

Ricardo Pozas en la trama de la antropología mexicana

Andrés Medina

I. Introducción

Un rasgo característico de la antropología mexicana es la estrecha y compleja interrelación entre los ámbitos de lo académico y de lo político, situación que ha sido expresada con transparencia por diferentes autores, pero sobre todo por quienes han jugado un papel protagónico en el quehacer científico de la antropología y han tenido, al mismo tiempo, una actividad estelar en la política nacional. Esta característica la reconocemos de muchas formas; una de ellas está profundamente arraigada en las diversas versiones que sobre el desarrollo histórico de la antropología en México han escrito un considerable número de investigadores; en tales versiones los héroes míticos son al mismo tiempo científicos y políticos y, sobre todo, el tiempo en el que rigen está marcado por las creaciones y destrucciones sucesivas del mundo político.

Así, el tiempo de la Revolución Mexicana, en su primera fase, tiene en Manuel Gamio al fundador de la antropología mexicana contemporánea. En el cardenismo emerge la figura portentosa de Alfonso Caso, fundador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), de la Sociedad Mexicana de Antropología y tiene una mano también en la organización, así como en las posteriores vicisitudes, del Departamento de Antropología, que luego se convertiría en Escuela nacional de Antropología e Historia. Caso rige, también como héroe fundacional, el Instituto Nacional Indigenista (INI) desde sus inicios, en 1948, hasta 1970, cuando fallece. En sus tiempos de indigenista aparecería quien sería su sucesor en la política indigenista, Gonzalo Aguirre Beltrán, el más importante teórico del indigenismo que habría de reinar en el pintoresco sexenio de Luis Echeverría.

Esta estrecha relación, en muchos sentidos orgánica, entre el quehacer político y una actividad académica que incide determinantemente en las orientaciones teóricas vigentes, genera notables dificultades analíticas, particularmente si la investigación se dirige a la definición de una pers-

pectiva que atienda al proceso de construcción de la antropología mexicana, en términos de sus propuestas teóricas, de su discusión metodológica y de sus principales líneas temáticas.

Así pues, una de las cuestiones que provoca mayores distorsiones y obstáculos para ponderar las contribuciones de numerosos antropólogos mexicanos es la de su práctica política, sea que por ello se sobreestime su obra científica, o bien se le ignore o minimice. Un excelente ejemplo es el del ya citado Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los más importantes autores de la antropología mexicana y un político priísta, miembro del grupo veracruzano en el que están los presidentes Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortines, con múltiples nexos en el aparato estatal, quien ha ocupado cargos públicos de primer orden, con influencia en la política cultural del gobierno mexicano.

La situación parece complicarse todavía más si atendemos a las propias declaraciones de los autores, sea que oculten o maten su participación política, manteniendo un discurso de neutralidad y objetividad científica o, por el contrario, como el del autor citado, quien asume una determinación abiertamente política (véase el excelente ensayo de Félix Báez-Jorge, 1991, donde se dirime tal cuestión), lo que obliga entonces a una lectura distinta de sus trabajos antropológicos, como parte de una ideología estatal, pero sin desconocer su incidencia en el campo específico de la investigación científica, tanto por lo que se refiere a la fuerza de sus argumentos, como a la persuasión implicada en el propio discurso del poder.

La referencia a Aguirre Beltrán no es de ninguna manera circunstancial, por el contrario, creo que la mejor manera de establecer una perspectiva adecuada es considerando tanto su papel como funcionario, por una parte, como el de científico, otorgando un mayor énfasis a aquella línea que nos interese. Si se tratara de investigar su biografía intelectual indudablemente que la lógica de sus contribuciones científicas habría que buscarla en los vericuetos de su vida política: pero si nos ubicamos en el vasto campo de la investigación antropológica, entonces los referentes son aquellos que definen dicho campo de reflexión. Y a ello queremos remitirnos, pues es precisamente Aguirre Beltrán uno de los primeros autores que se propone fundar y definir epistemológicamente una antropología mexicana, una propuesta que escasamente ha sido considerada por algunos investigadores, metidos en la discusión metacientífica sobre la antropología en general y la mexicana en particular, como no sea para ridiculizarla, como se implica en el célebre y "magnífico" libro *De eso que llaman antropología mexicana* (G. Bonfil y otros, 1970).

En efecto, como parte de los trabajos discutidos y elaborados en el "Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos", que dirigía el filósofo Eli de Gortari en la UNAM, apareció publicada en 1957 la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán *El proceso de aculturación*. En ella se postula, en un marco teórico que se pretende dialéctico, una "escuela mexicana de antropología", poseedora de sus métodos y técnicas propios, así como de su especificidad teórica y sus tareas prácticas.

Esta Escuela Mexicana de Antropología, a la que se reconoce en el indigenismo y a la que se llamaría Antropología Social, es definida en comparación con las escuelas inglesa y norteamericana, estableciendo así, por contraste, sus características distintivas. El rasgo más llamativo de la propuesta de Aguirre es la imposición de un esquema normativo, es decir, la determinación del campo de lo político, como el que rige los niveles descriptivo, metodológico y teórico. En pocas palabras, de lo que se trata es de elaborar una compleja y afinada construcción teórica que otorgue a la política indigenista del gobierno mexicano el rango de ciencia, incorporando la dimensión política explícitamente y justificándola en los términos de la responsabilidad social de los gobiernos emanados de la gesta de la Revolución Mexicana.

Este tono político de la propuesta de Aguirre Beltrán obliga a Eli de Gortari a deslindarse de ella, como se indica en el propio texto, pues no corresponde a lo que el filósofo entiende como ciencia y como dialéctica.

Hay en el discurso de Aguirre muchos elementos que podemos considerar vigentes en las diversas posiciones que se han expuesto como parte de las tendencias "post modernas". Una de ellas es la que destaca la definición del "punto de vista del nativo", lo que en el esquema de Aguirre corresponde a su "etnoestática" o etnografía: de la que nos dice:

Enfoca a una comunidad determinada con empatía y la describe minuciosamente en sus aspectos y conexiones internos, válida de la sencillez y del reducido panorama que comprende el cuadro de una cultura folk. La investigación, en este nivel, hace caso omiso de los intereses y juicios de valor de la cultura pesquisante y trata de ser lo suficientemente objetiva para ofrecer una pintura fiel de la comunidad bajo observación, tal y como podría describirla una investigación sentida y nacida del seno mismo de la comunidad, provisto que ésta tuviese la formación científica bastante para poder producir esta tarea (G. Aguirre Beltrán, 1970: 112).

Evidentemente hay aquí un poderoso trasunto autoritario y etnocentrista, no reconocido todavía por la época en que se publican las dos ediciones del libro citado. Aquí sólo me interesa destacar la originalidad de la propuesta en tanto es explícita y se enmarca en lo que llama la Escuela Mexicana. Es decir, intento apuntar la necesidad de hacer una

nueva lectura de la obra de Aguirre Beltrán desde la perspectiva de la discusión contemporánea y, sobre todo, como parte de un esfuerzo para redefinir nuestra antropología, en el contexto de las nuevas circunstancias filosóficas, políticas y teóricas por las que atraviesa el país y que se entrelazan con los más amplios procesos de globalización.

Otro argumento que quiero destacar de la propuesta de Aguirre, fundamental tanto para entender las razones de dicho autor como para reconsiderar a la propia antropología mexicana, es la del énfasis que otorga a las condiciones sociales y culturales en que se desenvuelve la actividad antropológica y que le llevan a establecer sus especificidades. Como lo dice, en su peculiar y reconocible estilo:

Muy a pesar del carácter universal de la ciencia y de la objetividad que le imponen sus premisas metodológicas, no es posible que escape a los juicios de valor particulares a la sociedad en que se desenvuelve. Ello es aún más evidente en cuanto se refiere a las ciencias sociales que, por la propia esencia de la materia que constituye el sujeto de su acción, se ven obligadas a sufrir, en grado sumo, las consecuencias que derivan de la variabilidad del contenido axiológico de la cultura humana (G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*: 108).

Hay que subrayar, sin embargo, que las contribuciones y señalamientos de Aguirre Beltrán constituyen interpretaciones de un político que sintetiza y maneja una amplia información reunida por los más destacados investigadores, agrupados en la política indigenista gubernamental y que no necesariamente comparten tales puntos de vista. Es más, el sentido de cada obra científica de Aguirre habría que buscarlo en el ambiente político gubernamental de la época, pues sus propuestas son elaboradas a partir de un trabajo de investigación riguroso e intenso, llevado a cabo por los mejores antropólogos agrupados en las instituciones indigenistas, entre los que ciertamente estaban Ricardo Pozas, Julio de la Fuente y Alejandro Marroquín, procedentes de movimientos políticos radicales fuertemente influidos por el marxismo de sus tiempos, la década de los años treinta.

Con los elementos avanzados me propongo contribuir a la definición de un espacio de reflexión que nos permita reconsiderar a la antropología mexicana a la luz de las nuevas circunstancias, tanto en lo que se refiere a la discusión epistemológica y filosófica sobre la ciencia, como sobre la antropología en las llamadas tendencias posmodernas que han abierto nuevas vetas de análisis y, sobre todo, han impugnado el vetusto edificio de la antropología clásica, poniendo en un nuevo escenario a los grandes autores y a sus obras, para recuperar así cuestiones, pensamientos, temas y técnicas poco considerados con anterioridad.

Es decir, me parece que estamos en un momento privilegiado para replantear nuestra antropología en México, ya no con el impulso juvenil de olvidar el pasado y comenzar de nuevo, como fue la tónica de la generación del 68, ni la exigencia de dotar de una justificación científica a la política gubernamental, como está implicado entre los antropólogos que respaldan y legitiman la política indigenista. Las nuevas circunstancias exigen una reconsideración de la antropología tanto en el marco de las nuevas corrientes políticas y filosóficas mundiales, como en el de la situación que vive el país, en el que hay un creciente compromiso de la sociedad civil para avanzar en el proceso de democratización y de asumir cabalmente la condición de diversidad cultural y étnica de la nación mexicana.

En estos afanes no planteamos nada nuevo; es posible reconocerlo en diferentes antropólogos que han contribuido decisivamente a la construcción del denso acervo científico de la antropología mexicana desde las posiciones más radicales. Para lograrlo, necesitamos dirigir la mirada hacia aquellos momentos claves en que se dan procesos fundacionales y se plantean estrategias que configurarán a la antropología mexicana de años posteriores. Esta mirada tiene que trascender el plano de las historias de la antropología escritas hasta la fecha, tanto en lo que se refiere a visiones globales, como las de las historias de Juan Comas (1964) y Carlos García Mora (1987), como a textos dedicados a momentos determinados o a personalidades específicas.

Una ocasión propicia nos la ofrece esta primera reflexión a partir de la obra de Ricardo Pozas Arciniega, fallecido recientemente, el 19 de enero de 1994, y cuyas contribuciones están en el corazón mismo de la antropología mexicana, sobre todo de aquellas tendencias que buscan el reconocimiento de la diversidad étnica y el fortalecimiento del proceso civilizatorio encarnado en la cultura de los pueblos indios.

Así, en este escrito trataré de iniciar un análisis de la obra de las contribuciones del maestro Ricardo Pozas A., considerando tanto su época como la vigencia de muchas de sus propuestas: vigencia en términos de las exigencias de una reconsideración crítica de la antropología mexicana. Por limitaciones de tiempo y espacio el análisis recaerá en sus primeros trabajos, aunque también aludiré a obras posteriores en que se señalan aportes de consideración.

II. La experiencia magisterial

Ricardo Pozas habría de expresar en su obra, en sus concepciones teóricas y en su práctica política, la poderosa huella del movimiento magiste-

rial en el que se forma y define su vocación política. Hijo de maestros rurales y él mismo formado inicialmente como normalista en una época en la que al maestro se le exigían cualidades de dirigente y organizador, de activista pleno, habría de contribuir a la configuración de una tendencia teórica, importante en la antropología mexicana: aquella más identificada con el nacionalismo revolucionario de los años treinta, que alcanzaría su clímax en el gobierno del general Lázaro Cárdenas. Esta tendencia, marginaria en el período desarrollista, habría de resurgir, con planteamientos novedosos y radicales, en la década de los años setenta y bien pueden reconocerse indicadores de este proceso en los trabajos del maestro Pozas, atento siempre a la discusión política y teórica del momento y consecuente con las orientaciones que desde su experiencia magisterial habrán de definir sus aportes.

En esta parte indicaremos someramente algunos aspectos del movimiento magisterial con el fin de precisar, más adelante, su influencia tanto en el trabajo profesional de Ricardo Pozas como en diversas orientaciones, métodos y estilos en la política indigenista. Porque, como argumentaremos posteriormente, la política indigenista, en sus premisas y en sus diferentes fases políticas, habría de continuar, de diversas maneras, concepciones centrales al programa educativo que emerge con los regímenes de la Revolución Mexicana y que tiene en José Vasconcelos a su más destacado creador.

La orientación comunitaria estaría ya señalada desde la fundación de las Casas del Pueblo, en 1923, en los comienzos mismos del programa vasconcelista. El complejo y ambicioso sistema que se construiría en los años veinte tendría como sus componentes básicos: 1). Una escuela rural comunitaria, a cargo de maestros jóvenes, con una mínima preparación pedagógica, aunque dotados con una mística nutrida del nacionalismo popular que se despliega estrepitosa y espectacularmente en los comienzos del nuevo régimen; 2). Con las Misiones Culturales, una especie de normales ambulantes que apoyarían el trabajo de los maestros y les llevaría la preparación y las técnicas, así como la información más reciente con la cual enriquecer su trabajo y hacer avanzar su formación profesional; y 3). El sistema de las Escuelas Normales Rurales, que prepararía cada vez mejor a los futuros maestros de las nuevas escuelas rurales. Como lo expresa el propio Pozas:

La originalidad de la Escuela Rural Mexicana al considerar a la comunidad entera como objeto de su acción educativa, para combatir la miseria, la insalubridad, la desorganización cívica, el aislamiento y la ignorancia es el producto de los anhelos de justicia del pueblo que había luchado en la Revolución: anhelos que fueron captados por las autoridades que dirigían el movimiento educativo del país[...] (R. Pozas, 1973: 196).

Los programas dirigidos a la población rural partían del supuesto de que hablar de campesino implicaba al mismo tiempo a los indios,

se pensaba que el campo estaba poblado casi exclusivamente por indios; los problemas rurales se identificaban con los problemas de la población indígena; no sin razón se pensaba en tal forma, el campo estaba indianizado culturalmente (*Op. cit.*: 200).

