunidad existen ciertos liderazgos locales que han llegado a influir en la ideología política de los habitantes (principalmente en las nuevas generaciones) por encima de los mensajes electorales “lanzados” por los medios de comunicación a través de la radio y la televisión. Es decir, puede pesar más la voz de un representante de la comunidad en torno a un tema, que la información que emita un medio masivo sobre ese mismo tema. En segundo lugar tenemos a un aspecto no menos importante que tiene que ver con la identidad política heredada de generación en generación, de la cual ya hablaba anteriormente y recalca la importancia de la lealtad a un partido político, misma que fue transmitida de padres a hijos en épocas pasadas y que hoy en día aún se conserva entre los más viejos. Aunque no por ello dejan de ser cuestionables las decisiones políticas de las autoridades priístas de los diferentes niveles de gobierno que rodean a la comunidad de Pontihú.

En Pontihú vemos un ejemplo de cómo aún cuando los medios difundan contenidos negativos o positivos en torno a un partido o candidato, la gente mayor que tiene una convicción política de tradición, difícilmente la modificarían a causa de un contenido mediático por muy repetitivo que éste fuera. Esto tal vez explique una de las interrogantes que muchos analistas se están planteando justo ahora que ha concluido el proceso electoral del 1ro. de julio y quieren entender ¿por qué la gente votó por el PRI?, ¿fueron los medios quienes “manipularon” a las masas para emitir su voto? Es importante destacar que los mayores votos a este partido se obtuvieron de las provincias y zonas

rurales de los estados. Aclaro que este no es un argumento aplicable a todas las zonas donde el PRI obtuvo mayoría ni en todos los votantes de distintas edades, pues son muchos los factores. Con información extra oficial que recuperé en voz de una persona de la comunidad, el PRI registró una mayoría de votos en la elección presidencial, mientras que el PRD también obtuvo un número considerable de votos.

Otro aspecto donde podemos aplicar el uso de la *agenda setting* es en la asamblea, que seguida de la familia, es la base de la organización del modo de vida comunal, ya que representa la instancia donde la gente elige a sus autoridades, genera consensos, organiza actividades, debate problemáticas, etc., pero siempre estableciendo prioridades, las cuales se organizan a manera de agenda. Las autoridades comunitarias son quienes arman esta agenda de acuerdo con lo que ellos consideran es más importante transmitir al resto de la comunidad. Por ejemplo, priorizan entre qué es más conveniente realizar en ese momento, si rehabilitar el camino, gestionar algún apoyo en el ayuntamiento, realizar una faena, cooperar para algún material, resolver algún problema agrario, organizar una festividad, etc.

Son los representantes de las autoridades, en este caso el Comisariado Ejidal y los Delegados Municipales, quienes convocan a las asambleas para plantear a los habitantes diversas temáticas que siguen un orden de acuerdo a ciertos intereses, así como lo hacen los medios de comunicación con los contenidos que envían a sus receptores. Siguiendo con la teoría, tenemos que es posible que todo aquello que no se plantee en la agenda, sencillamente no exista, a menos de que en el caso de la asamblea, alguna persona lo demande. No se puede asegurar que los temas que se seleccionen en dicha agenda sean los más importantes para toda la comunidad pero sí lo son para quienes la elaboran, por tanto, la agenda se presenta con más fuerza en la medida en que las personas que reciben los mensajes tienen menos conocimiento sobre el tema o los temas que se les presentan, por ello corren el riesgo de no contar con argumentos para cuestionarlos.

### **c) Teoría de usos y gratificaciones: Los medios en Pontihú**

La *Teoría de los usos y gratificaciones* surgió a partir del cuestionamiento que Denis McQuail (1983) hizo en torno a la pasividad de las audiencias de los medios de comunicación, pero se consolidó como tal en la década de los 60, gracias a las investigaciones de Elihu Katz, Blumer y Gunevitch. Esta teoría se opone a una de las primeras teorías de la comunicación desarrollada en los años 30, donde cada individuo es un sujeto aislado que reacciona por separado a las órdenes y sugerencias de los medios comunicación: *La aguja hipodérmica*. Esta en cambio plantea que las audiencias poseen distintas características que permiten a los individuos realizar una selección consciente de los contenidos que reciben de los medios, la cual está motivada por circunstancias personales.

A partir de este contexto analizo el uso que la gente en Pontihú le da a los medios de comunicación masivos. Aunque no realicé un estudio de campo profundo acerca del impacto de dichos medios, por no ser este el eje primordial de esta investigación, si recuperé información a través de sondeos y observaciones participantes que me permiten establecer que la gente de la comunidad no pasa largos periodos de tiempo frente a un televisor o escuchando la radio, pues durante el día realiza sus labores generalmente sin acompañarse del uso de algún medio de comunicación masivo.

Un día normal en la vida de un habitante de Pontihú comienza desde muy temprano, por ahí de las 6:00 a.m. aunque hay quienes lo hacen antes. A lo largo del día la gente se organiza para sus actividades, ya sean domésticas, agrícolas, ganaderas, etc. A medio día toma un pequeño almuerzo y aproximadamente a las 15:00 hrs se sienta a comer para luego continuar con sus actividades. Por la tarde, cuando ha concluido sus labores, es muy común ver en familia la programación televisiva por un espacio aproximado de 3 horas, para luego dormir y prepararse para el día siguiente.

Partiendo del supuesto de la Teoría de Usos y Gratificaciones, en el caso del uso de la televisión en Pontihú, ésta no sólo envía un mensaje a la audiencia, sino que es esta audiencia quien elige el uso, los horarios y la forma en la que ha de recibir estos mensajes para satisfacer sus necesidades,

emociones, sentimientos, etc. Es importante aclarar que las gratificaciones de la audiencia no son derivadas del contenido de los mensajes, sino del propio contexto que el televidente tiene al momento de recibir el mensaje. Por ejemplo, no es lo mismo ver un partido de futbol y emocionarse con una jugada, que ver una escena dramática en una telenovela, o incluso una nota informativa acerca de alguna tragedia. Las emociones y las reacciones no serán las mismas. Así lo manifiesta la señora Aurelia Martínez, ama de casa de la comunidad:

Casi no veo tele en el día porque ando ocupada con mis quehaceres. Ya en la tarde que llega mi nieto de la escuela prende la tele para ver sus caricaturas y a veces me deja ver las noticias. Casi no me gusta ver las noticias porque hasta dan ganas de llorar con tantas cosas que pasan, tanta gente que matan, gente que se accidenta, que se pelea. Por eso cuando puedo mejor veo los otros programas que salen y también las novelas (E3AMT: 2012, 4).

El individuo planteado en esta teoría tiene una perspectiva amplia al momento de elegir el medio que va a satisfacer su necesidad, esto como resultado de una búsqueda continua de crear y gratificar sus necesidades. Si bien, la gente tiene la capacidad de decidir qué quiere ver y que no, existen ciertas limitaciones ya que la televisión realiza su programación en base a una agenda, entonces se trata de “elegir entre las opciones que el medio ya ha elegido programar para la audiencia”.

La televisión es el medio más utilizado en Pontihú y cumple con una variedad de necesidades como son la búsqueda de información, el convivió con las demás personas para comentar el contenido de los programas, la posibilidad de acercarse a otro nivel social y conocer su manera de vida aunque no sea de una manera real, permite comprobar el conocimiento que la gente tiene dentro de un grupo, así como descubrir qué es lo que les da más satisfacción, si ver un programa de televisión o simplemente cambiar de actividad o medio.

En resumen, los medios de comunicación en Pontihú no son un factor determinante en el proceso de cambio cultural que ha afectado la identidad de sus habitantes, pues en el caso específico de la televisión, apareció relativamente “tarde” en la comunidad, como resultado de la llegada del

servicio eléctrico en 1991. No por ello quiero decir que no hayan tenido influencia alguna, pero no al grado de considerarlos como una causa importante de cambio identitario.

En la comunidad no existe una buena cobertura de teléfonos celulares, la recepción de la radio es deficiente y tampoco existe algún tipo de medio de comunicación impreso. Es por ello que la televisión se ha convertido en el medio de comunicación masivo más importante en la comunidad.

Destacar que las generaciones de ancianos y gente adulta que no crecieron influenciados por los contenidos mediáticos, no tienen un apego a la televisión como en el caso de los niños que han estado más en contacto con este medio.

---

## CONCLUSIONES

---

**E**n esta tesis conocimos la historia de una comunidad rural indígena, como tantas otras en el país. A lo largo de la investigación se describió una pequeña historia que refleja muy bien la historia general de México en el siglo XX. Vimos que Pontihú es una comunidad de origen otomí que se asienta en la región, la cual está ligada a una hacienda de españoles que explotaban las minas. Se convirtió en ejido por expropiación de la hacienda en el sexenio cardenista. Fue despojada de una gran parte de su ejido en el sexenio salinista para construir una presa hidroeléctrica. Perdió prácticamente su capacidad agrícola y por ello de autosubsistencia y sobrevive en los inicios del siglo XXI de las ayudas estatales, de pequeños oficios como la pesca y sobre todo de la migración a los EE.UU.

Cada capítulo de esta investigación tuvo relación entre sí, encontrando en Pontihú la comunidad ideal para aplicar un análisis profundo sobre la construcción y transformación de identidades colectivas, a fin de identificar las opciones reales que una comunidad como esta tiene para persistir a futuro. Las teorías expuestas en el Capítulo I sobre cultura identitaria y el modo de vida comunal, se observaron claramente en Pontihú; una comunidad donde los elementos primordiales que forman la base de su existencia, se identificaron principalmente en su dimensión étnica, conformada por: el sentido de pertenencia a un territorio, las relaciones de parentesco y el todavía uso de su lengua materna, el otomí.

El sentido de pertenencia a la tierra en Pontihú, se desprende de una visión del pasado compuesta por dos momentos que los ancianos reconocen como el principio de su identidad y de su historia como una comunidad.

1. El periodo de la Revolución, del cual la gente tiene poca información y se sustenta de los relatos de los más viejos.

2. La caída del sistema de haciendas ocurrido en el periodo posrevolucionario y que, en voz de los habitantes de Pontihú, “dio libertad a la gente”, y culminó con el reparto de tierras y la conformación del Ejido de Tzijay en 1936, durante el sexenio cardenista.

La relación de parentesco es otro elemento que forma parte de lo que Juan José Rendón llama “comunalidad”, o modo de vivir en comunidad. En Pontihú, este aspecto cobra fuerza en las jerarquías familiares y el respeto a los mayores. Hay prácticas que se conservan del pasado, pero que no por ello son ajenas a ciertos conflictos generacionales por la incompatibilidad de visiones. Hablo principalmente del significado que tiene la tierra para los ancianos y la “desvalorización” que le dan los jóvenes, quienes la ven únicamente como un medio de ingresos económicos y por ello no les interesa trabajarla. Los ancianos por su parte, se “aferran” a cultivarla más allá de una buena cosecha; lo hacen por costumbre, por tradición y porque es parte importante de su vida y su historia: es su herencia.