El fracaso del programa educativo en la mayoría de los pueblos indios conduciría gradualmente a destacar la necesidad de atender de una manera particular los problemas derivados de la especificidad étnica y de la pluralidad lingüística, pero esto habría de plantearse directamente hasta el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas, acontecimiento señalado con la creación del Departamento de Asuntos Indígenas, en 1936, y cuyas líneas generales había indicado Moisés Sáenz, quien habría de continuar con el proyecto vasconcelista.

Me parece que si José Vasconcelos diseña el programa educativo de la Revolución Mexicana y lo dibuja en un esquema definido por concepciones filosóficas y pedagógicas muy generales, quien habría de darle su sustancia teórica adecuada a las características de la población rural sería precisamente Moisés Sáenz, quien se apoyaría en la experiencia y el entusiasmo de los primeros maestros que echan a andar el programa educativo. Sáenz es un pedagogo formado en las más novedosas concepciones teóricas y filosóficas y tenía el afán de aplicarlas a la realidad mexicana, sobre todo tenía la capacidad organizativa que le permitiría hacer los ajustes necesarios y contribuir a la consolidación de la Escuela Rural Mexicana.

Cuando Sáenz plantea las metas de la educación rural en México en los principios de su actuación, por 1926, destaca que se busca que

cada maestro sea un agente social positivo en su comunidad y que pueda prestar ayuda ilustrada y voluntaria a esta gente que tanto lo necesita;

y sintetiza con precisión: las finalidades de la educación rural son dos:

primera, la incorporación de esta gran masa de población indígena a la familia mexicana; segunda, la formación del espíritu rural (M. Sáenz en E. Loyo, 1985: 25).

Para finales de los años veinte se reconocerían muchas de las limitaciones y fracasos del programa de educación rural y, afortunadamente, se

tomarían las medidas adecuadas para enderezar el rumbo y responder a las nuevas exigencias de los tiempos. Quien tendría un papel decisivo en el replanteamiento y aporte de nuevas soluciones a la educación rural sería Narciso Bassols, secretario de educación en el régimen de Abelardo Rodríguez, quien propone trasladar el eje de la orientación de los maestros rurales de una actividad social comunitaria a otra más centrada en el apoyo técnico y, sobre todo, en el trabajo político. Y todavía más, contra lo que generalmente se piensa, que Bassols otorga mayor énfasis a las cuestiones económicas y políticas, desdeñando las relativas a las particularidades culturales, sus propuestas no sólo reconocen la necesidad de tomar en consideración las diferencias culturales de los pueblos indios, sino incluso apunta a la necesidad de reconocer sus formas de representación política a través del fortalecimiento del municipio.

La imagen de un Bassols pragmático y economicista procede, entre otros rasgos, de su política de cerrar la Casa del Estudiante Indígena, el experimento educativo diseñado por Gamio y realizado por Sáenz para contrarrestar las concepciones racistas que creían a los indios incapaces de acceder constructivamente a la educación superior. Bassols cierra esta escuela y otros internados indígenas para convertirlos en escuelas Técnicas Agropecuarias. Sin embargo, Narciso Bassols hace un planteamiento en el que se reconoce la especificidad étnica de los pueblos indios en una línea que se vincula con las propuestas de Vicente Lombardo Toledano de 1924, cuando era secretario de educación en la CROM.

En una conferencia impartida en 1932, Bassols apunta la necesidad de hacer llegar a las comunidades indias los avances técnicos que mejoren sus condiciones de vida.

Pero tratándose de la educación del indígena mexicano no se quiere forjar una utopía y asignarle a la educación rural propósitos puramente ideales, sino que cuando hablamos de aparición de un mundo nuevo, nos referimos solamente a la necesidad que existe de que mediante la educación se logre integrar la vida económica, política y social de los indígenas, en un sistema que, por una parte ha de ser congruente con el que tenga el resto del país[...](En E. Loyo, 1985: 52).

Hay aquí, evidentemente, una relación estrecha con la orientación incorporacionista que rige la ideología indigenista de ese tiempo, con la esperanza de lograr una síntesis de las dos culturas, sin embargo se hace un señalamiento que tiene, en mi opinión, implicaciones políticas que le dotan de vigencia en la actual discusión acerca de la autonomía de los pueblos indios, pues anota:

Hasta hoy no se ha ensayado la implantación de formas de organización política y social que correspondan a la verdadera composición de estos núcleos, a sus condiciones efectivas de cultura, a sus costumbres y a sus necesidades: por lo que cabe pensar que un proceso de educación integral de nuestros campesinos requiere, junto a mejor salud de su cuerpo y a un enriquecimiento relativo derivado de mayor capacidad de producción, la formación de sistemas políticos que expresen la vida municipal de los indígenas y realicen la concatenación de tales sistemas autóctonos, con el cuadro general de las instituciones del país (*Op. cit.*: 57).

El papel organizativo del maestro en la comunidad y la definición de la escuela como un centro educativo comunitario, es decir para la comunidad, habrían de intensificarse y constituirse en el motor de los movimientos sociales que conducirían a las luchas políticas y a la creación de numerosas organizaciones campesinas y sindicales en el período cardenista, con el giro que se habría de dar a la política educativa desde los comienzos de los años treinta.

Por una parte tenemos el esfuerzo desplegado por Moisés Sáenz para perfilar los problemas particulares que presentan las comunidades indias, lo que le llevaría a organizar su Estación Experimental para la Incorporación del Indio, que establece en Carapan, Michoacán, y que le conduciría a sentar las bases generales de la política indigenista del gobierno mexicano, propuesta que se nutriría también de la experiencia del propio Sáenz en países con una población predominantemente india, como son Perú, Ecuador y Guatemala. Son sus propuestas las que cristalizarían en el Departamento de Asuntos Indígenas del cardenismo (véase la excelente investigación de N. Pérez Esparza, 1993).

Es interesante observar cómo la reacción inmediata de Sáenz, respecto a la experiencia en Carapan, es de fracaso ante las dificultades encontradas, no sólo en la propia comunidad sino también en relación con el ambiente político que le llevaría a suspender el proyecto. Sin embargo, la comparación con otros países y el decantamiento de las ideas que da la distancia y el tiempo, le permiten sintetizar una propuesta no sólo original, sino sobre todo realizable en los términos políticos de la época. Algo semejante acontece con el experimento anterior de la Casa del Estudiante Indígena, cuando al cerrar sus puertas y hacer un balance se afirmaría que con el hecho de haber demostrado la capacidad de los indios para la educación superior y la vida urbana se cumplían sus objetivos.

Sin embargo, no se ha destacado que si bien la mayoría de los estudiantes permanecen en la ciudad y no retornan a sus comunidades de origen, para revertir sus conocimientos, hay otros que sí lo hacen y se constituyen en un elemento que incide en la vida de sus pueblos, como es el

caso de los tarahumaras, donde Ignacio León Ruiz encabeza a otros alumnos de la misma Casa del Estudiante Indígena y a otros dirigentes indios para fundar el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, modelo para otros pueblos que habrían de organizarse de manera semejante más tarde, así haya sido por inducción, en el esplendor del populismo del presidente Echeverría, y contribuiría a generar nuevas formas de organización política autónoma que están en la base de las actuales movilizaciones indias. Es decir, las repercusiones políticas, sociales e ideológicas de esta época de efervescencia son todavía materia de investigación: como es el caso de la antropología mexicana, que tiene en todos estos movimientos y planteamientos un referente fundamental para su configuración.

Una imagen vívida de las condiciones difíciles y de los extraordinarios esfuerzos que despliegan los maestros nos la dan diversos testimonios publicados recientemente; hay aquí no sólo enseñanzas sobre la participación política y sobre el papel dirigente de los maestros sino, sobre todo, del reconocimiento de componentes fundamentales de la cultura política mexicana. Así, un aspecto central en los programas educativos era el fortalecimiento de la organización comunal. Como lo dijera uno de los más importantes teóricos y organizadores de la Escuela Rural Mexicana, Rafael Ramírez:

[...]no es la escuela sino la comunidad la única y genuina institución que realmente levanta y dignifica a la gente, la que realmente eleva y ennoblece a los moradores[...] Nuestras comunidades rurales no están socializadas: en ellas la gente vive apenas reunida, pero inconsciente de su propio vivir; educarlas es socializar a la gente en conciencia y en actividad; es agitar a la gente para despertar en ella *una conciencia comunal* [...] Conseguida esa conciencia comunal, la educación debe trabajar todavía hasta lograr socializar a la gente en actividad, enseñando a los vecinos a organizar sus esfuerzos y recursos para satisfacer sus necesidades comunes y sus comunes aspiraciones (en E. Loyo, 1985: 40).

La maestra Soledad Ponce de León narra sus experiencias en la escuela rural, recordando cómo las enormes presiones y los escasos sueldos orillaban a algunos maestros al alcoholismo y apunta un caso de suicidio:

Pero nuestra actividad socio-escolar nos mantenía abrumados de trabajo, como eran la organización del sindicato de trabajadores de la fábrica y las comunidades agrarias con los campesinos, sobre todo los llamados cañeros, que tenían sueldos de hambre. Nuestros horarios eran de las nueve de la mañana a las doce, de las tres a las cinco con los niños y, después de la cena, volvíamos todos juntos para trabajar en la nocturna con adultos, hasta las nueve de la noche. Luego nos dirigíamos al local que se había destinado para las sesiones de los agremiados del naciente sindicato. Había veces que salíamos

de allí casi adormilados a las doce o una de la mañana (en E. Loyo, C. Greaves y V. Torres, 1987: 25).

Otro maestro, recordando sus propias actividades en los años treinta, menciona los múltiples papeles que le tocaba jugar:

El profesor era, a la vez que maestro, consejero voluntario de las autoridades y de los hombres y mujeres con problemas. Era el licenciado que defendía las causas nobles y justas; el médico que curaba lo mismo el cuerpo que el alma; el juez que impartía justicia: el sacerdote que rezaba el rosario con la ayuda de algún libro que se le prestaba por allí. También era el ingeniero que deslindaba terrenos y aconsejaba técnicas agropecuarias avanzadas: era, incluso, el secretario de todo enamorado, el alcahuete de los muchachos[...] El profesor todo lo sabía, todo lo podía, todo lo hacía: era un todólogo (*Op. cit.*: 142).

Ricardo Pozas Arciniega nace en Amealco, Querétaro, en el seno de una familia de maestros rurales, el 4 de mayo de 1912. Él mismo encuentra como única alternativa de estudio, en las difíciles condiciones económicas de la provincia, el magisterio, por lo que se inscribiría en la Escuela Normal Rural de San Juan del Río, Qro. En el año de 1929 se trasladaría a la ciudad de México y no sólo continuaría su trabajo magisterial y sus estudios, sino que también lo encontramos realizando un trabajo político como miembro de la Federación de Estudiantes Revolucionarios, ligada al Partido Comunista, a lo que el propio Pozas añade:

Como yo estaba trabajando, pues estaba en contacto con los profesores de la primaria. Iba yo a las juntas del movimiento de los profesores. Era Narciso Bassols el secretario de educación y estuve en el movimiento magisterial de entonces.

Aquí vale la pena detenernos para hacer algunos señalamientos. En primer lugar destacar la condición pluriétnica de la región en que nace, crece y se educa el maestro Pozas. Amealco es una ciudad mestiza que funciona como centro rector de un conjunto de comunidades otomíes; es decir, es un centro político, comercial y religioso, un espacio de contraste donde se advierten las diferencias y las particularidades étnicas.

Aun cuando Pozas no parece haber hecho conciencia de estos contrastes étnicos en su infancia, sino mucho después, ya en su papel de maestro rural en otras comunidades queretanas, de hecho la cultura de las ciudades eje de las regiones interétnicas acusan una marcada influencia de su entorno social y cultural.

En este sentido resulta sugerente, y de importantes implicaciones epistemológicas, la reacción que muestran los estudiantes de la ENAH que van a Chiapas en los años cuarenta, entre los que se encuentra el propio Pozas, quien apunta:

Todo era novedoso para nosotros, pero más que para nosotros, la gente que no eran (sic) de origen mexicano, para Chapman, para Bárbara Dahlgren, para Calixta Guiteras todo era novedoso, desde la forma de hacer las tortillas hasta la forma de cultivar. Para nosotros era muy familiar y entonces no registrábamos las cosas así. Entonces era sólo el registro de lo que veíamos y lo que observábamos y luego para hacer nuestro diario (en L. Vásquez, 1990: 144).

Es decir, para un estudiante mexicano de antropología su relación con la población india no implica un contraste violento, tajante, no es el "otro" primitivo, el "nativo" de la antropología clásica, sino alguien con quien compartimos mucho de la cultura nacional. Es decir, lo que percibimos y lo que nos interesa es muy diferente de lo que registra un extranjero. Y no se trata de una cuestión teórica o racial, sino de algo mucho más soterrado, más profundo, en que se ajusta nuestra propia identidad cultural.

El movimiento magisterial de los años treinta era vasto y completo, pues no sólo nos remite a las luchas sindicales y a las movilizaciones políticas de alcance nacional, sino también a los diferentes espacios creativos que habrían de repercutir tanto en la cultura política de ese entonces como en otros aspectos de la cultura nacional, todavía vivos. En este espacio participan otros personajes que también incidirían en la conformación de la antropología mexicana, tal es el caso, por ejemplo, de Julio de la Fuente, que se incorpora al movimiento magisterial como dibujante y grabador que ilustra diversas publicaciones dirigidas a los maestros rurales; es decir, comparte los aientos nacionalistas y revolucionarios del magisterio. En él se forma políticamente y desde allí se incorpora a la antropología, a través de un enorme esfuerzo de autodidacta y luego en relación con el medio académico, por su vínculo amistoso con personalidades como B. Malinowski y R. Redfield.

De la Fuente entabla una fuerte amistad con Ricardo Pozas, ambos comparten muchas experiencias del movimiento educativo cardenista y, posteriormente, de la construcción de la antropología mexicana, así como de la organización de la política indigenista, sustentada en el esfuerzo de investigación y la capacidad organizativa de un grupo notable de antropólogos, entre los que se encuentran ellos dos.