Respecto a la memoria colectiva de sus habitantes, en el caso de las nuevas generaciones en Pontihú, se puede hablar de un dominio de la escritura que permite que la transmisión de la memoria se modifique en cierta manera, ya no se reduce a la cuestión oral, sino que ahora se vale de otros elementos como: fotografías, música, videos, los textos, etc. Este hecho trae consigo un riesgo, ya que algunas experiencias y recuerdos que son valorados por los ancianos, en estas nuevas generaciones llegan a ser rechazadas u ocultadas, de manera que se van perdiendo y restando valor.

Pontihú se distingue de otros barrios vecinos, específicamente de Tzijay, por el uso del otomí, su lengua materna. La diferencia en el uso del idioma, en lugar de enriquecer su identidad colectiva, agravó las diferencias entre estas dos comunidades y generó una cierta discriminación hacia los habitantes de Pontihú que todavía hablan esta lengua indígena. Los llaman “otomiteros”, adjetivo usado no sólo para referirse a un hablante del otomí, sino como persona atrasada, ignorante, inculta y que se opone a la visión desarrollista que las nuevas generaciones han adoptado del discurso del Estado, ese que

les “vendió” la idea de que la civilización se logra mediante el desarrollo económico por encima de cualquier elemento de tradición.

En Pontihú la lengua otomí no se está perdiendo por decisión propia de sus habitantes, sino por una condición de ocultamiento ante el temor de ser objeto de burlas, señalamientos y discriminación; cosa que experimentan constantemente. Por lo tanto, entre sus habitantes no existe un orgullo verdaderamente arraigado por ser indígenas otomíes; por el contrario, pareciera que esto es una pesada carga que les acompaña en sus relaciones con los habitantes de las comunidades vecinas que no hablan el idioma.

A diferencia de la lengua como elemento diferenciador, la fiesta (principalmente religiosa) cobra fuerza en Pontihú como un elemento de unidad, como una oportunidad para convivir, compartir y recrearse. Es el momento ideal para que todos participen y se reúnan en comunidad; incluso es el momento esperado por algunos migrantes que regresan a la comunidad para festejar con sus familias. La fiesta también permite que Pontihú y Tzijay sigan compartiendo cosas en común y no se separen por completo. La fiesta es entonces el pretexto ideal para que los vecinos se reconozcan como parte de un mismo grupo y convivan como tal, sin diferencias ni conflictos como en otros ámbitos de la vida comunal.

Para Pontihú y su gente, el territorio tiene un valor simbólico muy importante que está más allá del geográfico, es decir, de la división que el Estado hizo del ejido (al cual clasificó en manzanas) y que no siempre corresponde a lo que la gente considera como suyo, como su espacio. Existen espacios compartidos por Pontihú y Tzijay que son vividos de la misma manera, pero también están los espacios diferenciados que tienen un valor diferente para los habitantes cada comunidad.

Por su parte, la asamblea es la base de la organización del modo de vida en Pontihú, así como lo fue de los pueblos indios desde hace siglos y hoy sigue presente en la mayor parte de las comunidades rurales. También representa la instancia donde la gente elige a sus autoridades, genera acuerdos, expone sus demandas, organiza actividades y conviven entre sí.

Las autoridades comunales en Pontihú pertenecen a generaciones distintas, lo cual ha creado la presencia de visiones o proyectos de comunidad diferentes entre sí, los cuales traen consigo un conflicto que altera la identidad de la comunidad, pues como dice Bassand: *“todo cambio social altera la cultura”*. Entonces, mientras la mayoría de los jóvenes apoya la idea del progreso, a través del desarrollo económico y de la vinculación con diferentes partidos políticos, la mayoría de los ancianos basados en una lealtad política al viejo PRI, rechazan todo aquello que no venga de su partido, además de descalificar las decisiones de los nuevos líderes bajo el argumento de que "no conocen a su comunidad y por ello la traicionan", más que nada por una cuestión de orgullo, pues ven con incredulidad que los jóvenes sean capaces de guiar el rumbo de la comunidad como lo venían haciendo ellos.

Del lado del “desarrollo” económico que privilegian los jóvenes sobre cualquier otro aspecto, los ancianos desestiman esta visión y dicen que prefieren seguir siendo “pobres”, antes que traicionar sus ideales y sus costumbres, entre ellas y quizá la más importante, el cultivo de sus tierras.

Los nuevos discursos y las nuevas visiones que los líderes de la comunidad tienen sobre sí misma, han acentuado una relación conflictiva de entre los que defienden el pasado y los que se han “casado” literalmente con el presente, desde el cual vislumbran un futuro donde el aspecto económico ha de ser primordial para su “desarrollo” como comunidad, pero principalmente como personas en lo individual. Aquí se nota una influencia considerable en el cambio de actitud de la gente de Pontihú hacia el Estado, ya que fueron cediendo, consciente e inconscientemente a la intromisión del estado en sus decisiones; viéndose cada vez más condicionados a recibir las políticas que le son destinadas, sin que existan estrategias reales de resistencia y negociación.

Es claro que las políticas públicas hacia Pontihú, como en otras comunidades, no siempre atienden las necesidades más elementales de la población, pues a la par se han confrontado con la insatisfacción de las demandas locales. Estos modelos homogéneos, impulsados desde los gobiernos, no cumplen con lo que la gente requiere, porque no emergen desde adentro, desde lo local, sino se conforman desde una visión ajena, que busca imponer una visión de beneficio. Esto ha dificultado la inserción activa, no sólo

de Pontihú sino de la mayoría de las comunidades rurales e indígenas del país.

En el caso de los partidos políticos, se encontró que su función en la comunidad es ser agentes externos que no precisamente articulan elementos de la vida comunal, pues a diferencia de años atrás, en las nuevas generaciones no existe un arraigo por algún partido político: “se van con el que más les dé y no tienen ningún reparo en cambiar de candidato o partido en la elección siguiente”, no así con los ancianos que han sido prístas desde siempre y ven al PRI como el partido que les heredaron sus padres, por ello cambiar de afinidad sería una traición a su pasado.

Como vemos, cada elemento de la vida comunal de Pontihú está atravesado por diversos cambios culturales, unos más visibles y drásticos que otros. Estos cambios han creado conflictos en la identidad de sus habitantes, la cual está mediada por una idea que va del “atraso” al “desarrollo”. El uso del otomí es asumido como parte del atraso, al igual que el ser renuentes a las ayudas del gobierno o al desarrollo que éste les ha tratado de vender. Es el conflicto entre tradición y modernidad: Tzijay es vista como el referente, como el espejo donde se mira la identidad de Pontihú. Ellos simbolizan el progreso porque no hablan otomí, porque sus habitantes saben leer y escribir, tienen mejores casas, viven más cerca de la cabecera municipal y por ello tienen mayor acceso a los servicios públicos, etc., y así muchas razones que hacen que Pontihú se compare y quiera igualarse con aquella comunidad de la que un día fue parte en todos los aspectos, más allá del geográfico.

Este cambio cultural en Pontihú, visto desde los términos de Guillermo Bonfil que planteamos en el Capítulo 1, identifica una serie de elementos culturales propios que aún perviven y que cobran fuerza en la identidad de sus habitantes, principalmente en los ancianos: la lengua otomí, las viviendas construidas a base de piedra y lodo (aún con los nuevos estilos de construcción retomados por los migrantes. Esto es un ejemplo claro de lo que García Canclini llama *hibridación*), el trabajo en la milpa, algunos objetos de la vida cotidiana, la vestimenta, la gastronomía a base de insectos y algunos vegetales, el baile de huapango, entre muchos otros.

Hubo otros elementos propios que se fueron modificando en el camino,

como algunas festividades religiosas, entre ellas el pedimento de lluvias del 15 de mayo. Esto a causa de diferentes aspectos: los padres no transmitieron a sus hijos estas costumbres; se agregaron nuevas festividades que premiaron más que las ya existentes, entre ellas la festividad más representativa para la comunidad, la del Niño Dios que se lleva a cabo desde los años 60.

También se identifican algunos elementos culturales ajenos a la comunidad como los programas que el gobierno destinó a la comunidad y que modificaron de alguna forma su forma de vida: desde el *Empleo temporal*, *Procampo* (que modificó el ciclo agrícola pues se debe sembrar cuando se da el apoyo aún sin que coincida con el temporal de lluvias), *Oportunidades*, *Seguro Popular* (de donde resultó la construcción de la clínica), etc. Unos aceptados por conveniencia, otros más por imposición, pero pocos con verdadero gusto, aunque no por ello se han resistido.

El cambio de la identidad en Pontihú trajo consigo la pérdida de gran parte de las tradiciones indígenas, pero no por ello se ha entrado en la modernidad. La falta de opciones económicas ha sido quizás el factor más importante que ha llevado a la gente a pensar diferente, a dejar su comunidad, a desvalorizar lo que antes atesoraba.

La tradición de los viejos ante la modernidad de los jóvenes. ¿Qué pesa más?, Parece ser que la modernidad, pues hablando generacionalmente, son más jóvenes que ancianos y van encaminados a perder cada vez más su identidad. Si bien existen anhelos por conservar algunos de sus elementos culturales, pesan más las ambiciones por consolidarse con la idea de que el progreso y el desarrollo sólo se alcanza desde lo económico, pero ya no siempre desde lo colectivo, sino desde lo individual y esto es preocupante, porque no se trata de cualquier comunidad, se trata una de la cual yo soy parte y con la que tengo un vínculo afectivo, una historia y ahora un compromiso.

Es por eso que con esta investigación busco trascender más allá de la descripción, la explicación y la reflexión de una problemática social, para pasar a la acción y a la participación junto con esta comunidad, para acentuar un proyecto a futuro que sea capaz de integrar las dos visiones pero sin perderse en el intento. No se puede restar importancia a los ancianos que aún cuando

quieren conservarse y no han abandonado del todo algunos de los elementos culturales, tienen temor a perderse al no encontrar las vías para lograr su permanencia.

¿Cómo contribuir con esta causa? fue la pregunta que hizo ruido en mi cabeza durante casi un año que dediqué a esta investigación; entonces entendí que el primer paso era el análisis y la reflexión del estado actual de la comunidad y sus perspectivas de futuro, mismo que ya di. Ahora la tarea es más difícil pero no por ello imposible, pues he de contribuir como facilitadora y mediadora de estos procesos de cambio cultural que experimentan, vinculándome más con lo indígena, y no hablo sólo de las teorías o de las instituciones gubernamentales, sino también de la realidad, de vincularme con agrupaciones que promuevan la conservación de comunidades con características parecidas a las de Pontihú para conocerles, aprenderles y llevar eso a la práctica.

La intención es crear verdaderos programas que emerjan desde el interior de la comunidad y no sólo desde la visión estatalista que no siempre considera las necesidades y los proyectos reales que los indígenas, como muchos otros grupos, requieren. Por ejemplo, habrá que poner énfasis en programas de revitalización de la lengua otomí para que no se pierda, pero integrando a los ancianos hablantes a que sean ellos quienes inicien con la enseñanza a los más jóvenes. Los programas de Educación Intercultural Bilingüe de la SEP serán un apoyo pero no la base.