Muy cercanos al movimiento educativo de los años treinta hay otros estudiosos, nutridos muchas veces sus afanes de investigación en las tareas de las misiones culturales, las que tenían entre sus actividades principales el levantar censos, hacer monografías, diseñar programas educativos de carácter técnico, además de instruir a los maestros de su zona y discutir las líneas de la política oficial. ¿Qué tanto influye esta experiencia en la definición de una etnografía propia que luego habría de legitimarse en las conceptualizaciones del funcionalismo y del culturalismo? Contrastar las obras de Alfonso Fabila, Carlos Basauri y Miguel Othón de Mendizábal, realizadas en los años treinta con aquellas otras más académicas y alineadas con la antropología de Estados Unidos e Inglaterra, puede darnos pistas interesantes sobre temas y problemas persistentes y centrales para la antropología mexicana.

III. Los primeros pasos en la antropología

En el año de 1938 Ricardo Pozas se inscribiría en el Departamento de Antropología de la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional: sus inquietudes eran más políticas que académicas, su intención se orientaba en el sentido de la transformación de la sociedad, dejando en un segundo plano aspiraciones de carácter académico (como lo declararía en la entrevista concedida a Luis Vázquez, en Durand, J. y L. Vázquez, 1990). Eran los primeros pasos en un camino que no rompía con su experiencia magisterial y de activista, pues la carrera de antropología surgiría en un medio profundamente vinculado con el proyecto cardenista: y coincidentemente eran también los inicios de la antropología profesional en una escuela que se fundaba con más maestros que alumnos. De hecho, Pozas, junto con Alberto Ruz, Arturo Monzón, Johanna Faulhaber, Eusebio Dávalos y Concepción Uribe constituyen la primera generación inscrita.

En efecto, el Departamento de Antropología conciliaría los esfuerzos de personalidades de diferentes instituciones y con concepciones académicas también diversas que reconocían la necesidad de fundar una escuela para la formación de antropólogos profesionales. El argumento de mayor peso era de carácter pragmático, es decir, no dominaba un fin académico que planteara fundar un centro de investigaciones o un espacio para el florecimiento de una tradición académica particular: lo que el país necesitaba en esos momentos, y con urgencia, eran técnicos con la preparación suficiente para realizar investigaciones sociales, en estrecha relación con los problemas campesinos y con las poblaciones beneficia-

rias. Se requería la información básica para poder echar a andar los programas de desarrollo promovidos por el gobierno federal.

En el surgimiento de la carrera de antropología tendría un papel determinante la política indigenista del gobierno de Cárdenas, desarrollada a través del Departamento de Asuntos Indígenas, organismo gubernamental fundado en 1936 en un esquema que seguía los lineamientos sugeridos por Moisés Sáenz. Este departamento tenía una función básicamente de asesoría al presidente, por ello sería creado como una oficina descentralizada, es decir, no adscrita a ninguna secretaría de estado; realizaba investigaciones que permitieran la acción gubernamental y para ello requería de un considerable grupo de especialistas.

Uno de los más diligentes participantes en el diseño y aplicación de los proyectos de investigación era Miguel Othón de Mendizábal, uno de los mejores etnólogos de esos años y participante profundamente involucrado en los programas indigenistas. Mendizábal se había formado como etnólogo en los cursos que se impartían en el Museo Nacional desde principios de siglo, los mismos en los que se iniciara como arqueólogo Manuel Gamio; posteriormente se incorpora al cuerpo de profesores e investigadores y realiza diversas investigaciones, algunas de las cuales constituyen estudios clásicos de la tradición etnológica mexicana, como el ensayo dedicado a la influencia de las salinas en el control político establecido por los señoríos dominantes en la época prehispánica. Pero luego Mendizábal se sentiría atraído por los problemas sociales y lo encontraremos en la Estación Experimental que organizara Sáenz en la Cañada de los Once Pueblos, en Michoacán, en 1932. En el período cardenista Mendizábal desplegaría una creativa actividad que le llevaría a lograr aportes verdaderamente sustanciales para el futuro de la antropología (véase, para mayores datos sobre Mendizábal y su época, a A. Medina, 1976).

Tal vez el más importante logro haya sido la organización del Departamento de Antropología, en la cual también participarían Alfonso Caso y Daniel F. Rubín de la Borbolla. Numerosos rasgos de esta primera escuela manifestarían la fuerte influencia de Mendizábal, fundamentalmente el perfil del profesionista que se quería formar. Veamos algunos datos.

Frente a la orientación elitista y francamente conservadora que tenía por esos años la Universidad Nacional se hacía evidente la creación de otras instituciones académicas accesibles a la gente de escasos recursos, es decir, a los hijos de obreros y campesinos. Esto es lo que percibirían Mendizábal y don Jesús Silva Herzog, quienes en el ambiente radical y popular que marca el ascenso del cardenismo, se lanzarían a organizar

una universidad para obreros y campesinos, lo cual consiguen; así, la Universidad Obrera y Campesina Gabino Barreda abriría sus puertas con Miguel Othón de Mendizábal como su primer rector, quien en el discurso inaugural declararía:

El instituto proletario que nace hoy no pretende entablar una imposible competencia con las facultades universitarias y con las escuelas técnicas superiores[...] brinda sus aulas, absolutamente sin condiciones, a los obreros y campesinos, cualquiera que sea su filiación sindical o política, garantizándoles que su acción será normada estrictamente por su lema: *La ciencia y el arte al servicio de la colectividad* (M. O. Mendizábal, 1946, IV: 346).

Como parte de esta universidad se crearía una Escuela de Bacteriología y un Departamento de Antropología; posteriormente, esta universidad pasaría a depender de la Confederación de Trabajadores de México, la CTM, y las escuelas mencionadas se incorporarían al naciente Instituto Politécnico Nacional (R. Coronado y H. Villalobos, 1993).

El Departamento de Antropología, la Escuela de Ciencias Biológicas, la Escuela de Economía y la Escuela de Medicina Rural fueron organizadas de acuerdo con el proyecto más amplio del cardenismo para la educación superior, es decir, una serie de instituciones educativas que formara a los especialistas y a los técnicos en cuyas manos estaría el futuro desarrollo nacional por las sendas de la industrialización y en las condiciones de fortalecimiento de la soberanía nacional. Se partía del principio de que tales profesionales procederían de las filas de los obreros y los campesinos y de que la propia institución dotaría de todo tipo de apoyos a los estudiantes, tales como becas, alojamiento y todo aquello que requiriera la educación especializada.

Este proyecto cristalizaría en el Instituto Politécnico Nacional; en las escuelas mencionadas participaría activamente Mendizábal, de tal suerte que la concepción del tipo de médico que se formaría en sus aulas nos dice mucho de las características esperadas de los antropólogos. Es decir, se necesitaba un profesional que estuviera en el campo, en contacto directo con las poblaciones, y que realizara las investigaciones necesarias para llevar la ayuda gubernamental, pero el énfasis se otorgaba fundamentalmente a la solución de los problemas más urgentes y para ello era decisiva una adecuada formación técnica. Este profesional se definiría en términos semejantes a aquellos que se reconocían en el maestro rural de esos años, es decir, un organizador y un dirigente que actuara como vínculo entre los pueblos y las instituciones gubernamentales; es decir, constituía una pieza clave en el proyecto político cardenista.

Como parte del Instituto Politécnico Nacional, el Departamento de Antropología se instalaría en los edificios de la exhacienda de Santo Tomás, a donde acudirían los primeros estudiantes inscritos. Sin embargo, pronto sería evidente la necesidad de establecer convenios con aquellas instituciones que actuaban en el naciente y creciente campo de la antropología. Por una parte encontramos al venerable Museo Nacional, en cuyos salones se impartían clases de antropología y de historia; por la otra estaba la Universidad Nacional, que también impartía clases de historia.

De hecho había un convenio, desde los años veinte, entre la Universidad y el Museo para que los alumnos se inscribieran en la Universidad y tomaran los cursos correspondientes en el Museo. Pero además, por esos años, se organizaría el Instituto Nacional de Antropología e Historia, fundado en 1939, cuyo primer director sería nada menos que el doctor Alfonso Caso, también partícipe en el Departamento de Antropología. Como parte de los convenios que se establecían, el Departamento se trasladaría a la sede del Museo Nacional, en el número 13 de las calles de la Moneda, a un costado del Palacio Nacional. Para 1942 se incorporaría definitivamente al INAH y variaría su orientación en el sentido de la Ley del Patrimonio Histórico.

Cuando el departamento de Antropología abrió sus puertas ofrecía dos carreras: la de etnología y la de antropología física; en la primera, la figura principal era Miguel Othón de Mendizábal y, en la segunda, Daniel F. Rubín de la Borbolla, formado como médico y quien sería prácticamente el primer director. Otro destacado etnólogo era Wigberto Jiménez Moreno, quien recuerda:

Entre los miembros de este primer equipo docente se encuentran personas que, como yo, dimos a este plantel una orientación que, mejor que "historicista", llamaría "historizante". Citaré al doctor Alfonso Caso, a don Pablo Martínez del Río, a Miguel Othón de Mendizábal, a Paul Kirchhoff. Aunque en el primer equipo predominó esta corriente "historizante", en realidad desde 1942 —con la presencia de Sol Tax— la influencia funcionalista o chicaguense se hizo notoria (W. Jiménez Moreno, 1982: 12).

Un papel de gran importancia en el establecimiento de un alto nivel académico sería la incorporación de destacados investigadores procedentes de la República Española, los trasterrados, quienes asumirían el proyecto de la antropología mexicana y contribuirían a su original configuración, como Juan Comas, Pedro Armillas, Pedro Bosch-Gimpera, entre otros. Hay también otras dos personalidades que impondrán una profunda huella que se dejará sentir hasta nuestros días, se trata de Paul

Kirchhoff, etnólogo alemán, y de Mauricio Swadesh, lingüista norteamericano, ambos procedentes de corrientes políticas radicales, y poseedores de un muy alto nivel académico en sus respectivos campos.

Con Kirchhoff se impulsa el estudio de la teoría marxista: esta concepción domina planteamientos como el relativo al parentesco y que expresarían en sus investigaciones Arturo Monzón y Ricardo Pozas. Kirchhoff organizaría un círculo de estudio con los estudiantes; al respecto apuntó Pozas:

[...] fue en ese círculo donde aprendí que la solución a los problemas del indio sólo puede alcanzarse en el marco de la lucha de clases; porque es en las clases sociales donde se presentan los cambios sociales[...] De este círculo fue de donde tomé propiamente mi orientación para hacer investigaciones y práctica antropológica (R. Pozas, 1982: 163).

El Departamento de Antropología también establecería convenios con varias instituciones norteamericanas, con lo que se tendría la presencia de notables antropólogos y, sobre todo, la realización de investigaciones en las que intervendrían estudiantes mexicanos. De ellas nos referiremos aquí, por ser de relevancia para nuestro relato, a la Universidad de Chicago y a la Institución Carnegie de Washington. De la primera llegaría un antropólogo joven y muy entusiasta, discípulo de Alfred R. Radcliffe-Brown, Sol Tax, quien también era colaborador y discípulo de Robert Redfield, otro antropólogo que incidiría profundamente en la antropología mexicana de muy diversas maneras.

Sol Tax representa la línea de trabajo identificada con la antropología social, a la manera funcionalista, y se propondría realizar, bajo la dirección de Redfield, un programa de investigaciones en el estado de Chiapas, para lo cual se hace acompañar, en calidad de ayudantes de investigación, de los estudiantes de la ENAH Fernando Cámara, Calixta Guiteras y Ricardo Pozas. Sin embargo, quien se instalaría permanentemente y estaría en contacto con los estudiantes durante el trabajo de campo sería don Alfonso Villa Rojas, antropólogo yucateco formado en la Universidad de Chicago y colaborador de Redfield desde los días en que se realiza la novedosa investigación entre los mayas de Yucatán, por la que se mostraría la capacidad explicativa de la teoría del continuum folk-urbano; es decir, una propuesta para explicar el proceso de cambio de la pequeña comunidad al centro urbano, como sus tipos polares.

Villa Rojas había trabajado en estrecha colaboración con Redfield en el pueblo de Chan Kom, cuya monografía es publicada en 1934, apareciendo Villa Rojas como coautor. En esta misma década Villa realizaría su famosa investigación en Tusik, un poblado de mayas rebeldes del actual

estado de Quintana Roo y cuyo resultado sería publicado en 1945; su traducción al castellano la haría el Instituto Nacional Indigenista (INI) hasta 1978, con el título de *Los elegidos de Dios*. Esta es una monografía etnográfica de extraordinaria calidad, un clásico que muestra las virtudes de observación y registro de Villa Rojas, así como una capacidad original para la investigación histórica, conjugadas creativamente. Para los días en que se organizaba la investigación en Chiapas con los alumnos de la ENAH, Villa había ya publicado unas notas que consignan las observaciones realizadas en un largo recorrido que abarcaría una amplia extensión de dicho estado.

El proyecto en el que se enrolaría Pozas, junto con otros estudiantes, estaría auspiciado por el Gobierno del Estado de Chiapas, la ENAH y la Universidad de Chicago. La organización del trabajo en el campo estaría a cargo de Alfonso Villa Rojas, quien asignaría no sólo las comunidades respectivas, sino también los temas que se trabajarían por cada uno de los integrantes del grupo: la organización social estaría a cargo de Calixta Guiteras, la organización político-religiosa sería el tópico asignado a Fernando Cámara y la organización económica correspondería a Ricardo Pozas. Los pueblos en que se instalarían serían Cancuc y Tenejapa, tzeltales, respectivamente, y Chamula, tzotzil, para Pozas. El propio Villa Rojas se instalaría en el paraje de Yochib, del pueblo tzeltal de Oxchuc; dicho paraje se sitúa cerca de una gran cueva, donde se sumerge el río Yaxanal, y donde coinciden los límites de Oxchuc, Cancuc y Tenejapa.

La primera fase de las investigaciones se hizo en diciembre de 1943 a junio de 1944. Las notas de campo de los tres estudiantes, así como las de Villa Rojas, fueron publicadas en microfilm en el mismo año de 1944. Los resultados fueron diversos y muy importantes, pues es con ellos que se comienza a configurar, con una riqueza de datos y con un cuidadoso manejo de una extensa información, una nueva conceptualización de la población indígena y se sientan las bases tanto para el futuro desarrollo de la discusión teórica como para la acción indigenista del gobierno mexicano.

IV. El primer ciclo chiapaneco

Ricardo Pozas realizaría su primera temporada de trabajo de campo en Chiapas, de diciembre de 1943 a junio de 1944, en el pueblo tzotzil de San Juan Chamula; una experiencia vivida con intensidad, como se desprende del texto inicial de sus notas de campo, que se compone de 500 cuartillas mecanoscritas, publicadas en forma de microfilm en 1944. Es importante consignar que este material no es el diario de campo, sino las

notas agrupadas temáticamente, anticipando así la monografía. Es decir, no tenemos un recuento cronológico en que se nos narre desde las primeras impresiones y el establecimiento gradual de nexos personales con miembros de la comunidad, hasta reflexiones sobre el sentido de la investigación, sus objetivos, sus primeras hipótesis, sus hallazgos y dificultades.

Este parece ser un estilo de trabajo impuesto por Alfonso Villa Rojas y Sol Tax, pues los materiales de campo publicados recientemente por el Instituto Chiapaneco de Cultura, tanto los del propio Villa Rojas como los de Calixta Guiteras, muestran la misma presentación, es decir, fichas ordenadas temáticamente. Esto significa que las reacciones estrictamente personales se encuentran dispersas o bien habrán de recuperarse por una lectura sesgada o entre líneas.

Desde el punto de vista del desarrollo de la antropología mexicana, con esta primera generación de alumnos, insertos ya en un programa que se orientaría a su profesionalización y a una formación dirigida por especialistas, con una intención explícita de preparar investigadores científicos, se iniciaría una nueva etapa, tanto en términos escolares, académicos, como del empleo explícito de los nuevos marcos teóricos.

Para estos momentos, la década de los años cuarenta, podemos reconocer ya la existencia de dos tendencias generales dentro de la antropología mexicana: una línea de reflexión que podemos denominar etnológica, centrada en las investigaciones del México Antiguo y en cuya estrategia se conjugan los campos de la lingüística histórica, la etnohistoria, la arqueología y la antropología física orientada hacia la osteología. Esta es la tradición que habría de desembocar en la mesoamericanística que comienza a organizarse precisamente en la década mencionada; son actores centrales en su enriquecimiento y definición temática Miguel Othón de Mendizábal, Wigberto Jiménez Moreno y Paul Kirchhoff, autores que en diferentes momentos realizarían extraordinarias síntesis para replantear los temas manejados y señalar nuevas vetas para la investigación etnológica.

La otra tradición es la de la antropología social, fundada por Manuel Gamio, y cuya característica fundamental es el desarrollo de investigaciones para la solución de los problemas que presenta la población mexicana, particularmente los pueblos indios; tendencia que acentúa su trascendencia en el ambiente caldeado y radical del cardenismo, y que inspiraría tanto la acción del Departamento de Asuntos Indígenas como la creación del original Departamento de Antropología; es esta preocupación la que subyace a la fundación del Instituto Politécnico Nacional y la que se expresaría, en el campo específico de la antropología mexicana,

en la política indigenista, tanto en lo que se refiere a los programas de desarrollo como al respaldo en términos de legitimación. En este proceso tienen un papel de gran repercusión las concepciones funcionalistas impulsadas por Alfonso Villa Rojas y por Julio de la Fuente, figuras de gran influencia entre los estudiantes que se aprestaban a salir para el trabajo de campo.

A su vez, ambos autores, junto con Sol Tax, expresarían las concepciones teóricas de Radcliffe-Brown, Malinowski y Redfield, con quienes de una u otra forma tenían relaciones personales y habían recibido enseñanzas y críticas constructivas. Así, Sol Tax era discípulo tanto de Redfield como de Radcliffe-Brown, de hecho su tesis doctoral, basada en una investigación realizada entre los indios Fox de los Estados Unidos, centrada en las relaciones de parentesco y con un marco teórico funcionalista, había sido dirigida por Radcliffe-Brown. Por su parte, Alfonso Villa Rojas tenía una cercana amistad con los tres teóricos citados, pero sobre todo había trabajado junto con Redfield en Yucatán y continuaba su estrecha colaboración. Por su parte, Julio de la Fuente realizaría junto con Malinowski, en 1940 (B. Malinowski y J. de la Fuente, 1957, 1985), una investigación sobre los mercados oaxaqueños; la monografía, ahora clásica, que realizaría en un pueblo zapoteco de la sierra, *Yalalag*, se orientaría con la teoría del continuum folk-urbano de Redfield. El propio de la Fuente sería el traductor al castellano de la famosa investigación realizada en la península yucateca, *The Folk Culture of Yucatan*, que habría de publicar el Fondo de Cultura Económica bajo el título de *Yucatán: una cultura en transición*.

Desde el punto de vista de la antropología norteamericana, las investigaciones en Chiapas se inscribirían en un extenso proyecto que tenía como punto de partida los trabajos realizados por el arqueólogo Sylvanus Morley en Chichén Itzá, en Yucatán. La Carnegie Institution de Washington había promovido uno de los más amplios y prolongados proyectos de arqueología bajo la dirección de Morley, el que se iniciaría en 1924 y cuyas implicaciones trascenderían con mucho el plano estrictamente científico, como lo ha apuntado muy sugerentemente Paul Sullivan en una espléndida investigación que muestra los nexos complejos entre el proyecto de Morley y la política del Departamento de Estado hacia los mayas rebeldes que luchaban contra el gobierno mexicano y buscaban alianzas con funcionarios ingleses y norteamericanos (P. Sullivan, 1991). En cierto sentido, los proyectos de la Carnegie tienen que situarse en una perspectiva amplia, en la de la lucha por la hegemonía en el Caribe que desarrollaban Inglaterra y Estados Unidos, procesos que

habrían de marcar profundamente la historia de los países de la región, como lo dejaría ver el conflicto nicaraguense en su costa atlántica.

La Carnegie auspiciaría el proyecto de investigación de Robert Redfield en Yucatán y en él tiene un papel central Alfonso Villa Rojas, quien se vincularía al programa de investigaciones a través de su amistad con Morley. Ambos se conocerían cuando, siendo Villa Rojas maestro rural en Chan Kom, visitaba el campamento de la vieja hacienda de Chichén Itzá donde residía el grupo de arqueólogos. Cuando Redfield llegó a Yucatán encontraría en Villa Rojas a un joven e inteligente maestro rural que pronto habría de convertirse en su cercano colaborador. Villa Rojas adquiriría su formación profesional como antropólogo en los Estados Unidos, principalmente en la Universidad de Chicago, en donde estaba Redfield y en donde encuentra a otros notables personajes con los que traba amistad.

Como parte del programa de investigaciones de la Institución Carnegie, de la cual era investigador, Villa Rojas realiza un extenso recorrido de exploración en Chiapas, con lo que define los objetivos y los temas de investigación que habrían de cristalizar en los trabajos de los años cuarenta, cuando se incorporarían al proyecto los jóvenes estudiantes de la ENAH (A. Villa Rojas, 1939).

Villa Rojas reconocería que con este primer recorrido inicaba una nueva etapa en las investigaciones etnográficas entre los indios chiapanecos. Los trabajos anteriores de Frans Blom, Oliver LaFarge, Jacques Soustelle, Carlos Basauri y Roberto de la Cerda Silva tienen un carácter exploratorio, afirmarí­a Villa Rojas, en cambio, los estudios etnográficos intensivos habrían de iniciarse con su programa:

Estos estudios formaban parte de un plan más amplio de carácter sociológico que, dirigido por el Dr. Robert Redfield y auspiciado por la Institución Carnegie de Washington, se había venido desarrollando a través del área Maya a partir de 1930. Como medida preliminar hicimos un recorrido de 500 kilómetros, aproximadamente, visitando todas las comunidades de habla Tzeltal (A. Villa Rojas, 1946: 42).

La caracterización de los pueblos indios de Chiapas se haría desde el punto de vista de la teoría del cambio de Redfield, encontrándose una situación que fluctuaba entre la de los lacandones, "organizados en clanes totémicos y usando todavía el arco y la flecha", y los mames y chiapanecas, "ya casi incorporados a la cultura urbana" (*Op. cit.*).

Comparando la situación entre los pueblos indios de Chiapas y los de Guatemala, y a partir de la caracterización que hiciera Sol Tax en su célebre ensayo sobre los municipios meso-occidentales de Guatemala,

publicado en 1937, Villa encontraría que los pueblos chiapanecos eran más primitivos o, en los términos del planteamiento de Redfield, en una etapa menos avanzada del proceso de urbanización.

En las investigaciones que Ricardo Pozas realizaría en Chamula podemos reconocer, con propósitos estrictamente analíticos y a partir del material escrito, cuatro momentos. El primero corresponde al trabajo de campo propiamente dicho y a la reunión de una voluminosa información organizada en forma de fichas. Esta es la base de posteriores elaboraciones. De ella se nutrirían los trabajos posteriores. El segundo momento lo manifiesta la biografía de Juan Pérez Jolote, que habría de publicarse en 1948, en la editorial a cargo de los estudiantes de la ENAH; el tercero corresponde a la elaboración de la tesis profesional, en la que se despliega un considerable esfuerzo teórico. Finalmente, el cuarto lo representaría la monografía que publica el Instituto Nacional Indigenista, en su serie Memorias, en 1959, y que luego habría de reeditarse en la serie Clásicos de la Antropología.

Las notas de campo de 1944, aun cuando se conservan en forma microfilmada, son un material de difícil acceso, su consulta puede ser útil si se quieren recuperar algunos datos relativos a la experiencia personal de Pozas o cualquier otra información relacionada con el proyecto de investigación; en cuanto a los datos etnográficos, una primera impresión y una comparación superficial parecen indicar que la mayor parte de la información ha sido recuperada en la monografía. Esta monografía se compone de tres partes, de las que la primera, correspondiente a la organización social, se presentaría como tesis profesional en 1957, en la ENAH, como lo indica Felipe Montemayor (1971).

La segunda parte, dedicada a la estructura económica, tiene una extensa y bien organizada información, y se abordan cuestiones que tienen que ver más con la temática que ocuparía la atención de Pozas más adelante, como la de las clases sociales entre la población india. La parte más débil, en cuanto a la elaboración teórica y la definición de temas o señalamiento de problemas, es la tercera, "La organización político-religiosa", particularmente en lo que se refiere a lo religioso aunque, como en las otras secciones, se presenta una abundante información que resulta muy útil para propósitos comparativos.

Así, el primer resultado de la investigación de campo en Chamula sería la biografía de Juan Pérez Jolote, un extraordinario documento que originalmente se publicaría en la editorial estudiantil, de muy restringida circulación, y posteriormente la editaría, en su serie Lecturas Mexicanas, el Fondo de Cultura Económica, versión que pronto sería conocida ampliamente e impactaría a la literatura mexicana. La origina-

lidad de su presentación y el dramatismo del relato, muy alejado de los estereotipos manejados en la literatura indigenista de la época, sacudirían el ambiente intelectual mexicano, por cierto enzarzado en esos días en la definición del mexicano y de lo mexicano. Ante las elaboradas lucubraciones de filósofos, psicólogos e historiadores, la narración de Pozas resulta brutal por su realismo y por aludir, sutil e indirectamente, a la enajenación de estos intelectuales de altos vuelos y enrarecida imaginación, perdidos en los laberintos de la metafísica.

No deja de resultar sugerente la oscura relación que se da entre la literatura y la antropología en la política editorial del Fondo de Cultura Económica; pues no sólo es el caso del libro de Pozas, escrito con una finalidad científica en primer lugar, al que se cataloga entre las obras de literatura; lo mismo ocurriría con el célebre libro de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez*, que dicha editorial publicara inicialmente entre sus obras de antropología y, posteriormente y a consecuencia del escándalo suscitado en los medios políticos nacionales, sería reclasificado como obra literaria. Ambos libros alcanzarían un sonado triunfo internacional; el libro de Pozas sería traducido a varios idiomas a partir de esta versión. En cambio, el de Lewis también lograría un gran prestigio, aunque sus traducciones se harían a partir de su versión inglesa.

Un tercer caso de relación estrecha entre antropología y literatura lo muestra la obra de Francisco Rojas González, si bien su bien ganada fama literaria la debe a la publicación de sus novelas y de, sobre todo, sus cuentos, desarrollados en el ambiente de los pueblos indios mexicanos. Una muy leída antología de estos cuentos sería publicada por el Fondo de Cultura Económica, con la cual se iniciaba su Colección Popular. *El Diosero* y *El llano en llamas*, de Juan Rulfo, alcanzarían amplia difusión y grandes tirajes; dos visiones incisivas, profundas y densas del México Profundo, de las antiguas raíces campesinas.

Rojas González fue un antropólogo de la generación de los años treinta, colaborador en las investigaciones que desde el Instituto de Investigaciones Sociales, en la UNAM, realizaba don Lucio Mendieta y Núñez, colaborador de Manuel Gamio en el Valle de Teotihuacán. La obra científica de Rojas está todavía por ponderarse, y de hecho es opacada por su prestigio literario. La temática de sus narraciones se sitúa en diferentes regiones indias del país, lo que deja ver su experiencia profesional, aunque no hay, como en el caso de Pozas, una intención profundamente etnográfica, es decir, una denuncia de situaciones concretas por la revelación de las condiciones extremas de explotación y discriminación a que están sometidas las comunidades indias, aunque sí es esta situación el escenario de sus narraciones.

Para la elaboración de su historia de vida, Pozas se apoya sustancialmente tanto en el material etnográfico de su monografía, como en la intención de transmitir una imagen coherente de la cultura de la comunidad, lo que hace refiriéndose a tópicos en los que se muestra con bastante expresividad aspectos de la cultura local que sintetiza sus particularidades históricas, tales como el sentido de comunalidad, las grandes fiestas religiosas —entre las que tiene un primer lugar el carnaval— y diferentes facetas de la vida familiar.

Cuando preparaba el manuscrito advertiría que le faltaban algunos datos y emprende un viaje más a Chiapas, esta vez acompañado del artista Alberto Beltrán, extraordinario dibujante y grabador que ilustraría su relato. El propio Alberto Beltrán ha narrado que en dicho viaje Pozas no tenía todavía elaborado el final de su texto y que, al leer el texto a Juan Pérez Jolote para corroborar los datos consignados, es el propio personaje quien se lo indicaría.