Este primer círculo apenas se cierra pero vienen muchos más, por ello no puedo “aventar” miles de soluciones al aire ante esta situación, pero sí empezar con los primeros pasos. Así como dice Clifford Geertz, identificar la posibilidad de “reconciliar la tradición con la modernidad”, valorando el grado de solidez cultural que hasta ahora existe en Pontihú. Sería impensable decir que estamos negados a la modernización porque somos parte de ella, pero también es cierto que ésta se apoya de la reactivación de la identidad colectiva y no por ello resulta incompatible con la tradición.

## ANEXOS

---

- **Anexo 1:** Técnicas de investigación
- **Anexo 2:** Clasificación de trabajo de campo/ Tabla de códigos
- **Anexo 3:** Calendario Estacional Pontihú
- **Anexo 4:** Programas Federales Pontihú
- **Anexo 5:** Encuesta de Población y Vivienda Pontihú

TÉCNICA DE INVESTIGACIÓN	CATEGORÍA DE ANÁLISIS	INFORMACIÓN RECUPERADA PARA LAS DIMENSIONES: OBJETIVA-SUBJETIVA
CONSULTA DE ARCHIVO MUNICIPAL	Territorial	Información municipal, regional y estatal: Cuantificación, límites territoriales, mapa oficial, historia de fundación, relación del municipio con las comunidades
	Económico-productivo	-Uso de suelo comercial y/o productivo (agrícola, ganadero y pesquero) -Programas públicos: Información sobre montos que reciben los beneficiarios de dichos programas
	Político-organizacional	-Partidos políticos. -Políticas públicas: Historia, Cuáles operan en la comunidad, quién los dirige. -Cargos municipales en las comunidades: quién los designa, cuál es el proceso que siguen.
CONSULTA BIBLIOGRÁFICA EN BIBLIOTECA MUNICIPAL	Étnico	-Consulta de material bibliográfico sobre el estado de Hidalgo, sus regiones, municipios (Zimapan) -Presencia de grupos indígenas en el estado (otomíes) -Revisión de material audiovisual.
CONSULTA DE ARCHIVO EJIDAL	Territorial	-Información acerca de la fundación del ejido de Tzijay. -Recuperación de mapas y planos del ejido y de sus comunidades. -Recuperación de documentos, actas de asamblea, fotografías, etc.
CONSULTA DE ARCHIVO PARROQUIAL	Étnica: Fiesta-Religión	-Historia de la fiesta patronal de la comunidad (en honor al Niño Dios, Santo Patrono) -Evolución de las festividades a través del tiempo. -Recuperación de fotografías sobre la construcción de la iglesia de la comunidad. -Información sobre mayordomías.
ENCUESTAS (CENSO DE POBLACIÓN)	Étnica: Lengua	-Hablantes de la lengua otomí y edades
	Económico-productivo	-Número de migrantes en la comunidad -Oficios y actividades productivas ¿quién hace qué? (Albañil, pescador, agricultor, jornalero). Otros: clasificación de familias en la comunidad, escolaridad de sus habitantes
OBSERVACIÓN PARTICIPANTE	Étnica: Lengua	-Observación del uso de la lengua en el transporte público (cruce entre lengua y territorio) -Uso público de la lengua en la escuela (opcionalmente de la escuela)
	Étnica: Religión y fiesta	-Observación de una celebración religiosa. -Culto religioso -Fiesta como espacio central de representación. -Fiesta familiar, no sólo religiosa.
	Territorial	-Observación "no participante" del trabajo agrícola. -Observación de construcciones (casas) -Observación de espacios compartidos por Tzijay y Pontihú.
	Organizacional	-Observación de una asamblea comunitaria -Participación de autoridades municipales y ejidales -Observación de una reunión de un programa público. -Uso de la lengua en espacios públicos de organización
GRUPO FOCAL	Territorial	Ancianos:

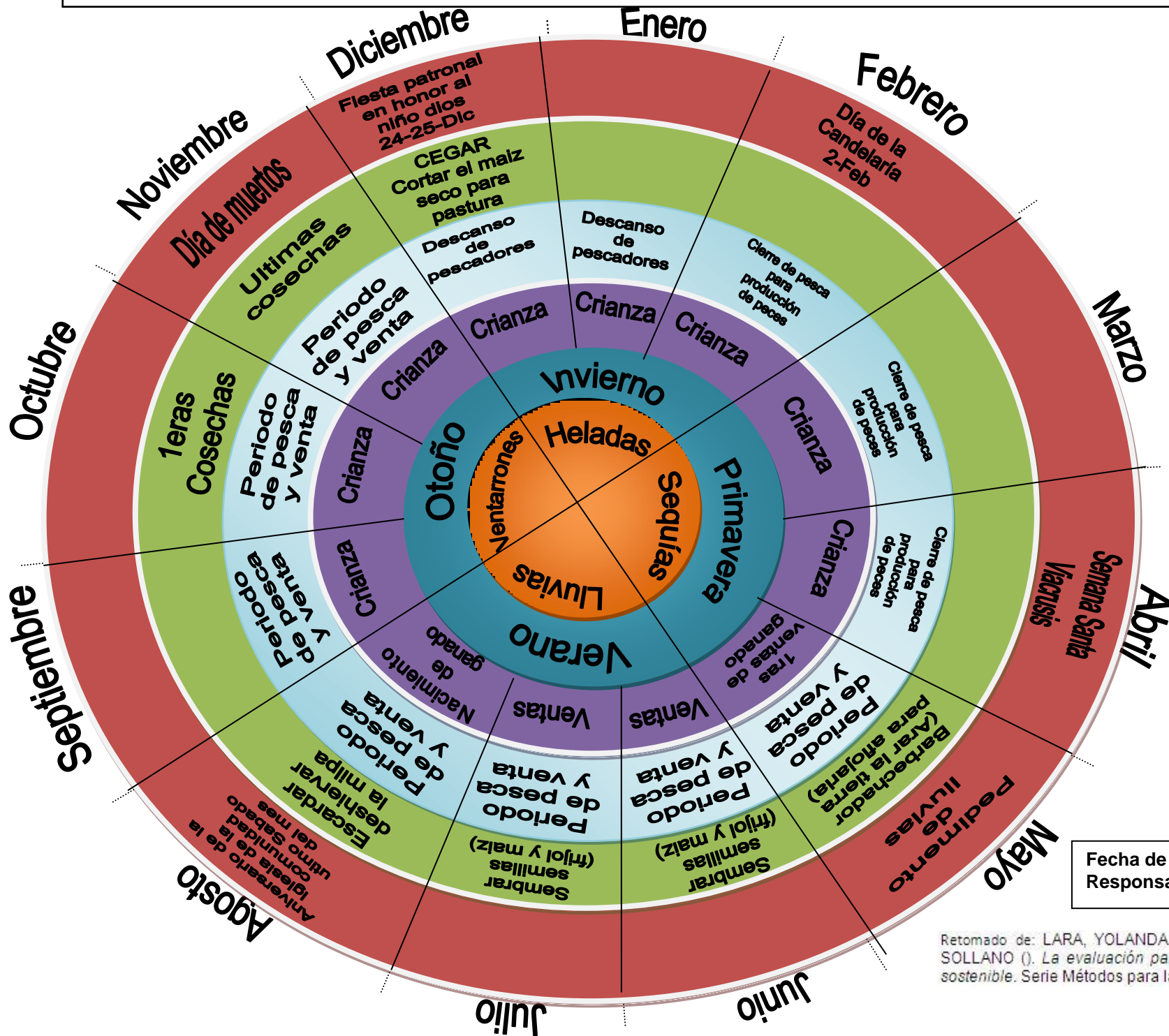
		-Elaboración de un mapa de la comunidad.
	Étnica	Ancianos: -Recuperación de memoria histórica -Elaboración de un calendario estacional, en el cual se relacionan las festividades religiosas de la comunidad, con el ciclo agrícola. -Plática sobre el pasado-presente y futuro común.
	Étnica	Niños: -Futuro común (cómo imaginan que será vivir en Pontihú en un futuro)
<b>ENTREVISTAS</b>	Todas las categorías	Recuperación de información para cada una de las categorías.

<b>TABLA DE CÓDIGOS</b>				
	<b>No.</b>	<b>DATOS</b>	<b>INFORMACIÓN</b>	<b>CÓDIGO</b>
<b>ENTREVISTAS</b>	Entrevista 1	Ana María Trejo Trejo	Catequista de la comunidad Fecha: 3 septiembre de 2011	E1AMT
	Entrevista 2	Ángela Ramírez Chávez	Pastora y hablante del otomí Fecha: 7 septiembre de 2011	E2ARC
	Entrevista 3	Aurelia Martínez Trejo Y Sebastián Morán	Ancianos-memoria histórica Fecha: 9 septiembre de 2011	E3AMT
	Entrevista 4	Luis Antonio Alvarado Fuentes	Director de Desarrollo Social, Ayuntamiento Zimapán Fecha: 5 septiembre de 2011	E4LAAF
	Entrevista 5	Gerónimo Reséndiz Reséndiz	Pescador Fecha: 23 de abril de 2011	E5GRR
	Entrevista 6	Hermelinda Chávez Sánchez	Presidenta Programa Procampo en Pontihú Fecha: 23 de abril del 2011	E6HCHS
	Entrevista 7	Reynaldo Covarrubias Rubio	Director de Agricultura y Desarrollo Rural-Zimapán Fecha: 5 septiembre de 2011	E7RCR
	Entrevista 8	Vicente Cruz Cruz	Director de Obras Públicas- Zimapán Fecha: 5 septiembre de 2011	E8VCC
	Entrevista 9	Jorge Reséndiz Cruz	Niño hablante del otomí en la comunidad Fecha: 6 septiembre de 2011	E9JRC
	Entrevista 10	José Alfredo Castro Ortiz	Sacerdote Zimapán Fecha: 9 septiembre del 2011	E10JACO
	Entrevista 11	Margarita Sánchez Ramírez	Anciana con mayor edad en la comunidad Fecha: 23 abril del 2011	E11MSR
	Entrevista 12	María Muñoz Trejo	Responsable del Programa 70 y Más y Programa de Atención Alimentaria Fecha: 23 abril del 2011	E12MMT
	Entrevista 13	Miguel Rojo Martínez	Delegado Municipal Tzijay Fecha: 1 septiembre del 2011	E13MRM
	Entrevista 14	Faustino Martínez	Migrante Fecha: 10 septiembre de 2011	E14FM
	Entrevista 15	Salvador Zamora Quezada	Profesor –Primaria Pontihú Fecha: 7 septiembre de 2011	E15SZQ
	Entrevista 16	Sebastián Morán Chávez	Anciano-Gestor de programas y obras públicas en la comunidad. Fecha: 6 septiembre de 2011	E16SMCH
	Entrevista 17	Simón Morán Ramírez	Delegado Pontihú Fecha: 7 septiembre 2011	E17SMR
	Entrevista 18	Victorino Cruz Martínez	Agricultor Fecha: 11 Septiembre de 2011	E18VCM
<b>OBSERVACIONES PARTICIPANTES</b>	Observación participante 1	Clase de lengua indígena	Fecha: 8 septiembre 2011	OP1
	Observación participante 2	Convivencia con pescadores	Fecha: 24 de abril 2011	OP2
	Observación participante 3	Espacios productivos	Fecha: 11 septiembre 2011	OP3
	Observación participante 4	La milpa	Fecha: 8 septiembre 2011	OP4