No volvería Pozas a incursionar en la literatura y no dejaría de ser paradójico el que muchos años después declarara:

Mis dificultades para escribir no han sido aún superadas y verdaderamente sufro cuando tengo que hacerlo. Pero este problema y esta dificultad se convirtieron para mí en ventaja en cuanto a hacer ciencia porque nunca he podido escribir algo que sea producto de mi imaginación. Todo lo que he escrito ha sido resultado de la observación directa y lo que tal vez sea más importante: lo que he escrito ha sido el ajuste de la teoría a la realidad social, es decir, la reducción de los planteamientos teóricos a los planteamientos sociales, en mi caso referidos a los grupos indígenas (R. Pozas, 1982: 163).

La monografía *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, fue publicada en 1959 por el Instituto Nacional Indigenista en su serie Memorias, correspondiéndole el volumen octavo. Esta es la obra mayor de la etnografía hecha a partir del trabajo de campo realizado tres lustros antes; es decir, aquí se reúnen sus más importantes aportes.

La distancia entre uno y otro acontecimiento ha permitido a Pozas realizar una mayor elaboración teórica de diferentes cuestiones, así como también le daría acceso a una considerable información estadística a través de su condición de funcionario indigenista, pues ocuparía la dirección del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en 1953, además de haber sido un estrecho colaborador en las investigaciones y discusiones realizadas para definir la estructura y organización de los centros coordinadores, instituciones fundamentales en la acción indigenista. Es decir, la monografía reúne una espléndida información que conjuga los materiales de la primera temporada de campo y aquellos otros disponibles en

los trabajos realizados tanto para organizar el centro coordinador, como aquellos otros creados en el proceso de aplicación y ponderación de los diversos programas desarrollados.

Me parece, sin embargo, que hasta ahora no se ha señalado el aporte teórico contenido en este primer ciclo chiapaneco de Ricardo Pozas; así, en lo que sigue, intentaré precisar diversas cuestiones que se distinguen por la originalidad del tratamiento, las que evidentemente podemos hacer ahora desde la posición aventajada que nos permite la perspectiva temporal así como las propias contribuciones posteriores del propio autor. Es decir, la lectura de la monografía la podemos hacer ahora considerando ya las líneas temáticas seguidas posteriormente, así como por sus definiciones teóricas y políticas reafirmadas a lo largo de su práctica científica y profesional.

El aporte más sustancioso de la etnografía de Chamula reside en su descripción y análisis de la estructura político-religiosa, el que ha sido soslayado por quienes se han ocupado de esta cuestión en años recientes. Por una parte Pozas nos remite a su sólido apoyo en la organización social, particularmente en lo que se refiere a la relación entre los barrios, las relaciones de parentesco y la propiedad de la tierra. En primer lugar, reconoce la importancia de los parajes, unidades residenciales, para luego establecer que la pertenencia a un barrio determinado es una cuestión relacionada con la herencia patrilineal y no con la residencia; procede luego a reconocer, en la base de la estructura político-religiosa, el papel fundamental de la filiación con alguno de los tres barrios.

Todo esto se sintetizaría en el señalamiento de tres instancias de gobierno: a) el Ayuntamiento Regional, que se define por una estructura de origen colonial y en cuya composición tiene una importancia básica la organización en barrios; b) el Ayuntamiento Constitucional, institución impulsada por el gobierno federal y, posteriormente, por la política indigenista integracionista, con el fin de desplazar a las formas de gobierno tradicionales; y c) el gobierno de los principales o ancianos, que reside en los parajes pero cuya eficacia subyace a toda la estructura de poder. Esta proposición es recuperada por Aguirre Beltrán en su libro *Formas de Gobierno Indígena*, publicado originalmente en 1953, otorgándole la importancia que merece y situándolo en el centro de sus reflexiones, aunque en una línea política que atenta precisamente contra las normas de los sistemas indios de poder.

En la segunda parte de su monografía, Pozas hace diversas indicaciones notables acerca de las características de este sistema político, aparentemente lejano a nuestra realidad nacional contemporánea, que conducirían a una reflexión sobre las particularidades de la democracia

"a la mexicana". En efecto, al referirse a la unidad política básica, constituida por una persona, el llamado carguero, y sus compañeros, indica que tal célula

ha trascendido hasta nuestra actual organización; esta célula política integrada por un hombre al frente de un grupo se encuentra en la base de la organización de nuestras instituciones políticas: cada funcionario público cuenta con un conjunto de leales e incondicionales 'colaboradores' que lo adulan y le sirven en todo y que le dan fuerza y prestigio. No son los principios los que agrupan a los ciudadanos para actuar políticamente; todavía hoy, sigue siendo el hombre, el caudillo, el cacique[...](R. Pozas, 1959: 135).

Otro aporte del trabajo de *Chamula* es el que remite al principio de igualdad en las relaciones sociales y que tiene como referencia las relaciones de parentesco. El punto de partida del análisis es la moda que introdujo el funcionalismo en torno a la existencia de clanes y linajes entre los "pueblos primitivos" o "tribus", como rasgo fundamental. Con esta idea Villa Rojas y Calixta Guiteras encuentran formas de organización a las que reconocen como linajes y clanes. Los planteamientos son realmente interesantes puesto que los sistemas descritos por uno y otro autor difieren y ello sugeriría diversos problemas, no del todo resueltos por las interpretaciones dadas en ese entonces, por cierto.

Así, mientras que en Oxchuc, pueblo tzeltal, Villa Rojas define a los linajes en relación con los grupos familiares patrilineales, reconocibles por la transmisión y exogamia de los apellidos indios, y la de clanes en la vigencia de los apellidos castellanos, que se combinan con los indios; el sistema comunitario se estructura en dos mitades llamadas "calpules", término de origen náhuatl y que inmediatamente sugiere la relación con el calpulli de los mexica.

En Cancuc, comunidad también tzeltal, Guiteras advierte la importancia de los apellidos indios, con una referencia territorial específica, incluso su descripción muestra un sistema terminológico extremadamente patrilineal; sin embargo, no parece tener relevancia el uso de los apellidos españoles, remitiéndose la identidad clánica a uno de los cinco barrios o "culibales". Todavía posteriormente la propia Calixta Guiteras daría a conocer la terminología de parentesco y la organización en calpules de los indios tzotziles de San Pablo Chalchihuitán (C. Guiteras, 1944, 1950, 1992).

Cuando Pozas examina sus datos sobre parentesco, en el marco de la discusión sobre clanes y linajes, encuentra una situación diferente a la de los pueblos descritos por Villa Rojas y Calixta Guiteras. Advierte la exogamia a partir de los apellidos indios, pero no organización alguna ni

territorialidad exclusiva; los barrios mismos, que constituyen el eje de la organización político-religiosa comunal, no tienen una delimitación territorial y la filiación a ellos es algo que se transmite patrilinealmente. La explicación que daría Pozas a esta situación de las relaciones de parentesco sería la de atribuir un proceso de desintegración a los clanes. El modelo en el cual situaría la estructura original sería el del calpulli, según el análisis de Arturo Monzón, en su trabajo clásico realizado bajo la orientación teórica de Paul Kirchhoff (A. Monzón, 1949).

Señalemos que este procedimiento de emplear las características de las sociedades mesoamericanas, al momento del contacto, como referencia para reconocer el proceso de cambio y las transformaciones que viven los pueblos, es aplicado en varias instancias; en la economía es la comunidad autárquica y su red de relaciones de parentesco; en la organización política es el cambio del gobierno de principales al ayuntamiento constitucional; en el campo de la religión es el movimiento desde el antiguo "paganismo" a un sistema que se reconoce sincrético. Con esto se disuelve o reduce la importancia de caracterizar la especificidad étnica de los pueblos indios en términos de su cultura actual, para privilegiar el proceso de cambio hacia una supuesta urbanización o modernización.

Frente a las contribuciones de Villa Rojas y de Guiteras Holmes, el trabajo de Pozas destaca tanto por la abundancia de datos, de ejemplos concretos, como por la consideración que otorga a las formas de propiedad de la tierra y las características de su transmisión por herencia. Con ello asume que, de aceptarse las definiciones vigentes de lo que es el clan, ello no corresponde a lo que encuentra en sus datos sobre Chamula. En este proceso de análisis descubriría que si bien la supuesta organización igualitaria desaparece en el ámbito de las relaciones de parentesco y de propiedad de la tierra, ella se conserva vitalmente en el nivel comunitario, rasgo al que le otorga la importancia de ser un principio organizativo distintivo en la vida del pueblo chamula.

Con esto se perfila la importancia de la comunidad como una totalidad social que tiene un papel fundamental en la continuidad y en la resistencia de los pueblos indios. Este hallazgo llevaría a Pozas a destacar la teoría y la metodología para el estudio de las comunidades y para el diseño de programas de desarrollo. El antecedente a esta caracterización es la investigación de Sol Tax en los municipios del occidente de Guatemala, donde se mostraría la poderosa presencia de las comunidades como entidades sociales, culturales y políticas, lo que se subraya con rasgos tales como una indumentaria particular a cada una, un santo patrón exclusivo y una variante dialectal propia. Serían estas características las que más tarde Eric Wolf elaboraría para su conceptualización acerca de la comu-

nidad corporativa cerrada. Sin embargo, el punto de partida son los trabajos y la teoría de Redfield acerca de la pequeña comunidad.

Alfonso Villa Rojas había ya apuntado la semejanza entre los pueblos indios de Chiapas y los de Guatemala en su recorrido de 1938. Los datos reunidos por los miembros del proyecto Universidad de Chicago-ENAH lo confirmarían, además de que profundizarían las investigaciones y aportarían una muy rica información con base en la cual se plantearían, posteriormente, diferentes cuestiones teóricas que habrían de configurar las discusiones de los mesoamericanistas. Lo cierto es que Pozas apuntaría a una característica que en la discusión actual sobre la identidad étnica de los pueblos indios tiene una gran importancia, la de la comunalidad, o ideología comunitaria, rasgo que permea la vida cotidiana y las formas de representación política. No es ya una sobrevivencia de una antigua organización social, sino un principio organizativo arraigado en la cosmovisión.

Hay otros planteamientos incipientes en la monografía de Chamula que serían elaborados posteriormente, pero que ya desde aquí aluden a su trascendencia teórica y que mostrarían su riqueza analítica y su trascendencia histórica: indiquemos uno de tal envergadura.

El surgimiento de las clases sociales y su caracterización entre la población campesina sería uno de los grandes tópicos de discusión teórica y política a lo largo de los años setenta, y en ella participaría Pozas con una propuesta general desde la perspectiva de los pueblos indios; pero la preocupación no es nueva, pues está ya bosquejada en la referencia que muestra la contradicción entre la forma de propiedad y herencia de la tierra, individual y familiar, y las dificultades para comerciar con ella. En esta misma línea de pensamiento encuentra una situación contradictoria, que no acaba de resolverse, en las consecuencias del trabajo asalariado en las fincas cafetaleras y el surgimiento de una conciencia de clase.

Pozas analiza las vicisitudes y frustraciones que se muestran en el proceso de organización de un sindicato de trabajadores indios que defiende los intereses de sus agremiados y su posterior manipulación sin que los propios indios asumieran su defensa y mantenimiento. Concluiría que lo existente entre los jornaleros indios es una conciencia de ser explotados, pero no de clase. Incluso reconocería la oposición que se da entre una conciencia nacional, por la que pugnan las políticas estatales, y una conciencia de clase que se contrarresta con la identidad india. Es decir, aquí se apunta ya a la importante cuestión teórica de las relaciones entre la etnia y la clase social, ampliamente discutida a partir de los años setenta en un escenario coloreado por la emergencia de movimientos

indios en todo el continente americano y por los planteamientos de una corriente etnicista, posición teórica que se ubicaría en el extremo de rechazar y combatir las implicaciones clasistas de tales movimientos sociales (véase el excelente resumen que hace Guillermo Bonfil en su libro *Utopía y revolución*, 1981).

Podemos decir, a manera de conclusión, que ahora nos resulta evidente la necesidad de realizar una nueva lectura de los escritos de Ricardo Pozas, teniendo en cuenta los desarrollos teóricos recientes, que insisten en los estilos textuales en que se presenta la información etnográfica, cuestión planteada a raíz de las reflexiones suscitadas por la publicación del diario de campo de B. Malinowski. Pero resulta de mayor importancia todavía el reconocer en la obra de Pozas la configuración de los ejes temáticos y las orientaciones que habrán de caracterizar a la moderna antropología mexicana; cuestiones en las que hace aportes básicos y frente a los cuales habría de sostener un constante diálogo a lo largo de su vida. Algo que no se mostraba explícitamente en su momento, pero que ahora recuperamos y nos permite abrir diferentes pesquisas, todo con la intención de elaborar las características particulares, en términos de método y de teoría, de la antropología en México.

Si consideramos conjuntamente la monografía etnográfica y la novela, nos encontraremos con que en la primera es notoria la ausencia de protagonistas. No hay ningún individuo, informante o familia en particular, incluso tampoco se privilegia alguno de los parajes; no sabemos si Pozas residió en la cabecera o en los asentamientos dispersos en los que viven los chamulas. Se menciona un censo levantado en la colonia ejidal de Los Llanos, sin que se nos diga por qué precisamente en tal sitio y menos aún las dificultades encontradas para realizarlo, o las condiciones mismas para recopilar los abundantes datos.

No obstante que hay una gran cantidad de ejemplos particulares, lo que le da un tono agradable a la monografía, pues da la sensación de acercamiento e inclusive de introducirse en la vida cotidiana y en no pocas intimidades de las familias, no se nos dan los nombres de los personajes; se da el nombre propio y las iniciales de los apellidos, con lo que se despersonaliza a los actores y sólo expresan una condición de miembros de una comunidad india. No podemos, como en otras monografías, seguir las alegrías y las dificultades de personas y familias cercanas al investigador, acontecimientos diversos con los cuales dar relieve histórico a individuos particulares. Todos los casos descritos trascienden su humana condición de mortales para mostrarnos su carácter colectivo, ejemplo de las relaciones sociales en una comunidad tzotzil. El discurso mismo es distante, impersonal: la descripción acentúa las transforma-

ciones de la comunidad a partir de una situación ideal ubicada en el pasado prehispánico y convertida en sujeto víctima de los cambios impuestos por el desarrollo socioeconómico capitalista.

En un sentido completamente opuesto, la novela se centra en un personaje que expresa dramáticamente y en primera persona las condiciones de vida de los indios chamulas, y con ellos la de los indios chiapanecos. Contra lo que el mismo Pozas opinara, a mí sí me parece Juan Pérez Jolote un personaje típico, en tanto que las vicisitudes por las que atraviesa se originan en una experiencia muy extendida entre los pueblos de Los Altos: la de viajar temporalmente a las fincas del Soconusco para obtener un mísero salario; algo que se presenta desde el siglo pasado, con la introducción de los cultivos comerciales y los correspondientes despojos de tierras.

Es cierto que a Pérez Jolote le toca la convulsión y las situaciones accidentadas del movimiento armado que acompaña a la consolidación de los regímenes de la Revolución Mexicana. Y esto es precisamente lo que le otorga veracidad y hace de su discurso no sólo la revelación de las condiciones de trabajo de un miembro de una comunidad india sino, sobre todo, una denuncia de las azarosas situaciones a las que se expone un campesino indio y las limitaciones que impone un ambiente dominado por el alcoholismo, la violencia, la opresión y la marginalidad social y política.

La alta calidad plástica de los dos libros, la monografía y la novela, contribuye a acentuar el valor de su aporte; los dibujos, grabados y fotografías de Alberto Beltrán nos proporcionan otro texto etnográfico que se inserta con discreción y coherencia, a la que se someten las fotos de otros autores, incluidas en la monografía. El conjunto logrado en ambas es de belleza y calidad artística; además de constituir un testimonio vibrante tanto de la cultura chiapaneca de la época, no muy diferente de la actual en cuanto a sus orientaciones racistas y a su marcado localismo, así como del estado que guardaba una antropología en la que se construía una nueva etapa, caracterizada por un creciente rigor en la investigación científica, un manejo explícito de las teorías y de los métodos de la antropología más avanzada y, en el caso de Pozas, con una creciente conciencia de la responsabilidad social del antropólogo, lo que surgía no tanto de la experiencia de campo tenida en Chiapas, como del ambiente nacionalista y radical del que procedían buena parte de maestros y estudiantes que componían esas primeras generaciones de profesionales.

V. Otras aportaciones: bosquejo preliminar

Con ánimo de puntualizar diversos aspectos de la obra de Ricardo Pozas, señalaré aquí otros momentos que manifiestan el avance de sus investi-

gaciones, la continuidad de sus preocupaciones y la definición de su posición política en el marco de los nuevos acontecimientos que suscitaría la orientación desarrollista del gobierno mexicano.

Trataré de dibujar, con trazos muy generales, los aportes de Pozas, pues reconozco el atractivo de encontrar que su obra se entrama profundamente en el proceso histórico de configuración de la antropología mexicana y sigue un camino que privilegia temáticas diversas de notable importancia teórica, como se indicará enseguida.

a) *El segundo ciclo chiapaneco*

La siguiente experiencia etnográfica de Pozas, en Chiapas, correspondería a la investigación dirigida por Manuel Gamio en la región oncocercosa del Soconusco; en ella participarían también Isabel Horcasitas, Felipe Montemayor, Anita Chapman, Arturo Monzón y otros investigadores. El objetivo explícito era el reconocimiento de las condiciones sociales, culturales y sanitarias de una región infestada por las enfermedades tropicales, pero particularmente por la oncocercosis, que afectaba a muchos indios de las tierras altas, que adquirían dichas enfermedades en sus viajes a las fincas cafetaleras de la región; así pues, se buscaba tener un diagnóstico social y cultural para combatir dichas enfermedades.

Pero también se investigaba la posibilidad de construir por esa parte de Chiapas la carretera panamericana, proyecto impulsado por los Estados Unidos como parte de su estrategia política y militar hacia América Latina y que, en el caso particular del Soconusco, adquiría cierta importancia por la notoria presencia de los finqueros alemanes, en su mayoría simpatizantes con el régimen nazi, entonces en guerra con Estados Unidos. Como lo indicaría el geógrafo alemán Karl Helbig (1964), sería la presencia del enclave germano, y no las condiciones sanitarias, lo que llevaría a la decisión de construir la carretera no por la planicie costera, sino por el escabroso paisaje montañoso de la altiplanicie chiapaneca, no obstante el mayor costo y las dificultades técnicas que ello implicaba.

Como resultado de las investigaciones realizadas, Pozas publicaría dos ensayos: uno de tono etnográfico, dedicado a los pueblos mames de Chiapas, que aparecería en las páginas de los *Anales del INAH*, y otro de temática socioeconómica referido al trabajo asalariado y a su impacto en la población india.

Un producto posterior, basado en los materiales recogidos en el Soconusco, sería la elaboración de un guión etnográfico para el proyecto del nuevo Museo Nacional de Antropología. En este texto aportaría otros datos no consignados en sus anteriores escritos sobre la región (R. Pozas,

1952a, 1952b y 1962). En este proyecto, Felipe Montemayor, antropólogo físico, recogería la información con la que elaboraría su tesis profesional. Asimismo, Manuel Gamio publicaría un informe de los resultados de las investigaciones en la revista *América Indígena* (1946), pues el Instituto Indigenista Interamericano era uno de los promotores de las mismas.

b) La experiencia indigenista

La participación en la política indigenista sería fundamental en la experiencia profesional de Pozas. Él fue director del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil en 1953, recientemente fundado y sitio de reunión de notables intelectuales como Rosario Castellanos, Alberto Beltrán, Carlos Jurado, Carlo Antonio Castro, entre otros, todos poseídos por una mística indigenista que los llevaría a expresarlo en su producción artística y científica, todos ellos en una estrecha camaradería con Pozas. El Centro Coordinador, conocido por sus habitantes como "La Cabaña", se había instalado en la ciudad de San Cristóbal de las Casas en 1950 y cristalizaba los propósitos de la acción indigenista, indicados hacia años por Moisés Sáenz, de llevar los programas indigenistas a las poblaciones y no permanecer en el centro del país, en espacios urbanos ajenos a las condiciones de vida de los pueblos indios. Aquí vale la pena señalar que esta idea de ubicar el centro coordinador en una ciudad ladina era de Aguirre Beltrán, y así lo explicaría en su teoría de las regiones interculturales y del papel que en ellas juega el centro rector; en cambio, Pozas estaba más inclinado a situar el centro indigenista en una comunidad india que, en el caso de Los Altos de Chiapas, correspondía a Chamula.

Posteriormente, Pozas es trasladado, también como director, al centro coordinador de la zona mazateca, en la época en que se construía la presa Miguel Alemán y cuando el problema al que se enfrentaban los antropólogos del INI era el de la movilización de los pueblos que ocupaban lo que sería el vaso de la presa; era, como sería indicado posteriormente, un programa etnocida cuyas consecuencias se dejan sentir todavía en los pueblos desplazados, y frente al cual Pozas asume una posición crítica; incluso el propio Villa Rojas, que también trabajaría en la región, y no obstante su abierto apoyo a la política indigenista, se quejaría amargamente de la poca atención otorgada a los problemas humanos en el presupuesto de la obra (A. Villa Rojas, 1959).

La experiencia en la mazateca le ofrecería las condiciones y los datos para proponer un programa de castellanización directa en los programas de educación indígena. Recordemos aquí que ya Pozas había trabajado con los problemas de la lecto-escritura en lenguas indias y de la preparación

de cartillas, tanto por una investigación realizada en Costa Rica, entre los cabécar, como por las actividades desarrolladas en Chiapas, en las que tendría una participación destacada Carlo Antonio Castro.

Quien encabezaría la propuesta de la castellanización directa sería la maestra Isabel Horcasitas de Pozas, y me parece que en la discusión actual en torno a un replanteamiento de la educación indígena bien valdría la pena recuperar argumentos y experiencias, pues el antiguo programa basado en la lecto-escritura en la lengua india, impartido en forma escolarizada, está siendo impugnado fuertemente por numerosos pueblos indios.

El otro tema que surgiría de la experiencia indigenista sería una denuncia de la corrupción y el burocratismo que dominan a las instituciones indigenistas, desviándolas de sus nobles propósitos, así como la definición de otras alternativas basadas más en la autogestión y en el empleo de nuevas técnicas de investigación y de desarrollo de la comunidad.

c) El Centro de Estudios del Desarrollo

Con el apoyo del doctor Pablo González Casanova y bajo los auspicios de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, en la UNAM, Pozas fundaría el Centro de Estudios del Desarrollo en el que se realizarían numerosas investigaciones, algunas de las cuales serían publicadas por el propio CED. Una es la de la etnóloga Virve Piho sobre las condiciones de la mujer trabajadora, investigación pionera en la temática del género ahora tan concurrida. Otra es la investigación que realizarían en el Valle del Mezquital, estado de Hidalgo, Carlos Martínez Assad y Beatriz Canabal, publicada en el CED con una sugerente presentación de Pozas. Hay, desde luego, otros trabajos que no fructificarían en publicaciones, como el de los productores de café en Veracruz, en el que trabajarían Guillermo Foladori y Óscar Moreno, estudiantes de la ENAH, y quienes redactarían sus respectivas tesis de licenciatura con el material reunido para el CED.

En sentido estricto, está todavía pendiente una evaluación del papel jugado por el CED tanto en lo que se refiere al diseño de investigaciones, las que reflejarían los intereses de Pozas, como en el entrenamiento de numerosos estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

VI. Las aportaciones teóricas

Con finalidades estrictamente analíticas es posible distinguir las contribuciones del maestro Pozas agrupándolas en dos categorías: aquellas

que se refieren a problemas de la antropología mexicana en los cuales participa estableciendo un punto de vista, es decir, definiendo una alternativa. La segunda categoría corresponde a trabajos con aportaciones metodológicas, a las cuales yo sitúo en el campo de lo teórico en tanto muestra, o más bien proponen, instruyen, una manera de investigar cuestiones que son consideradas como fundamentales de acuerdo con una concepción teórica definida, que pueden no explicitarse por ceñirse a fines estrictamente prácticos, pero que encuentran su sentido e implicaciones en los escritos teóricos.

a) Ejes teóricos

Más que propuestas teóricas específicas ejemplificadas con definiciones abstractas, que las hay, resulta más sugerente establecer ejes temáticos que aparecen desde sus primeros trabajos y se continúan, en constante elaboración, hasta cristalizar en las propuestas últimas, en las aportaciones propiamente dichas.

Uno de tales ejes es el que se refiere a la comunidad, tanto en términos de estrategia metodológica, que se implica en su investigación, tanto por asumir a un pueblo particular, Chamula, como su ámbito de observación y análisis, como por manejar una propuesta conceptual que hace de la comunidad la estructura descriptiva fundamental. Esto es algo que no se hace explícito pero se implica por la manera misma de la presentación y por el alcance de las generalizaciones que se hacen a lo largo del texto monográfico.

La comunidad es el protagonista principal de la monografía etnográfica, lo que se acentúa por la despersonalización de todos aquellos participantes en los casos particulares con los que Pozas ilustra los diferentes temas de su trabajo; esta despersonalización se logra eliminando los apellidos, o más bien reduciéndolos a sus iniciales. Esto impide que se puedan seguir las vicisitudes de una u otra familia, de parajes en los que se desenvuelven las acciones. Hay una extrema fragmentación de las historias que no hace sino fortalecer la densa presencia de la comunidad.

San Juan Chamula es una comunidad situada en un tiempo y en un espacio particulares, muestra características sociales y culturales que la definen como una variante del conjunto del sistema regional en el que se inserta, de filiación mayense, en Los Altos de Chiapas; pero también es una comunidad india que nos muestra rasgos que comparte con todas las otras comunidades indias del país. Es en muchos sentidos sugerente el hecho de que Chamula sea el pueblo que simboliza a los indios chiapanecos. Para quienes no viven en Los Altos todos los indios de la región

son chamulas: el término se emplea frecuentemente como sinónimo de indio, particularizando así la carga racista que conlleva.

Esta condición simbólica de Chamula se debe a varias razones: una de ellas es su constante e insistente presencia en las plazas y mercados de la región, lugares a los que asisten llevando a vender una variada producción artesanal; otra razón es la de constituir la mano de obra barata que llega a las ciudades del estado, así como a las plantaciones con productos comerciales. Albañiles, sirvientas, comerciantes en pequeño, mendigos, vendedores de leña, de verduras, son chamulas. Son ellos en su mayoría los que por muchos años llegaban a las fincas del Soconusco, en el invierno, en la temporada del corte de la cereza del café.

Chamula es posiblemente la comunidad más grande del estado; hace tiempo que ha rebasado su territorio municipal y ha invadido las comunidades que le rodean. Migrantes chamulas han fundado otros pueblos de Los Altos, varias comunidades en la selva lacandona y, últimamente, ejidos y colonias en las tierras que rodean a la presa de Malpaso, hasta los límites con los pueblos zoques de los Chimalapas. Es significativo que todos estos asentamientos nuevos no cambien su identidad chamula, pues mantienen un estrecho contacto con la comunidad original, sea por la participación en las fiestas y en los cargos, sea yendo a buscar mujeres en matrimonio, con lo que se continúa la fuerte tradición comunitaria y se multiplican los nexos que legitiman su identidad como miembros del pueblo, con todos sus derechos.

Sin embargo, lo que hace todavía más visible la presencia de los chamulas en la cultura y en la memoria de los chiapanecos es su carácter rebelde, su resistencia a la tradición criolla y a la sociedad nacional que los discrimina y explota; lo que tiene antecedentes que han traumatizado a la nobleza criolla y a su servidumbre, como es la llamada Guerra de Castas del siglo pasado, cuando los ejércitos indios estuvieron a punto de arrasar a la ciudad. La tensión constante que provoca la opresión y la explotación ha mantenido un clima de levantamiento inminente que se aviva en momentos de crisis y que prácticamente se ha convertido en un elemento de la cultura ladina.

En la descripción que Pozas hace de Chamula, propone un modelo de estructura político-religiosa de gran complejidad, pues se muestra su base económica: por una parte, las características de la propiedad de la tierra, por la otra, el sentido comunitario que permea las relaciones sociales. En este marco se señala el carácter de las relaciones familiares y de los asentamientos de la población, situando así en un primer plano las relaciones de parentesco, con base en las cuales se define la pertenencia a los barrios y se establecen las obligaciones y derechos hacia el pueblo.

Pozas rechazaría la explicación del sistema de cargos como un mecanismo para la obtención de prestigio o para la nivelación de la riqueza; esto último implicado en su señalamiento del proceso de estratificación, mostrado ya por algunas familias que acumulaban riqueza.

El modelo de Pozas, con su distinción estructural en tres sistemas o formas de gobierno, es retomado por Aguirre Beltrán para postular las características de los sistemas políticos indios de Los Altos de Chiapas; y, posteriormente, para fundamentar un modelo de alcance nacional, como lo hace en el libro *Métodos y resultados de la política indigenista*, publicado en 1954. Posiblemente este papel que Aguirre Beltrán hace jugar a la información de Chamula bloquearía la posibilidad de que el propio Pozas prosiguiera sus análisis en los términos implicados en su monografía.