	Observación participante 5	Misa comunitaria mensual	Fecha: 7 septiembre de 2011	OP5
	Observación participante 6	Procesión del silencio- Semana Santa 2011	Fecha: 22 abril de 2011	OP6
	Observación participante 7	Recorrido de transporte público Pontihú-Zimapán	Fecha: 3 septiembre de 2011	OP7
	Observación participante 8	Reunión mensual Programa Oportunidades	Fecha:7 septiembre 2011	OP8
	Observación participante 9	Viacrucis de Semana Santa 2011	Fecha: 22 abril de 2011	OP9
	Observación participante 10	Visita Ex Hacienda Tzijay	Fecha: 23 abril de 2011	OP10
	Observación participante 11	Fiesta religiosa en honor al "Niño Dios", Santo Patrono de la comunidad	Fecha: 24 diciembre de 2012	
<b>SONDEO</b>	<b>Sondeo</b>	Con asistentes a la fiesta religiosa en honor al "Niño Dios", Santo Patrono de la comunidad	Fecha: 24 diciembre de 2012	S1
<b>GRUPOS FOCALES</b>	Grupo focal 1	Ancianos	<b>Ancianos de mayor edad en la comunidad</b> Fecha: 25 abril 2011	GF1
	Grupo focal 2	Mixto	<b>Hombres y mujeres adultos de la comunidad</b> Fecha: 8 septiembre 2011	GF2
	Grupo focal 3	Mujeres	<b>Mujeres beneficiarias del Programa Oportunidades.</b> Fecha:7 septiembre 2011	GF3
	Grupo focal 4	Niños	<b>Niños de Pontihú y Tzijay</b> Fecha: 3 septiembre de 2011	GF4
<b>DOC. DE ELABORACIÓN PROPIA</b> (A partir de información de trabajo de campo)	<b>PROGRAMAS PÚBLICOS</b>	<b>-Explicación</b> <b>-Montos de apoyo</b> <b>-Historia</b> <b>-Listado de beneficiarios</b>	Oportunidades, Procampo, Fohnapo, Empleo Temporal, 70 y más, Seguro Popular, Desayunos escolares, Seguro de desastres agrícolas, Programa Integral de Alimentación	
	<b>CALENDARIO ESTADIONAL</b>	Calendario que relaciona el ciclo agrícola con las festividades religiosas de la comunidad		CE
	<b>ENCUESTA DE POBLACIÓN</b>	Censo de población Pontihú 2011	Datos recuperados: Nombre, edad, sexo, ocupación, escolaridad, hablantes de otomí	EPYV
	<b>ESQUEMA 1</b>	Esquema Autoridades agrarias y municipales Tzijay-Pontihú		
	<b>ESQUEMA 2</b>	Esquema nichos territoriales Pontihú		
	<b>MAPA 1</b>	Mapa Hacienda Tzijay		

<b>ARCHIVO EJIDAL (Doc. Recuperados)</b>	Documento 1	<b>Mapa 1: Ejido Tzijay y padrón de usuarios</b>	DOC1
	Documento 2	<b>Mapa 2: Ejido definitivo Tzijay</b>	DOC2
	Documento 3	<b>Mapa 3: Ejido Tzijay- Dpto. agrario</b>	DOC3
	Documento 4	<b>Acta de Asamblea General Extraordinaria</b> Fecha: 26 de Junio de 1984	DOC4
	Documento 5	<b>Informe de muestreo del agua para la perforación de un pozo de agua potable</b> Fecha: 8 de diciembre de 1995	DOC5
	Documento 6	<b>Cotización para la construcción de un pozo de sistema de riego</b> Fecha: 27 de abril de 1998	DOC6
	Documento 7	<b>Memorándum-Construcción de camino rural</b> Fecha: 16 de diciembre de 1985	DOC7
	Documento 8	<b>Recibo por pago de finca ejidal</b> Fecha: 7 de febrero de 1999	DOC8
	Documento 9	<b>Tarjeta de pago de impuesto predial-Ejido Tzijay</b> Fecha: 23 de marzo de 1992	DOC9
	Documento 10	<b>Tarjeta de pago de impuesto predial</b> Fecha: 26 de enero de 1998	DOC10
	Documento 11	<b>Convenio de participación para el trámite y para la construcción y explotación de un pozo de riego</b> Fecha: 27 de septiembre de 1979	DOC11
	Documento 12	<b>Carta del Frente Democrático Hidalguense (PRI)</b> Fecha: 10 octubre de 1998	DOC12
	Documento 13	<b>Carta del Comisariado Ejidal</b> Fecha: 16 de agosto de 1999	DOC13
<b>GALERÍA FOTOGRAFICA</b>		Consulta de archivo ejidal Tzijay	GF1
		Flora y fauna	GF2
		Ganadería	GF3
		Objetos de la vida cotidiana	GF4
		Algunas memorias fotográficas de la gente	GF5
		Archivo parroquial de la comunidad	GF6
		Misa comunitaria mensual	GF7
		Semana Santa-Viacrucis	GF8
		Semana Santa-Procesión del silencio	GF9
		Fiesta patronal del Niño Dios	GF10
		Archivo municipal Zimapán	GF11
		Clase en lengua indígena (observación participante)	GF12
		Construcción de viviendas "antes y después" (observación participante)	GF13
		Reunión del Programa Oportunidades (observación participante)	GF14
		Grupo focal niños	GF15
	Grupo foca mixto	GF16	
	Fotografías de los entrevistados	GF17	
	Visita a Ex hacienda	GF18	

# CALENDARIO ESTACIONAL PONTIHÚ 2011- 2012



### SIMBOLOGÍA

- Meses del año
- Festividades
- religiosas
- OS
- Agricultura
- Pesca
- Ganadería

Fecha de elaboración: Abril 2011  
 Responsable: Anais Rojo Trejo

Retomado de: LARA, YOLANDA, AURORA VELASCO Y JAVIER DIAZ DE SOLLANO (). La evaluación participativa. Cuadernos para una silvicultura sostenible. Serie Métodos para la participación Núm. 1, México. Pág. 58.

## PROGRAMAS PÚBLICOS QUE OPERAN EN PONTIHÚ

---

- PROGRAMA INTEGRAL DE ALIMENTACIÓN
- PROGRAMA OPORTUNIDADES “VIVIR MEJOR”
- SEGURO POPULAR
- PROGRAMA 70 Y MÁS
- PROGRAMA EMPLEO TEMPORAL
- PROCAMPO

**PROGRAMA INTEGRAL DE ALIMENTACIÓN**  
**Componente de cobertura alimentaria****Dependencia:** DIF-HIDALGO

Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia del Estado de Hidalgo.

**Periodo de operación en la comunidad:** 2008-2011**No. de beneficiarios:** 24

La información que se expone en este apartado fue tomada de la entrevista que se realizó a la señora María Muñoz, quién ha fungido como miembro del comité de diferentes programas públicos que se han integrado a la comunidad a lo largo de los últimos 10 años.

**Descripción del programa<sup>1</sup>**

Se otorga una despensa mensual a personas cuyo perfil se aproxime al siguiente.

- a) Madres solteras
- b) Discapacitados
- c) Viudas
- d) Personas de la tercera edad

La despensa contiene productos alimenticios como: azúcar, frijol, arroz, sardina, atún, café en sobre, cereal de trigo, maseca, aceite, galletas, sopa y sal. La presentación de estos productos es principalmente de ½ kg y se realiza en una sola exhibición.

El apoyo no es suficiente pero por lo menos nos ayuda (...) Los productos de la despensa habían estado saliéndonos muy buenos pero hace poquito, nos dieron un frijol ya bien viejo, pero qué le hemos de hacer, tenemos hambre y nos hace falta, ni modo de despreciarlo.

**▪ Historia del programa en la comunidad<sup>2</sup>**

El apoyo alimenticio se distribuye en la comunidad de La Tinaja, a unos 3 km de Tzijay y a unos 4 km de Pontihú, por lo que las personas se trasladan a dicha comunidad para recibir la despensa.

La gente se enteró del programa por medio de la información que proporcionó una representante del partido del PRI en el año 2008, previo a las elecciones locales de ese año en Zimapán:

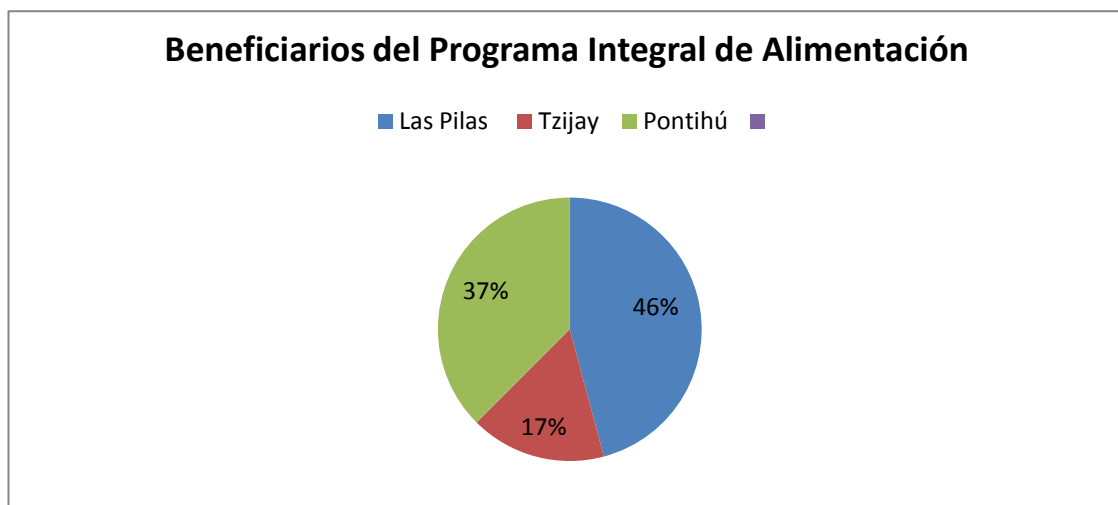
Me enteré por medio de una representante de un partido y me dijo que yo reunía los requisitos para que me dieran esa despensa (...) Yo recibo la despensa desde hace tres años, pero de ese tiempo para acá ya se han integrado más familias, ahora son como 24.

Actualmente, el programa atiende a 24 beneficiarios divididos en las tres manzanas de la comunidad: 11 en Las Pilas, 4 en Tzijay y 9 en Pontihú. La adscripción de dichos beneficiarios no se dio de manera conjunta ya que se fueron incorporando en diferentes periodos desde el año 2008 a la fecha.

A continuación se presenta una gráfica que resume esta información, además de la relación de beneficiarios del programa, la cual nos fue

<sup>1</sup> Disponible en: <http://dif.hidalgo.gob.mx/index.php?option=content&task=view&id=239>  
Consultado el 13 de mayo de 2011, 14:00 hrs.

proporcionada por la Presidenta del Comité de dicho programa: Hermelinda Chávez Sánchez.