La importancia de la comunidad, como un espacio significativo en los programas de desarrollo, habría de manifestarse posteriormente en varios proyectos que promovería desde el Centro de Estudios del Desarrollo (CED), como el de la agricultura de terrazas, pero sobre todo en el diseño de programas de investigación, como lo indicaremos más adelante.

El otro eje de reflexión teórica, bosquejado incipientemente en el trabajo de Chamula, es la relación compleja entre la etnia y la clase social; ya en varios comentarios relacionados con los efectos que provoca el trabajo asalariado en la conciencia de los indios que migran temporalmente descubriría que no hay una conciencia de clase, que este proceso no se da de manera simple y directa, sino que se contrarresta con otros procesos, como el de la identidad india, la conciencia de explotado y la conciencia nacional.

Dejando en un segundo plano los aspectos culturales y subjetivos, Pozas habría de concentrar sus esfuerzos hacia la estructura de clases y situar en el sistema nacional a la población india. Su propuesta teórica al respecto aparece en un momento oportuno, en el comienzo de la década de los años setenta, cuando se perfilaba también la propuesta etnicista, en su inicial y todavía incipiente presentación contenida en la Declaración de Barbados; es decir, se definían los dos extremos de una polémica que abarcaría prácticamente veinte años.

El libro que publican los maestros Pozas en 1971, *Los indios en las clases sociales de México*, expresaría una posición en la polémica etnia/clase que sería reconocidamente ortodoxa y podría calificarse de economicista, pues deja de lado los procesos de orden étnico y cultural. No sólo hay un rechazo explícito de la cultura sino, ante la imposibilidad de negar su presencia, se le relega a un lugar muy secundario y se le comprime bajo un concepto un tanto críptico, el de *intraestructura*. De todas maneras, la propuesta es ambiciosa y resulta muy sugerente para

recuperar la problemática de los pueblos indios en el marco de la formación nacional, establecida en el esquema de los Pozas por el sistema de clases sociales.

El texto que contiene la propuesta es presentado no como un trabajo acabado, redondeado, sino como un diseño de investigación. Posteriormente, el propio Ricardo Pozas aclararía que de hecho sólo se publicaría una parte, en un movimiento que revelaría una acción de censura:

El libro fue entregado completo para su publicación, es decir, todo el diseño de investigación, pero los encargados de aprobar la publicación eliminaron la segunda parte —anunciada en la primera— que se refiere a todo el planteamiento de una investigación completa y no solamente a lo contenido en el marco teórico. Yo tenía la esperanza de que esto se publicara en la Universidad, pero hubo quien sugirió que se hiciera fuera para conseguir mayor circulación; sin embargo, en el fondo había también en aquella ocasión en la Universidad, cierta resistencia a publicar este libro, pese a la libertad de investigación y de pensamiento que hay en ella (R. Pozas, 1982: 165).

No importa qué posición se adopte actualmente en esta polémica (cuya vitalidad se ha acentuado a la luz de los hechos políticos recientes, tanto en Chiapas y México como en otras partes del mundo, en las que presenciarnos encarnizados y sangrientos conflictos entre grupos de diferente filiación étnica), lo cierto es que en ella hay que tener en cuenta la propuesta de los Pozas, pues refleja tanto una posición política como una profunda experiencia con la problemática de la diversidad étnica en México.

Es evidente, por otro lado, que los términos de la discusión se han transformado y que, en su definición primera, la obra citada jugaría un papel fundamental, sobre todo por la endebles y el dogmatismo de quienes componían la posición marxista. Ahora me parece mucho más importante el lado etnológico del trabajo de Pozas, es decir, la referencia a aquellos aspectos culturales por los que se expresa el proceso de reproducción de la identidad étnica en los pueblos indios, mucho más explícitos en su *Juan Pérez Jolote*, pero más diversos y complejos en su monografía y en sus notas de campo.

El tercer eje de sus aportes teóricos remite a lo que constituye la esencia de una buena parte de la antropología mexicana, es decir, la exigencia de que la antropología contribuya a la solución de los problemas de las mayorías nacionales, de los trabajadores de la ciudad y del campo. En este sentido, la teoría misma no se plantea como una meta del trabajo de investigación, sino como parte de un movimiento que se dirige a establecer soluciones, programas de apoyo, estrategias de desarrollo.

Resulta así paradójico que la intención original del maestro rural que se inscribiera en el Departamento de Antropología para encontrar los instrumentos que coadyuvaran a la transformación democrática y socialista de la nación mexicana, le llevaría a establecer una posición teórica que forma parte inextricable de la tradición mexicana de antropología. En cierto sentido, la posición marxista y su vocación de transformación encontrarían su opuesto en la propuesta nacionalista expresada en la línea de pensamiento que va de Manuel Gamio a Gonzalo Aguirre Beltrán, también comprometida con un plan de acción, pero alineada a una política gubernamental profundamente liberal. Ambas muestran, sin embargo, la particularidad de la antropología mexicana, centrada en la construcción de la nación. Como lo diría el propio Pozas:

Lo que yo he hecho como antropólogo más que una aportación científica a las ciencias sociales, ha sido la respuesta a mi vocación que me ha inclinado a conocer la realidad social y al deseo de transformarla (Pozas, *op. cit.*).

b) La metodología

Dos son los trabajos de Pozas que sintetizan y manifiestan su contribución en términos de una metodología explícita y congruente con una posición teórica. El primero es un manual publicado por la UNAM en 1961, del que aparecería una segunda edición corregida y aumentada en 1964, con el título de *El Desarrollo de la Comunidad. Técnicas de Investigación Social*, en el que se describe un conjunto de técnicas básicas para la investigación. El texto se inicia con una caracterización de la situación social y económica de México desde una perspectiva marxista, lo que establece claramente el sentido en el que se orienta la investigación.

El manual está diseñado fundamentalmente en términos sociológicos y estructurales, fuertemente positivistas. Muestra una amplia gama de recursos, incluso tiene un excelente apéndice estadístico, que son importantes para cuando se está en la etapa formativa y se requieren instrucciones sencillas, claras y fácilmente aplicables. Refleja, este trabajo, una moda que dominaba a las ciencias sociales en los años cincuenta y sesenta, la de los programas de desarrollo de la comunidad, ampliamente impulsados por diversas instituciones internacionales y uno de los ejes básicos de los programas desarrollados por la política norteamericana hacia América Latina, como lo expresaría con extrema nitidez el libro de George M. Foster *Antropología Aplicada*. Es el paroxismo de los estudios de comunidad, cuando se hace de este enfoque la panacea para los programas dirigidos a estimular el cambio socioeconómico y el avance educa-

tivo de las poblaciones campesinas en términos del desarrollo capitalista, básicamente, y cuyos excesos habrían de provocar las críticas demoledoras a los estudios de comunidad y el rechazo de sus implicaciones teóricas y metodológicas.

Así, ante la avalancha de programas de desarrollo de la comunidad impulsados por las instituciones internacionales, norteamericanas en su mayoría, y ante la insistencia de una perspectiva dominada por el relativismo cultural, Pozas respondería con un manual orientado hacia las relaciones sociales y económicas y elaborado para contribuir a la transformación democrática, socialista del país; pero sobre todo se trataba de establecer una ciencia abiertamente comprometida con los problemas de la población nacional.

El segundo manual se publica en 1989 y se sitúa en una perspectiva completamente diferente a la del primero: intitulado *Guía general cualitativa para la investigación-acción autogestionaria de los pueblos indígenas* se publicaría en una coedición en la que participan la UNAM y el Instituto Nacional Indigenista; lo que dejaría ver el retorno de Ricardo Pozas al INI y su intención de aplicar sus concepciones a través de esta institución gubernamental de la que, por cierto, había salido criticando su orientación y su marcado burocratismo. Un elemento fundamental y novedoso es la concepción de la llamada investigación-acción, una propuesta metodológica que trasciende la clásica indicación antropológica de la "observación participante", pues no se trata ya de observar de cerca y desde dentro, sino de involucrarse hasta el grado de casi fundirse con las comunidades.

Esta orientación fue propuesta en la década de los años sesenta por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda en el marco del movimiento continental hacia la descolonización de las ciencias sociales. Desarrollado en diferentes experimentos en varios países de América Latina, el método va decantando sus características prácticas y separándose cada vez más de los espacios académicos, pues finalmente lo que interesa a quienes lo despliegan es su eficacia en la transformación de las poblaciones en que se adopta. De hecho, el proceso de desarrollo implicado apunta en el sentido de la propuesta de Pozas: la autogestión.

Otro elemento novedoso de la propuesta de Pozas es su orientación hacia los aspectos culturales. A diferencia del primer manual, de orientación sociológica y un tanto cientificista, pues el planteamiento se hace desde la perspectiva de una "teoría general de la comunidad", como se desprende de la argumentación y de los autores citados en apoyo; en este manual se explicita su intención hacia las comunidades indígenas y se

particularizan situaciones propias de la situación socioeconómica y cultural de las poblaciones situadas en las regiones interétnicas.

Un tercer elemento es la propuesta de que sea aplicado a través de la propia institución que lo promueve, el INI, y en la región en la que no sólo tal política tiene ya una respetable antigüedad sino, sobre todo, en la misma comunidad donde Pozas trabajara originalmente en los comienzos de su formación profesional, de la que tenía un conocimiento cercano y una abundante información, así como una relación personal, afectuosa, con los miembros de la misma.

Todo lo que aquí se apunta, respecto a los manuales citados, son sólo cuestiones de orden muy general que tratan de situar dichos trabajos en el conjunto de la obra de Pozas y en la trama densa de la antropología mexicana. Sin embargo, no se me escapa que es fundamental realizar un análisis detallado, fino, que desglose su estructura, recupere las experiencias por las que se diseña, destaque las intenciones explícitas de sus autores, los maestros Pozas, y pondere los resultados de su manejo, tanto en el espacio acotado de la institución indigenista, como en otros que permitan una cierta flexibilidad.

Cerraremos este apartado con dos señalamientos. El primero se refiere a la vinculación con una larga y profunda experiencia docente de los Pozas con los alumnos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Cada año, grupos de alumnos que participaban en sus seminarios y talleres realizaban investigaciones, tanto a nivel de diseño como de aplicación a situaciones concretas, en las que se ponían a prueba los planteamientos teóricos que orientaban los cursos; de ello aprendían tanto los alumnos como los maestros, quienes refinaban su experiencia. Es decir, el primer espacio en el que los manuales habrían de mostrar su eficacia sería en el de la docencia entre los futuros investigadores sociales. El segundo espacio sería en aquellas situaciones propiciadas por la actividad del INI.

El segundo señalamiento remite a una reflexión acerca del papel de los manuales en el desarrollo de una ciencia. Tal vez en el campo particular de la antropología sea más evidente la significación que tiene la preparación de manuales o instructivos para el diseño de investigaciones. Cada escuela o tendencia teórica ha creado estos instructivos para orientar tanto la recolección de los datos como el carácter de los análisis, incluso se sugieren formas de presentación y el manejo de técnicas de apoyo.

Un antecedente del papel que juegan las guías y de su expresión de una orientación definida, sin que ello se haga explícitamente, es la guía recuperada por el doctor Juan Comas (1962) dada a un médico francés que se dirigía a México con la expedición militar de ocupación y que se

proponía realizar un trabajo antropológico. Esta guía es de 1862; y aquí cabe la indicación de la importancia de los científicos que acompañaban al ejército francés y de la Comisión Científica que se formara en esa época, pues todo ello influye definitivamente en la configuración de un paradigma que dominaría los estudios mexicanos.

La vieja escuela británica, desde los días de su lozana juventud evolucionista, creó los famosos manuales para viajeros, ahora transformados en instructivos para estudiantes de antropología, los *Notes & Queries* (que por cierto Pozas cita, de una referencia de Villa Rojas, en *Chamula*), renovados periódicamente por los mejores investigadores de "su majestad", de tal suerte que en algunas ediciones será posible reconocer la mano de los principales teóricos de la escuela británica.

Por su parte, los estadounidenses no se quedarían atrás, pues la famosa y socorrida (para los estudiantes) *Guía de Murdock* era como un escapulario que se llevaba pegado al cuerpo de la investigación y a todas partes, en el trabajo de campo. En dicha guía se expresa con nitidez conceptual el enfoque relativista y los afanes empiristas de la mejor tradición boasiana.

La tradición francesa nos ha legado dos manuales que muestran rasgos muy particulares a tal cultura. Por una parte está el *Manual de Etnografía* de Marcel Mauss que como el libro de F. de Saussure y el Seminario de Lacan son las respectivas recopilaciones de las notas de clase de sus alumnos, dándole un toque espiritual y etéreo a algo que mantuvo el encanto original en "la palabra" del maestro, pero que nosotros, pobres mortales, tenemos que imaginar y reconstruir de las pálidas recuperaciones escolares. El otro manual, que también tiene su encanto, como lo ha apuntado certeramente James Clifford (1983), es el de Marcel Griaule, una figura prominente en la antropología francesa de entreguerras y una expresión nítida del colonialismo en África. Ambos manuales resumen la experiencia de una tradición nacional y muestran aquellos tópicos que constituyen la sustancia de sus construcciones teóricas, así como también el tipo de instrucción dirigida a sus futuros científicos o funcionarios gubernamentales.

Aquí, la cuestión central es el reconocimiento de las implicaciones teóricas, metodológicas y culturales de los dos manuales de Pozas, ya referidos, para la antropología mexicana. En alguna forma muestran una cierta madurez y coherencia, así como el hecho de asumir la construcción, paciente y a largo plazo, de una tradición teórica y académica específica. A mí me parece que ambos manuales dejan ver su congruencia con los ideales del maestro rural, el activista y el antropólogo reunidos en la per-

sona de Pozas, pero lo que veo difícil entender, de primera intención, es su inserción en las discusiones de los antropólogos mexicanos.