<b>BENEFICIARIOS</b>			
<b>NO.</b>	<b>NOMBRE DEL BENEFICIARIO</b>	<b>PERIODO OPERACIÓN DEL PROGRAMA</b>	<b>AÑOS CON EL PROGRAMA</b>
<b>MANZANA: LAS PILAS</b>			
	Ana María Trejo Trejo	Marzo 2008 a la fecha	3 años
	Evodia Ramírez Chávez	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Emma Martínez Ramírez	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Guadalupe Sánchez Ramírez	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Hermelinda Chávez Sánchez	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Isabel Morán Espino	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Josefina Morán Espino	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Lázaro Rojo Martínez	Abril 2009 a la fecha	2 años
	Lázaro Rojo Morán	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Lucio Morán Martínez	Abril 2009 a la fecha	2 años
	María Luisa Morán Espino	Mayo 2010 a la fecha	1 año
<b>MANZANA: TZIJAY</b>			
	Agustín Morán Gutiérrez	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Aurelia Rojo Celaya	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Juana Espino Celaya	Mayo 2010 a la fecha	1 año
	Patricia Lora Morán	Mayo 2010 a la fecha	1 año
<b>MANZANA: PONTIHÚ</b>			
	Alicia Martínez Martínez	Marzo 2011 a la fecha	2 meses
	Ángela Ramírez Chávez	Marzo 2011 a la fecha	2 meses
	Francisca Martínez Morán	Marzo 2011 a la fecha	2 meses
	Hermelinda Morán Espino	Marzo 2011 a la fecha	2 meses
	Josefina Gutiérrez Martínez	Marzo 2011 a la fecha	2 meses
	María Luisa Gutiérrez Martínez	Marzo 2011 a la fecha	2 meses
	Sotera Martínez Cruz	Marzo 2011 a la fecha	2 meses
	Teresa Ramírez Muñoz	Marzo 2011 a la fecha	2 meses
	Ventura Reséndiz Chávez	Marzo 2011 a la fecha	2 meses

### PROGRAMA OPORTUNIDADES

Periodo de operación del programa en la comunidad: 2006- a la fecha

**Dependencia:** Secretaría de Desarrollo Social- SEDESOL

**No. de beneficiarios:** 37

## I. DESCRIPCIÓN DEL PROGRAMA<sup>3</sup>

De acuerdo al *Catálogo de Programas Federales*, este programa tiene como finalidad favorecer el desarrollo de las capacidades de educación, salud y nutrición de las familias más vulnerables del país. Es por ello que otorga los siguientes beneficios:

- a) **Apoyos alimentarios:** En efectivo y mediante la entrega de complementos y suplementos nutricionales.
- b) **Becas en efectivo** para que los estudiantes de primaria, secundaria y preparatoria se mantengan en la escuela, y complementen dichos niveles educativos.
- c) **Acceso garantizado a un Paquete Básico de Salud:** Con el fin de mejorar la salud y la nutrición de todos los integrantes de las familias beneficiarias.
- d) **Apoyos complementarios** para compensar a las familias por el incremento en el costo de los alimentos y los energéticos, y para mejorar la calidad de vida de los adultos mayores de años.

## II. CARACTERÍSTICAS DE OPERACIÓN DEL PROGRAMA<sup>4</sup>

### a) Sección de localidades:

Se identifican las localidades con mayor índice de rezago social o de marginación.

### b) Identificación de hogares:

El Programa envía personal a las localidades seleccionadas para recolectar información socioeconómica de los hogares a través de una encuesta.

### c) Incorporación de las familias:

Cada familia beneficiaria selecciona a un titular, generalmente la madre, quien recibirá los apoyos monetarios.

## III. CUMPLIMIENTO DE LAS CORRESPONSABILIDADES<sup>5</sup>

Las titulares se registran y asisten a las citas familiares en la unidad de salud asignada.

Las familias con hijos en edad de asistir a la escuela, entre tercero de primaria y último año de educación media superior, son inscritos a la escuela que les fue asignada.

## IV. MONTOS DEL PROGRAMA<sup>6</sup>

<sup>3</sup> *Catálogo de Programas Federales para los municipios 2010*, Secretaría de Gobernación-SEGOB, Sexta edición 2010, pp. 111-114.

<sup>4</sup> *Ídem.*

<sup>5</sup> *Ídem.*

a) **Apoyo alimentario para “Vivir Mejor”:** \$240.00

Los beneficiarios de oportunidades no incorporados al esquema diferenciado reciben los siguientes montos:

b) **Apoyo alimentario para “Vivir Mejor”:** \$240.00c) **Apoyo energético:** \$110.00d) **Apoyo alimentario:** \$420.00

Total. \$800.00

**Becas alumnos nivel primaria**

Grado escolar	Monto de apoyo
3er. Grado	\$280.00
4to. Grado	\$330.00
5to. Grado	\$420.00
6to. Grado	\$560.00
Apoyo para útiles escolares <b>Primera entrega: \$185.00</b> <b>Segunda entrega: \$95.00</b>	

**Becas alumnos nivel secundaria**

Grado escolar		Monto		Monto
1er.	MUJERES	\$860.00	HOMBRES	\$820.00
2do.		\$960.00		\$860.00
3er.		\$1,050.00		\$910.00
Apoyo para útiles escolares: <b>\$350.00-</b> <b>Entrega única-Mes de enero</b>				

**Becas alumnos nivel medio superior**

Grado escolar		Monto		Monto
1er. Año	MUJERES	\$1,580.00	HOMBRES	\$1,380.00
2do. Año		\$1,680.00		\$1,480.00
3er. Año		\$1790.00		\$1,570.00
Apoyo para útiles escolares: <b>\$350.00-</b> <b>Entrega única-Mes de enero</b>				

El monto máximo por bimestre de familias becadas es de **\$2920.00**. Es decir, aunque una familia tenga muchos becarios en Oportunidades, el monto máximo que puede recibir por becas y alimentación, no debe exceder la cantidad antes mencionada.

El monto máximo para familias con becarios de Educación Media Superior es de **\$4710.00**. Las familias que tengan adultos mayores de 70 años o más, deberán sumar a la cantidad que reciben **\$520.00** más por cada adulto mayor.

Sin embargo, aún con esta especificación de los montos, ninguna familia en la comunidad recibe más de \$2,000.00 bimestrales.

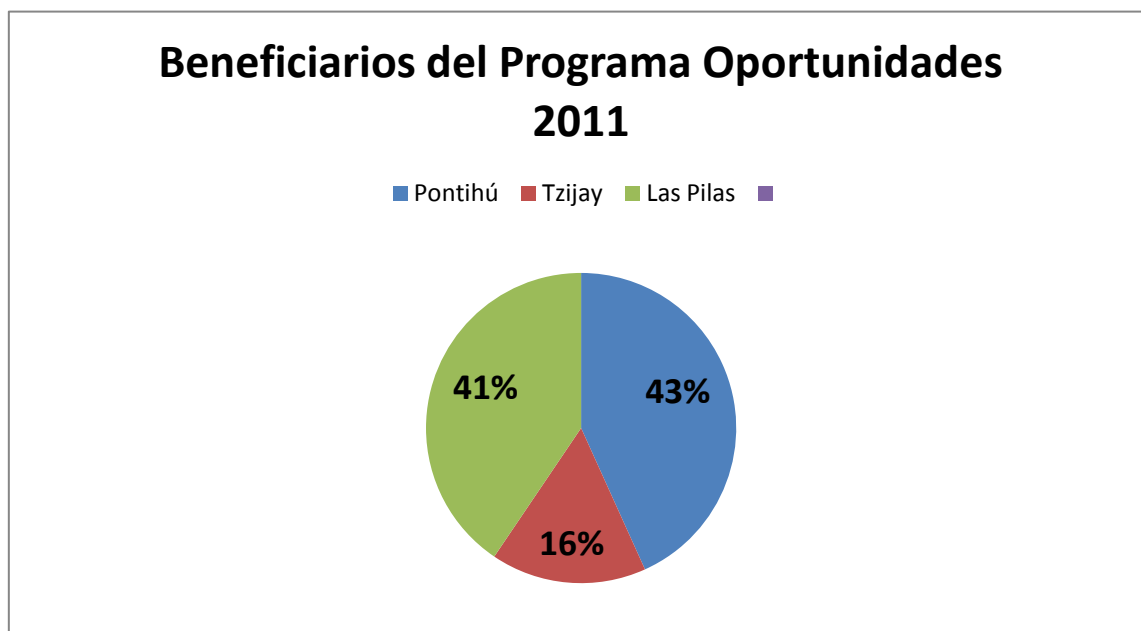
<sup>6</sup> Ídem

## V. HISTORIA DEL PROGRAMA EN LA COMUNIDAD:

A mediados del sexenio del presidente Ernesto Zedillo, en el año 1997, se implementó en la comunidad el *Programa de Educación, Salud y Alimentación PROGRESA*. Con un aproximado de 6 personas beneficiarias, el programa operó hasta el año 2006 en el cual cambio de nombre a **OPORTUNIDADES**, ampliando el número de beneficiarios y abarcando a los habitantes de las tres manzanas: Tzijay, Las Pilas y Pontihú.<sup>7</sup>

A los beneficiarios que iniciaron en el programa **PROGRESA** en el año 1997 y posteriormente pasaron al programa **OPORTUNIDADES** y, que al año 2009 cumplieron 12 años de haberse incorporado al programa, pasaron a formar parte de un nuevo rubro de dicho programa: “**Vivir Mejor**”, una modalidad de familias en esquema diferenciado, en la que se les retiró el apoyo energético y alimenticio y únicamente se les otorga una cantidad mensual de \$240.00, que tomando en consideración que el apoyo es bimestral, suma un total de \$280.00.

Actualmente, este programa representa el principal ingreso de la mayoría de las familias beneficiarias en la comunidad, ya que suma un total de 37 beneficiarios:



<sup>7</sup> Ídem

## PLÁTICAS-OPORTUNIDADES

**Periodicidad de las pláticas:** Mensuales

**Lugar:** Casa de Salud

**Responsables:**

**En el caso de Pontihú:** Personal del Seguro Social de Ixmiquilpan.

**En el caso de Tzijay:** Médico y enfermera del Centro de Salud de la Comunidad de Aguas Blancas, pertenecientes a la jurisdicción 05, municipio de Zimapán, de la Secretaría de Salud de Hidalgo.

Para recibir los apoyos del programa, las familias beneficiarias deben asistir a citas médicas y a diversos talleres y pláticas en las que se abordan temas relacionados con salud, higiene y nutrición. Estos son algunos de los temas que se han impartido en la comunidad: Salud, cuidado ambiental, primeros auxilios, derechos humanos, participación ciudadana.

### COMITÉ DEL PROGRAMA OPORTUNIDADES EN LA COMUNIDAD

**Manzana:** Las Pilas

**Vocal:** María Luz Reséndiz Trejo

**Manzana.** Pontihú

**Vocal:** Alicia Martínez Martínez

**Manzana:** Tzijay

**Vocal:** Rosa María Espino Celaya

Su función es asistir a las reuniones que imparte el personal de oportunidades en la cabecera municipal cada dos meses. En estas reuniones les imparten diferentes temas como: autoestima, cuidado personal, preservación del medio ambiente, derechos humanos, etc. Una vez que han recibido esta capacitación, las representantes imparten estos temas a los titulares de oportunidades de la comunidad.

Entre sus funciones también está la de vigilar que los beneficiarios del programa asistan a sus citas médicas al centro de salud.

El comité es electo mediante una asamblea a través del voto de las titulares del programa y su periodo trabajo es de dos años con posibilidad de reelegirse.

**PROGRAMA 70 Y MÁS****Dependencia:** Secretaría de Desarrollo Social**Periodo de operación del programa en la comunidad:** 2009-2011**No. de beneficiarios:** 18, de los cuales sólo 4 son de Pontihú.**Monto de apoyo económico recibido:** \$1,000.00 cada dos meses**HISTORIA DEL PROGRAMA EN LA COMUNIDAD:**

El programa “70 Y MÁS” opera en la comunidad desde el año 2009, aunque no todos sus beneficiarios se incorporaron desde esa fecha, la mayoría se integró hace apenas un año.

De un total de 18 beneficiarios del programa, sólo 4 pertenecen a Pontihú. Además, sólo 6 de ellos fueron incorporados al Seguro Popular con sede en el municipio de Ixmiquilpan. Los 12 beneficiarios que no cuentan con este servicio de salud son atendidos en el Centro de Salud de la Comunidad de Aguas Blancas, perteneciente a la Jurisdicción 05, del Sistema de Salud del Estado de Hidalgo.

A continuación se presenta la relación de beneficiarios del programa:

<b>BENEFICIARIOS</b>			
<b>No.</b>	<b>NOMBRE</b>	<b>UBICACIÓN</b>	<b>SEGURO POPULAR</b>
1.	Alfonso Rojo Trejo	Las Pilas	No
2.	Ana Martínez Trejo	Las Pilas	Si
3.	Aurelia Martínez Trejo	Las Pilas	Si
4.	Consuelo Morán Martínez	Las Pilas	Si
5.	Cristina Martínez Rojo	Las Pilas	No
6.	Darío Morán Martínez	Las Pilas	Si
7.	Ebodia Ramírez Chavez	Las Pilas	No
8.	Eulalia Rojo Reséndiz	Pontihú	No
9.	Francisco Gutiérrez Martínez	Pontihú	No
10.	Guadalupe Rojo Morán	Las Pilas	No
11.	Guillermo Rojo Ortiz	Las Pilas	Si
12.	Margarita Sánchez Ramírez	Las Pilas	No
13.	María Rojo Morán	Las Pilas	No
14.	Rodolfo Rojo Trejo	Las Pilas	No
15.	Rufina Espino Ramírez	Tzizay	No
16.	Ruperto Cruz Martínez	Pontihú	No
17.	Sebastián Morán Chávez	Las Pilas	Si
18.	Teresa Ramírez Chávez	Pontihú	No

**SEGURO POPULAR<sup>8</sup>**

Comisión Nacional de Protección Social en Salud

**Módulo:** Hospital General Ixmiquilpan**Estado:** Hidalgo**Periodo de operación del programa en la comunidad:** 2008-2011**Promedio de afiliados:** 21**CARACTERÍSTICAS DEL PROGRAMA:<sup>9</sup>**

- El Seguro Popular ampara los servicios y medicamentos del catálogo de los servicios esenciales de salud.
- Se entrega al titular una carta de derechos y obligaciones de los afiliados.
- La vigencia del programa es de tres años con la posibilidad de renovarse.
- El programa opera en conformidad con el artículo 77, Bis 4, Fracción I, II o III, de la Ley General de Salud.

**HISTORIA DEL PROGRAMA EN LA COMUNIDAD:**

En junio de 2008, todos los beneficiarios del Programa Oportunidades de las manzanas de Tzijay y Las Pilas se afiliaron al Seguro Popular ubicado en el municipio de Ixmiquilpan. En tanto, los habitantes de Pontihú no se afiliaron a este servicio ya que fueron incorporados al Seguro Social con sede en este mismo municipio. Cabe destacar que esta afiliación no se dio en la modalidad de derechohabientes, sino como beneficiarios foráneos.

**PROGRAMA DE EMPLEO TEMPORAL****Dependencias:**

- Secretaría de Desarrollo Social-SEDESOL
- Secretaría de Comunicaciones y Transportes-SC
- Secretaría de Trabajo y Previsión Social.

**No. de beneficiarios:** 14**Monto económico que recibe el beneficiario:** \$106.00 por día**Horario de jornada laboral:** lunes a sábado de 9:00 a.m. a 4:00 p.m.**Responsable del programa en la comunidad:** Sr. Antonio Rojo Martínez**CARACTERÍSTICAS DEL PROGRAMA:**

De acuerdo al *Catálogo de Programas Federales*, el **Programa de Empleo Temporal** tiene como objetivo contribuir a la protección social de la población afectada por la baja demanda de mano de obra mediante la entrega de apoyos temporales a su ingreso por participación en proyectos de beneficio familiar o comunitario<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Catálogo Universal de Servicios de Salud 2011*, Régimen Estatal de Protección Social de Salud REPS. Disponible en [www.seguro-popular.gob.mx](http://www.seguro-popular.gob.mx), Fecha de consulta 26 de abril de 2011, 13:00 hrs.

<sup>9</sup> *Ídem*

<sup>10</sup> *Catálogo de Programas Federales para los municipios 2010*, Secretaría de Gobernación-SEGOB, Sexta edición 2010, pp. 91-95. Disponible en [www.inafed.gob.mx](http://www.inafed.gob.mx), y [www.segob.gob.mx](http://www.segob.gob.mx).

El programa opera a nivel nacional y maneja diferentes rubros:

- Mejoramiento a la salud
- Preservación del patrimonio histórico
- Mejoramiento de la infraestructura local
- Conservación y reconstrucción de la red rural alimentadora
- Conservación ambiental
- Comunicación educativa ciudadana

### **Tipos y montos de apoyo<sup>11</sup>**

El programa otorga apoyos en efectivo denominados jornales, equivalentes al 99% del salario mínimo general diario vigente en la zona en la que se desarrolla el proyecto.

Hasta un 28% del presupuesto total del Programa, puede ser utilizado para la compra de materiales

#### **a) Historia del Programa en la comunidad<sup>12</sup>**

Desde hace aproximadamente 20 años, en la comunidad se ha venido desarrollando el **Programa de Empleo Temporal**, en el cual participan personas de todas las edades y únicamente hombres.

El rubro que abarca este programa siempre ha sido la rehabilitación de caminos rurales, principalmente de la carretera principal que conecta a la comunidad con la cabecera municipal.

Se trabaja por periodos de dos semanas, se descansan dos semanas más y así sucesivamente por lapso de dos meses, tiempo que dura en operación el Programa. De manera que el total de semanas laborales es de cuatro. Se obtiene un ingreso de \$106.00 por día, dando un total de \$636.00 por semana.

El programa opera regularmente una vez por año, aunque a veces se lleva a cabo dos veces al año, dependiendo del estado de las carreteras.

Durante varios años existió un solo encargado de operar el programa, reclutar a los jornaleros, supervisar los horarios de trabajo y realizar los pagos correspondientes, se trata del señor Miguel Morán Celaya, habitante de la manzana de Tzijay. Recientemente y a petición de los beneficiarios, se nombró a otro representante para dirigir el proyecto, el señor Antonio Rojo Martínez, quien vive en la manzana de Las Pilas y tiene a su cargo a 14 personas de las tres manzanas: Pontihú, Tzijay y Las Pilas.

Los horarios de trabajo van de 8 a 10 horas. Aunque el horario establecido es de 9:00 a.m. a 4:00 p.m. en algunas ocasiones llega a extenderse dos horas más, equivalentes al tiempo que los jornaleros utilizan para comer.

---

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> Información proporcionada por el responsable del programa en la comunidad, Antonio Rojo Martínez.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- AGUIRRE, GONZALO (1967). *Regiones de Refugio*. Instituto Indigenista Interamericano, México. 2ª ed. (INI), 1973 1ª reimpresión, 1987 1ª edición Fondo de Cultura Económica, 1991.
- ANDER EGG, EZEQUIEL (1989). *Animación y los animadores*, Narcea, Madrid.
- ARROYO, ARTEMIO (1993). *Tradición y modernidad en la Huasteca Hidalguense*, Instituto Hidalguense de la Cultura (IHC), México.
- BARRE, MARIE-CHANTAL (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI.
- BARRIENTOS, GUADALUPE (2004). *Otomíes del Estado de México*, Serie: Pueblos indígenas del México contemporáneo, CDI -PNUD, 2004.
- BARTH, FREDERIK (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BASSAND, MICHEL (1992), *Cultura y regiones de Europa*, Vol. I, Taunis, Barcelona.
- BAUMAN, ZYGMUNT (2003), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Trad. De Jesús Alborés, Siglo XXI de España-Editores, España.
- BONFIL, GUILLERMO (1983), Tomado de autores varios, *La cultura popular*, Premiá Editora, México.
- \_\_\_\_\_ (1983). "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Núm. 27, 181-191 pp.
- \_\_\_\_\_ (1990). *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.
- CALVA, JOSÉ (1993). *La Disputa por la tierra*. Editorial Fontana. México.
- CARBÓ MARGARITA, GILBERTO ARGÜELLO (1990). *México, un pueblo en la historia*, Tomo 2, Alianza, México.
- CARRASCO, PEDRO (1950). *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, UNAM, IH e INAH, México.
- CHIHU AMPARÁN, AQUILES (Coord.) (2002). *Sociología de la Identidad*, UAM, México.

- CONTRERAS, DONACIANA (1990). *Breve gramática del idioma hñañhu (otomí): Región Valle del Mezquital*, Víctor Gómez, 2da. Edición, DGEI, CSH, México.
- CORRAGIO, JOSÉ, FEDERICO SABATÉ Y OSCAR COLMÁN (Editores) (1989). *La cuestión regional en América Latina*, Ediciones Ciudad, Quito.
- DE FLEUR, MELVIN Y SANDRA BALL-ROKEACH (1976). *Teorías de la comunicación de masas*, Paidós.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR (1979). "La Teoría indigenista y la interacción", En *Indigenismo, Modernización y Marginalidad. Una revisión crítica*, Juan Pablo Editores, Centro de Investigación para la Integración Social, México.
- DURAND, CARLOS (1995). "El derecho consuetudinario indio, base de afianzamiento del territorio étnico", en Gerardo Gómez y José Ordóñez, (Coords.) (1995). *Derecho y poder: La cuestión de la tierra y los pueblos indios*, pp. 81-101, Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- ERICKSON, FREDERICK (1973). "¿Qué hace la Escuela de Etnografía "etnográfico"?", en *Councilon Antropología y Educación trimestral*, Vol. 15, 51-66 pp.
- ESCALANTE, FERNANDO (1992). *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante de la Revolución mexicana: tratado de moral pública*, COLMEX, Centro de Estudios Sociológicos, México.
- FALS BORDA, ORLANDO (1978). "Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla", en Simposio Mundial de Cartagena, *Crítica y política en ciencias sociales*, Bogotá, Punta de Lanza-Universidad de Los Andes, Vol. I, pp. 209-249. 1978.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Sociología sentipensante para América Latina*, en Victor Manuel Moncayo (Comp.), Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009. 492 p.
- FLORESCANO, ENRIQUE (2002). *Historia de las Historias de la nación mexicana*, Taurus, México.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México*, Era, México.
- FOSSARET, R. (1983). *La sociedad*, Seuil, París.
- FOX JONATHAN Y GASPAR RIVERA (Coord.) (2004). *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Colección América Latina y el Nuevo Oriente, UC SANTA CRUZ.
- FREMONT, ANNAND (1976). *La región, espace vécu*, PUF, París.

- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- GARCÍA, JOSÉ (1979). *Recorriendo el Estado de Hidalgo*, Edición México.
- GEERTZ, CLIFFORD (1992), "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La Interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- \_\_\_\_\_ (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.
- GIDDENS, ANTHONY (1967). *Las nuevas reglas del método sociológico*, versión traducida al español 1987, Amorrortu, Buenos Aires.
- GILLY, ADOLFO (1971). *La Revolución interrumpida*, El Caballito, México.
- \_\_\_\_\_ (2002). *El siglo del relámpago. Siete ensayos sobre el siglo XX*. La Jornada Ediciones, ITACA, México.
- GIMÉNEZ, GILBERTO (1996). "Territorio, cultura e identidades", en *Culturas Contemporáneas*, Época II, Vol. II, Núm. 4, México.
- \_\_\_\_\_ (2002). "Paradigmas de la identidad", en Aquiles Chihu Amparán (Coord.), (2002). *Sociología de la Identidad*, Porrúa-UAM-I, PP. 35-62.
- \_\_\_\_\_ (2005). "La concepción simbólica de la cultura", en *Teoría y análisis de la cultura*, Cap. 4, Vol. I, CONACULTA, México.
- \_\_\_\_\_ (2005). "La dinámica cultural", en *Teoría y análisis de la cultura*, Cap. 6, Vol. I, CONACULTA, México.
- HARRIS, MARVIN (1976), "Historia y significado de la distinción Emic / etic", en *Annual Review of Anthropology*, Núm. 5, 329-350 pp.
- HOBSBAWN, ERIC (1993). *Identidad*, Conferencia inaugural del Congreso "Nacionalismos en Europa: Pasado y Presente", Santiago de Compostela, 27-29, Septiembre de 1993.
- JELIN, ELIZABETH Y SUSANA KAUFMAN (Coomps.) (2006). *Subjetividad y figuras de la memoria*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- KORSBAEK, LEIF (2009). "El sistema de cargos, la etnografía y las comunidades indígenas", en Leif Korsbaek y Fernando Cámara (Eds.) (2009). *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, MC Editores, México.
- KRAUZE, ENRIQUE (1997). *La presidencia imperial*, Tusquets, México.
- \_\_\_\_\_ (2010). *México contemporáneo: 1988-2008*, En Gisela Von Wobeser (Coord.), "Historia de México", pp. 261-277, FCE, SEP, Academia Mexicana de Historia, México.

- LACOSTE, YVES (1993). "Preámbulo, Estado-Nación y Petróleo", en Y. Lacoste, *Diccionario geopolítico*, Flammarion, París.
- LAMPIERRE, J. WILLIAM (1996). "Preface", en *Philippe Putignar y Jocelyne Streiff*, 1995. *Théories de l'éthnicité*, PUF, París.
- LARA, YOLANDA, AURORA VELASCO Y JAVIER DIAZ DE SOLLANO (1996). *La evaluación participativa. Cuadernos para una silvicultura sostenible*. Serie Métodos para la participación, Núm. 1, México.
- LASTRA, YOLANDA (2001). *Unidad y diversidad de la lengua: Relatos otomíes*, UNAM, Instituto de Investigación Antropológica, México.
- LEAL, J. FELIPE (1976). *La burguesía y el Estado Mexicano*, El Caballito, México.
- (1986). *Campesinado, haciendas y Estado en México: 1856-1914*, Secuencia, Revista Americana de Ciencias Sociales, Núm. 5, mayo-agosto de 1986.
- LE GOFF, JACQUES (1991), *El orden de la memoria*, Paidós, Barcelona.
- LENCHNER, NORTBERT Y PEDRO GÜELL (1999). *Construcción social de las memorias en la transición Chilena*, en JELIN, ELIZABETH (Comp.) (2006). *Subjetividad y figuras de la memoria*. 1ra. Edición, Buenos Aires, Siglo XXI Editora Iberoamericana; Nueva York: Social Science Research Council.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL (2004). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, FCE, México.
- (2010). *Orígenes y desarrollo de Mesoamérica*. En Gisela von Wobeser (Coord.), "Historia de México", pp. 45-67, México: FCE, SEP, Academia Mexicana de Historia.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964), *El gesto y la palabra*, 2 Vols., París, Michel.
- N/A (2001). *La Educación intercultural Bilingüe: Cuaderno de trabajo para los niños y las niñas de educación primaria indígena*, SEP, DGEI, Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos, México.
- LOMNITZ, CLAUDIO (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Planeta, México.
- LÓPEZ, FERNANDO (1997). *Símbolos del tiempo. Pueblos indios del Valle del Mezquital durante la Colonia*. Tesis doctoral, UNAM, México.
- LOZANO, JOSÉ CARLOS (1996). *Teoría e investigación de la comunicación de masas*, Cap. 10: Los estudios culturales, Alhambra Mexicana, pp. 191-213.
- MARTÍN-BARBERO, JESÚS (1987). *De los medios a las mediaciones*. GG, Mass Media, México.

- MENDOZA, MIRZA, LUIS FERRO Y EDUARDO SOLORIO (2006). *Otomíes del semidesierto queretano*, CDI, México.
- MERTON, ROBERT K. (1965). *Element de théorie et de méthode sociologique*. Librairie Plon, París.
- MEYER, JEAN (2007). *La Revolución mexicana*, Tusquets, México.
- (2010). *México entre 1934 y 1988*, En Gisela von Wobeser (Coord.), “Historia de México”, pp. 249-259, FCE, SEP, Academia Mexicana de Historia, México.
- MOLES, A. Y E. ROHMER (1972). *Psicología del espacio*, Castermann, París.
- Monografía del Estado de Hidalgo* (1993). Instituto Hidalguense de la Cultura, Tomo II, edición 1993, México.
- MORENO BEATRIZ, MA. GABRIELA GARRET Y ULISES FIERRO (2006). *Otomíes del Valle del Mezquital*, CDI, México: [Versión electrónica disponible en: [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx) , Fecha de consulta: 13 octubre 2011]
- NEVE Y MOLINA, LUIS (2001). *Diccionario otomí*, Colección de lenguas y literatura, 2da. edición, Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- ORTIZ, GUMERSINDO Y JUDITH LEAL (1996). *Conozcamos nuestra lengua hñañhu*, INEA, México.
- Pueblos de la Sierra Madre: Etnografía de la comunidad otomí* (1987). INI, México.
- REGINO, ADELFO (1999) *Los pueblos indígenas: diversidad negada*, Chiapas, N° 7, México.
- RENDÓN, JUAN JOSÉ (2003). *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios, Oaxaca*, Tomo I, Cap. I, México.
- REYES GARCÍA, LUIS (2005). *Historia y grupos indígenas*, En “Desacatos”, Núm. 17, enero-abril, pp. 177-180, México.
- SARMIENTO, SERGIO (1991). “Procesos y movimientos sociales en el Valle del Mezquital”, en Carlos Martínez y Assad y Sergio Sarmiento (Coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, CONACULTA, 1991, México.
- SAMPIERI, ROBERTO, CARLOS COLLADO Y LUCIO BAPTISTA (2003). *Metodología de la Investigación*, McGraw-Hill Interamericana. México.
- SÁNCHEZ, CONSUELO (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México.
- SANDOVAL, CARLOS (1996). *Investigación cualitativa*, ICFES-Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, ARFO Editores, Bogotá.

- SANDOVAL, EDUARDO Y MANUEL BAEZA (Coords.) (2004). *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades*, Universidad Autónoma Indígena de México, Asociación Latinoamericana de Sociología, Ediciones El Caracol.
- TAJFEL, HENRI Y J.C. TURNER (1986). *The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour*. 2da. Edición, Nelson-Hall, Chicago.
- TÖNNIES, FERDINAND (1979). *Comunidad y asociación*, traducción de José Francisco Ivars, Península, Barcelona.
- TRANFO, LUIGUI (1974). *Vida y magia de un pueblo otomí del Mezquital*, Trad. Alejandra Hernández, CONACULTA-INI, México.
- VILLORO, LUIS (1998). *Del Estado homogéneo al Estado Plural*, En “Estado plural, pluralidad de culturas”, pp. 13-49, México: Paidós, UNAM.
- VON WOBESER, GISELA [Coord.] (2010). *El Virreinato en la Nueva España en el siglo XVI*, En “Historia de México”, Cap. IV, pp. 95-116, FCE, SEP, Academia Mexicana de Historia, México.
- WARMAN, ARTURO, Documento Política y tareas indigenistas: 1989-1994, INI, México.
- (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, Fondo de Cultura Económica, México.
- WEBER, MAX (1981). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Vol. I, Fondo de Cultura Económica, México.
- WHETTEN, NATHAN (1985). *Las clases sociales en México*, Cuadernos americanos, México.
- WOLF, ERIC (1972). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Ediciones Era, México.
- VARELA, JANIK AMARELA (1999). *Una Brecha hacia la Democracia: La Lucha India por el Reconocimiento de sus Derechos*, en *Revista Quórum*, No. 68 / Año VIII / Septiembre – Octubre de 1999. P. 125
- VÉLEZ, ELENA (1993). *La fuerza de la costumbre en un pueblo otomí*, Instituto Hidalguense de la Cultura, México.

## ARTICULOS WEB

---

- ALEJOS GARCIA, JOSÉ (2006). *Identidad y alteridad en Bajtín*, Acta poética 27-Primavera. Disponible en: <http://www.iifl.unam.mx/html-docs/acta-poetica/27-1/45-62.pdf> (Consultado el 28 julio 2012)

- ARONSSON, INGA-LILL (1992). "Impresiones de un proyecto de reasentamiento", Trad. Guadalupe González y José Hernández, en *Alteridades*, pp. 51-59. [Disponible en: [www.uam-antropologiainfo/alteridades/alt4-5-aronsson.pdf](http://www.uam-antropologiainfo/alteridades/alt4-5-aronsson.pdf), Fecha de consulta: 17 octubre 2011]
- ARROYO, ARTEMIO (2002). "Apuntes para la historia colonial de la Sierra Gorda Hidalguense", en *Revista del Centro de Investigación, Universidad La Salle*, Vol. 5, Núm. 19, julio-diciembre de 2002, pp. 75-83, México. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=34251910> (Fecha de consulta: 13 octubre 2011).
- SOLÍS, MIRIAM Y PATRICIA FORTUNY (2010). "Otomíes hidalguenses y mayas yucatecos. Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización", en *Migraciones internacionales*, Vol. 5, Núm. 14, julio-diciembre de 2010, pp.102-138. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=15114693004>, (Fecha de consulta: 19 octubre 2011).
- VÁZQUEZ, ALEJANDRO (2005). "¿Peregrinar o morir? Lugares sagrados entre los chichimeca-otomí", Num. 21, Artículo 18, *Gaceta de Antropología*. Disponible en: [http://www.ugr.es/~pwlac/G21\\_28Alejandro\\_Vazquez\\_Estrada.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G21_28Alejandro_Vazquez_Estrada.html) (Fecha de consulta: 3 octubre 2011).
- VELASCO, MARGARITA, JESÚS MORA, Y JORGE A. QUIROZ (1996). "Descripción y pacificación de la Sierra Gorda". En *Sierra Gorda: Documentos para su historia*, Vol. 1, INAH, México.
- VIZER, EDUARDO (2002). "Metodología de intervención en la práctica comunitaria: Investigación-acción, capital y cultivo social", en *Ciberlegenda*, Núm. 10, 2002 Disponible en: <http://www.uff.br/mestcii/vizer2.htm> (Fecha de consulta: 17 octubre 2011]

## DOCUMENTOS-BIBLIOGRAFÍA DIGITAL

---

- Acuerdo de la creación del Centro Estatal de lenguas y culturas indígenas del Estado de Hidalgo*. Disponible en [http://intranet.e-hidalgo.gob.mx/NormatecaE/Archivos/AcuCELCI\\_16112005.pdf](http://intranet.e-hidalgo.gob.mx/NormatecaE/Archivos/AcuCELCI_16112005.pdf) (Fecha de consulta: 14 Junio de 2011]
- Afectaciones del Proyecto Hidroeléctrico Zimapán en el Estado de Hidalgo*. Comisión Federal de Electricidad-CFE, junio de 1991.
- Anuario Estadístico Hidalgo*, Edición 2000, Gobierno del Estado de Hidalgo, SEDESOL-INEGI.

*Atlas de infraestructura y patrimonio cultural de México 2010*, Primera edición, 2010, CONACULTA- Gobierno Federal, México.

*Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, publicado en el Diario Oficial de la Federación-DOF el lunes 14 de enero de 2008. [http://www.cdi.gob.mx/lenguamaterna/catalogo\\_lenguas\\_indigenas\\_mexico\\_2008.pdf](http://www.cdi.gob.mx/lenguamaterna/catalogo_lenguas_indigenas_mexico_2008.pdf)

*Catálogo de Programas Federales para los municipios 2010*, Secretaría de Gobernación-SEGOB, Sexta edición 2010, México.

Catálogo del Patrimonio Cultural del Estado de Hidalgo (1992). Gobierno del Estado, Instituto Hidalguense de la Cultura

Catálogo General de Localidades, Septiembre 2010. INEGI. Disponible en <http://mapserver.inegi.org.mx/> (Fecha de consulta 22 agosto de 2011).

*Catálogo Universal de Servicios de Salud 2011*, Régimen Estatal de Protección Social de Salud REPSS. Disponible en [www.seguro-popular.gob.mx](http://www.seguro-popular.gob.mx) (Fecha de consulta 26 de abril de 2011).

*Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena de Ixmiquilpan (CCDI)*, Programas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Guía Rápida 2011, CDI, México.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblo Indígenas (CDI) [http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&task=view&id=633&Itemid=62](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=633&Itemid=62) (Fecha de consulta: 13 de enero de 2012).

*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf> (Fecha de consulta: 11 de diciembre de 2011).

Corona, Laura y Leonardo Vega, "Zimapán, Hidalgo: Imágenes de un municipio minero", en *Diario de Campo* (Publicación mensual gratuita del INAH). Disponible en [http://antropologia.inah.gob.mx/pdf/pdf\\_diario/abril\\_04/DC\\_Abril\\_04.pdf](http://antropologia.inah.gob.mx/pdf/pdf_diario/abril_04/DC_Abril_04.pdf) (Fecha de consulta: 11 abril, 2012).

*Cuaderno de Información Básica Zimapán*, Estado de Hidalgo, Dirección General de Planeación, edición 2000. Disponible <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/hidalgo/municipios/13084a.htm> (Fecha de consulta: 17 Marzo, 2012).

*Cuaderno Estadístico Municipal Zimapán* (1994). Estado de Hidalgo. Decreto que contienen el Bando de Policía y Gobierno del Municipio de Zimapán, Hidalgo. Disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/HIDALGO/Municipios/Zimapan/ZimBando1.pdf>, (Fecha de consulta: 7 Junio 2011).

*Diccionario del Hñähñu (Otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo. (2004).* Instituto Lingüístico de Verano en México. Disponible en: <http://www.sil.org/mexico/ilv/eInfoILVMexico.htm> (Fecha de consulta: 14 enero 2012).

División de Política Interior: Lic. Claudia Gamboa Montejano, Lic. María de la Luz García San Vicente (2005). Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/cedia/sia/spi/DPI-ISS-07-05.pdf>, (Fecha de consulta: 17 de diciembre de 2011).

*Documento del Senado de la República–LXI Legislatura (2010).* Disponible en: [www.senado2010.gob.mx/docs/cuadernos/documentosRevolucion/b12-documentosRevolucion.pdf](http://www.senado2010.gob.mx/docs/cuadernos/documentosRevolucion/b12-documentosRevolucion.pdf), (Fecha de consulta: 23 de diciembre de 2011).

“Estado de Hidalgo-Zimapán“, en *Enciclopedia de los Municipios de México.* (2005). INAFED-Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Hidalgo. Disponible en: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/hidalgo/> (Fecha de consulta: 14 enero 2012).

Historia del Municipio de Zimapán, INAFED 2005, Disponible en [www.zimapan.gob.mx](http://www.zimapan.gob.mx) (Fecha de consulta: 26 enero de 2012)

*Historia del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y la Huasteca Hidalguense,* en Crónica Parlamentaria de la Cámara de Diputados. Disponible en <http://cronica.diputados.gob.mx/Iniciativas/54/198.html> (Fecha de consulta: 5 septiembre de 2011).

*Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006,* CDI-PNUD, noviembre 2006, México. Disponible en [http://www.cdi.gob.mx/idh/informe\\_desarrollo\\_humano\\_pueblos\\_indigenas\\_mexico\\_2006.pdf](http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indigenas_mexico_2006.pdf) (Fecha de consulta: 7 de octubre de 2012).

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-INALI: [www.inali.gob.mx](http://www.inali.gob.mx) (Fecha de consulta: 19 de noviembre de 2010).

Instituto Nacional de Geografía y Estadística- Censo de Población y Vivienda 2010. Disponible en: [www.cuentameinegi.org.mx/población/lindigena.aspx?](http://www.cuentameinegi.org.mx/población/lindigena.aspx?) (Fecha de consulta: 29 de noviembre de 2010).

*Ley de educación para el Estado de Hidalgo,* última reforma publicada el 12 de enero de 2009 en el Diario Oficial de la Federación. Disponible en [http://intranet.e-hidalgo.gob.mx/NormatecaE/Archivos/LeyEEH\\_24032004.pdf](http://intranet.e-hidalgo.gob.mx/NormatecaE/Archivos/LeyEEH_24032004.pdf) (Fecha de consulta: 19 Diciembre de 2012).

*Los otomíes,* CONALCULTA, Sistema de Información Cultural: Culturas indígenas, lenguas indígenas. Disponible en:

[http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=inali\\_li&table\\_id=8&estado\\_id=13](http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=8&estado_id=13)  
(Fecha de consulta: 14 marzo de 2012).

*Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, UNAM. Disponible en: [www.nacionmulticultural.unam.mx](http://www.nacionmulticultural.unam.mx) (Fecha de consulta: 16 de noviembre de 2011).

Monografía Zimapán, Disponible en: [http://www.zimapan.gob.mx/wb/hidalgo/zimapan\\_medio\\_fisico?page=2](http://www.zimapan.gob.mx/wb/hidalgo/zimapan_medio_fisico?page=2) (Fecha de consulta: 24 de enero de 2011).

"Municipio de Zimapán", en *Catálogo del patrimonio cultural del Estado de Hidalgo: IV Región*. (1992). Instituto Hidalguense de la Cultura- Gobierno del Estado de Hidalgo. pp. 315-341.

Plan Municipal de Desarrollo Zimapán 2006-2009, [http://seplader.hidalgo.gob.mx/descargables/planes\\_municipales/REGION%20V%20ZIMAPAN/ZIMAPAN.pdf](http://seplader.hidalgo.gob.mx/descargables/planes_municipales/REGION%20V%20ZIMAPAN/ZIMAPAN.pdf) (Fecha de consulta: 23 de diciembre de 2011).

*Primer Congreso Indigenista Interamericano*, Celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, México, en abril de 1940, INI-Instituto Indigenista Interamericano. Disponible en: [www.indigenista.org](http://www.indigenista.org) (Fecha de consulta: 23 de febrero de 2011).

Procuraduría Agraria- Galeana, Fernando, p.20. Versión electrónica disponible en: [http://www.pa.gob.mx/publica/rev\\_29/fernando.pdf](http://www.pa.gob.mx/publica/rev_29/fernando.pdf), (Fecha de consulta: 23 de diciembre de 2011).

*Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales 2008-2012*, INALI-SEP, Gobierno Federal. Disponible en: <http://www.inali.gob.mx/pdf/PINALI-2008-2012.pdf> (Fecha de consulta: 21 de diciembre de 2011).

*Proyecciones de la población del Estado de Hidalgo y de sus municipios 1995-2020* (1999). CONAPO, México.

Radio Mezquital <http://www.radiomezquital.com.mx/historia/> (Fecha de consulta: 15 de enero de 2012).

Registro Agrario Nacional (RAN), Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA). Disponible en: <http://phina.ran.gob.mx/phina2/Sesiones> (Fecha de consulta: 29 enero de 2012).

Secretaría de Turismo y Cultura de Hidalgo (Patrimonio cultural). Disponible en <http://cultura.hidalgo.gob.mx> (Fecha de consulta: 23 enero de 2012).

Secretaría de Educación Pública <http://basica.sep.gob.mx/dgei/flah/mapa-dgei.swf>  
(Fecha de consulta: 8 de enero de 2012).

*Solicitud de expropiación de terrenos pertenecientes al ejido de Tzijay, Municipio de Zimapán, Hgo.*, publicada el 1 octubre de 1990 en el Diario Oficial de la Federación. Disponible en:

<http://www.dof.gob.mx/index.php?year=1990&month=10&day=1> (Fecha de consulta: 7 de enero 2012).

Wagner, Heidy (2010). Reportaje *Presas Hidroeléctricas Zimapán, magna obra del semidesierto*, *El Sol de Querétaro*.

XII Censo de Población y Vivienda, 2005. Resultados definitivos, disponibles en: [www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx) (Fecha de consulta: 23 de junio de 2011).