Por una parte, vista la situación de lejos, los manuales encajan en el proceso de definición de una antropología mexicana, una concepción científica que explicita sus posiciones políticas y que exhibe sus intenciones pragmáticas, sin desmedro de las teóricas y académicas; pero, por la otra, el trabajo de Pozas parece marginal a las grandes discusiones de la comunidad de antropólogos profesionales, sobre todo a aquellas relativas a la teoría y al método. Por ejemplo, no conozco reseñas, comentarios o críticas a los dos manuales mencionados; así como tampoco estoy enterado de su uso en el entrenamiento de los alumnos de la ENAH. Aunque, debo reconocer, ésta es una figuración más que indudablemente requiere el respaldo de los datos, pero que de todas maneras refleja una percepción del medio profesional.

VII. Ricardo Pozas, el maestro

Ricardo Pozas Arciniega es fundamentalmente un gran maestro; a mí me parece que los ideales del magisterio de los años treinta, con la poderosa utopía configurada en el nacionalismo cardenista y en la esperanza del socialismo, fructifican en su obra; es la misma utopía que comparten otros maestros que influyen en la construcción de la antropología mexicana. Aunque es preciso reconocer que tal antropología no nace de una intención académica o de una voluntad teórica, sino del fin político de transformación, sostenido por los maestros, obreros y campesinos y políticos radicales de los años treinta.

La antropología en la vida y obra de Pozas aparece como un entorno en el que proyecta sus sueños y del que toma los elementos para hacerlos realidad, son las aspiraciones políticas de un maestro nacionalista que asume su tarea en los términos más amplios, entendibles tanto en la concepción de las casas del pueblo, de las misiones culturales y de las escuelas técnicas agropecuarias, como en el tremendo esfuerzo por conceptualizar y situar, en el primer plano de los grandes problemas nacionales, la diversidad étnica y lingüística como potencialidad histórica, algo que era, y es rechazado, por la gruesa tradición racista y etnocéntrica que domina al Estado de la Revolución Mexicana.

A Pozas lo conocí, como maestro, en el curso de "Metodología de la investigación de campo" que impartía en la carrera de etnología en la ENAH, en los años cincuenta. Su hablar pausado, su esfuerzo persistente por buscar las palabras apropiadas, sus explicaciones cuidadosas mostraban su experiencia didáctica: su voz era delgada, un tanto pastosa, como

si estuviera a punto de carraspear. Poseía un indudable sentido del humor y no escatimaba comentarios irónicos cuando era necesario, pero lo hacía con cierta finura y discreción. No alardeaba de sus orientaciones teóricas, es decir, no era doctrinario, ni se pavoneaba de su bien ganada fama con el *Juan Pérez Jolote* que todos los alumnos de la ENAH conocíamos; tampoco mostraba opiniones altisonantes hacia la política indigenista, a pesar de que había tenido una gran experiencia en ella y conocía de cerca sus problemas, como lo dejaría ver en su crítica certera al burocratismo del indigenismo oficial. Era, pues, una persona modesta, que revelaba su sabiduría en la medida de sus opiniones.

La figura de Pozas, tranquilo y notorio con su pelo blanco, otorgaba un aire de formalidad a los actos en los que participaba. No escondía sus simpatías políticas; en una ocasión, tales simpatías estuvieron a punto de causar un problema mayor, pues cuando dirigía una práctica de campo entre los pueblos amuzgos, en la Costa Chica de Guerrero, en la que por cierto Guillermo Bonfil era su ayudante de campo, encargó a un herrero, en Ometepec, un machete con un texto rimado de homenaje a la República Popular de China, de la que era simpatizante. El sacerdote del pueblo, al tener conocimiento de dicho texto, acusó a los estudiantes de comunistas y agitaría al pueblo, formándose pronto un tumulto que pretendía atacar a los asustados alumnos de Pozas, quienes se vieron obligados a pedir la ayuda del ejército y a salir apresuradamente en avioneta para salvar sus vidas. Era el año de 1961, y la situación generó una fuerte polémica entre maestros y alumnos.

La condición de maestro la ejercería Pozas en la ENAH pero, posteriormente, cuando se instaló en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, desarrollaría un trabajo docente por muchos años, en talleres y seminarios por los que pasarían numerosas generaciones de alumnos: así, impulsaría investigaciones, tesis, ensayos, reseñas, lo que se prolongaría con su trabajo en el Centro de Estudios del Desarrollo y en otras instituciones en las que laboró.

Esta es una parte de su vida que está por conocerse en detalle y en la que muestra una influencia que indudablemente ha dejado una profunda huella, tanto en los profesionales que recogieron su palabra como en las concepciones sobre las que queremos construir una antropología mexicana consecuente con sus motivaciones primarias, aquellas en las que se formaría precisamente Ricardo Pozas como maestro.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*, Imprenta Universitaria, México, 1953.
- . *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, Comunidad, México, 1970.
- Aguirre Beltrán, G. y Ricardo Pozas. *La política indigenista en México. II. Las instituciones contemporáneas*, Serie antropología social núm. 21, INI, México, 1973.
- Báez-Jorge, Félix. "Claves de un diálogo entre la antropología y la política (estudio introductorio)", Gonzalo Aguirre Beltrán, *Crítica antropológica. Hombres e ideas*, Obra Antropológica, vol. XV, FCE, México, 1990, pp. 7-42.
- Bassols, Narciso. "El programa educativo de México", Engracia Loyo, *La casa del pueblo y el maestro rural mexicano*, SEP-El Caballito, México, 1985, pp. 43-58.
- Bonfil, Guillermo. *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981.
- Bonfil, G. et al. *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1971.
- Caso, Alfonso et al. *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, INI, México, 1954.
- Clifford, James. "Power and dialogue in ethnography. Marcel Griaule's Initiation", G. Stocking Jr., *Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, History of Anthropology, vol. 1, The University of Wisconsin Press, Madison, 1983, pp. 121-156.
- Comas, Juan. *Las primeras instrucciones para la investigación antropológica en México: 1862*, Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Antropológica núm. 16, UNAM, México, 1962.
- . *La antropología social aplicada en México*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1964.
- Coronado, Rodolfo y Hugo Villalobos. *La Escuela Nacional de Antropología e Historia. Un proyecto político-académico de estado. (Un acercamiento a su historia) 1937-1981*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 1993.
- De la Fuente, Julio. *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, Serie científica, vol. 1, Museo Nacional de Antropología, México, 1949.
- Durand, Jorge y Luis Vázquez. *Caminos de la Antropología. Entrevistas a cinco antropólogos*, Col. Presencias núm. 38, INI, México, 1990.
- Foster, George M. *Antropología aplicada*, Breviarios núm. 232, FCE, México, 1974.
- Gamio, Manuel. "Exploración económico-cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México", *América Indígena* núm. 6, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1946 pp. 199-245.
- García Blanco, Eleatriz. "Francisco Rojas González", *La Antropología en México. Panorama histórico* núm. 11, INAH, México, 1988, pp. 329-340.
- García Mora, Carlos (Coord.). *La Antropología en México. Panorama histórico*, 15 volúmenes, INAH, México, 1987-88.
- Griaule, Marcel. *El método de la etnografía*, Nova, Buenos Aires, 1969.
- Guiteras, Calixta. "Clanes y sistemas de parentesco de Cancuc, México", *Acta Americana* núm. 5, 1947, pp. 1-17.

- . "El Calpulli de San Pablo Chalchihuitán", *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, México, 1951.
- . *Cancuc: etnografía de un pueblo tzeltal de Los Altos de Chiapas, 1944*, Edición preparada, anotada y preambulada por Víctor Manuel Esponda y Efigenia María Chapoy Liceaga, 1984, Instituto Chiapaneco de Cultura, México, 1992.
- Helbig, Karl. *El Soconusco y su zona cafetalera en Chiapas*, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 1964.
- Horcasitas de Pozas, Isabel y Ricardo Pozas. "Del monolingüismo en lengua indígena al bilingüismo en lengua indígena y nacional", Gonzalo Aguirre Beltrán *et al.* *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*, INI, México, 1980, pp. 145-195.
- Jiménez Moreno, Wigberto. *Cuatro décadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Col. Cuicuilco, ENAH-INAH, México, 1982, pp. 11-15.
- Lombardo Toledano, Vicente. *El problema del indio*, SEPSetentas núm. 114, SEP, México, 1973.
- Loyo Bravo, Engracia. *La casa del pueblo y el maestro rural mexicano*, El Caballito-SEP, México, 1985.
- Loyo, Engracia, Cecilia Greaves y Valentina Torres (Coord.). *Los maestros y la cultura nacional*, Serie Testimonios, 3 vols., DGCP-SEP, 1987.
- Mauss, Marcel. *Introducción a la etnografía*, Col. Fundamentos núm. 13, Istmo, Madrid, 1971.
- Martínez Assad, Carlos y Beatriz Canabal C. *Explotación y dominio en el Mezquital*, Acta Sociológica, Serie Los Indígenas, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - Centro de Estudios del Desarrollo, UNAM, México, 1973.
- Malinowski, Bronislaw y Julio de la Fuente. *La Economía de un sistema de mercados en México*, Acta Antropológica, época 2, vol. I, núm. 2, ENAH-Sociedad de Alumnos, México, 1957.
- . *Malinowski in México. The economics of a Mexico market system*, Edited and with an introduction by Susan Drucker-Brown, Routledge and Kegan Paul, London, 1985.
- Medina, Andrés. "Teoría antropológica y trabajo de campo en la obra de Miguel Othón de Mendizábal", Jorge Martínez Ríos (Edit.), *La investigación social de campo en México*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1976, pp. 217-257.
- Mendizábal, Miguel Othón de. "La cultura como privilegio y como patrimonio colectivo", *Obras completas*, t. IV, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1946, pp. 339-347.
- Montemayor, Felipe. *28 años de antropología*, Tesis de la Escuela Nacional de Antropología e Historia 1944-1971, INAH, México, 1971.
- Monzón, Arturo. *El calpulli en la organización social de los tenochca*, Primera serie núm. 14, Instituto de Historia, UNAM, México, 1949.
- Morales Mendoza, Heber. "Alfonso Villa Rojas", *La Antropología en México. Panorama histórico* núm. 11, INAH, México, 1988, pp. 489-500.
- Olivera, Alicia. "Un autodidacta precoz. Entrevista a Wigberto Jiménez Moreno", J. Durand y Luis Vázquez, *Caminos de la Antropología*, INI, México, 1990, pp. 63-129.
- Pérez Esparza, Norma. *Moisés Sáenz y la cuestión nacional*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 1992.

- Pozas Arciniega, Ricardo. *Monografía de Chamula*, Original field notes of study made in 1944 in Chiapas, México, INAH. State of Chiapas and the University of Chicago. Microfilm collection of manuscripts on cultural anthropology, 3th serie, núm. 15, 1944.
- . "El fraccionamiento de la tierra por el mecanismo de herencia en Chamula", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 1945.
- . *Juan Pérez Jolote. Biografía de un Tzotzil*, Acta Antropológica, vol. III, núm. 3, Alumnos de la ENAH-SEP, México, 1948.
- . "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas", *Anales del INAH: 1949-1950*, t. IV, núm. 32, INAH, México, 1952a, pp. 252-261.
- . "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XIII, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1952b, pp. 31-48.
- . *La organización social de Chamula (un pueblo indio de la altiplanicie de San Cristóbal, Chiapas, México)*, Tesis de Etnología, ENAH, México, 1957.
- . *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, Memorias del INI, vol. VIII, INI, México, 1959.
- . *El desarrollo de la comunidad. Técnicas de investigación social*, 2a. ed., Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1964.
- . "El indigenismo y la ayuda mutua en la comunidad indígena", *México Indígena. INI 30 años después. Revisión crítica*, número especial de aniversario, INI, México, 1978, pp. 157-162.
- . *La construcción de un sistema de terrazas*, Centro de Estudios del Desarrollo-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1979.
- . "Ponencia del maestro Ricardo Pozas", *Cuatro décadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, ENAH, México, 1982, pp. 162-165.
- . *Guía general cualitativa para la investigación-acción autogestionaria de los pueblos indígenas*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1989.
- Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas de Pozas. *Informe de labores del Centro Coordinador Indigenista del Papaloapan*, INI, México, 1954.
- . *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México, 1971.
- Ramírez, Rafael. "Propósitos fundamentales que la educación rural mexicana debe perseguir", E. Loyo, 1985, pp. 31-36.
- Redfield, Robert. *The folk culture of Yucatan*, The University of Chicago Press, Chicago, 1941.
- Redfield, R. y A. Villa Rojas. *Notes on the ethnography of Tzeltal communities of Chiapas*, Contributions to American Anthropology and History, núm. 28, Carnegie Institution, Washington, 1939.
- . *Chan Kom: a Maya Village*, Revised edition, The University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- . *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tzeltales de Chiapas*, Instituto Chiapaneco de Cultura, San Cristóbal de las Casas, 1990.
- Sullivan, Paul. *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, Gedisa Mexicana, México, 1991.
- Sáenz, Moisés. "Algunos aspectos de la educación en México", E. Loyo, 1985, pp. 19-30.

Sommers, Joseph. *Francisco Rojas González, exponente literario del nacionalismo mexicano*, traducción de Carlo Antonio Castro, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras núm. 36, UV, Jalapa, Ver., 1966.

Vázquez, Luis. "Ricardo Pozas Arciniega", *La antropología en México. Panorama histórico* núm. 11, INAH, México, 1988, pp. 233-253.

———. "El investigador en acción. Entrevista a Ricardo Pozas A.", J. Durand y L. Vázquez, *Caminos de la Antropología*, INI, México, 1990, pp. 131-173.

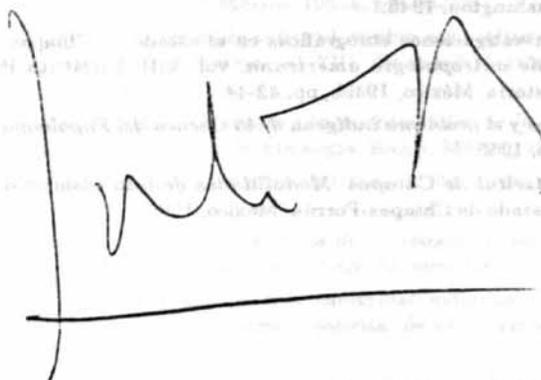
Villa Rojas, Alfonso. *The Maya of East Central Quintana Roo*, Publication 559, Carnegie Institution, Washington, 1945.

———. "Recientes investigaciones etnográficas en el estado de Chiapas, México", *Boletín bibliográfico de antropología americana*, vol. VIII, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1945b, pp. 42-44.

———. *Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan*, Memorias, vol. VII, INI, México, 1955.

———. *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Gobierno del Estado de Chiapas-Porrúa, México, 1990.



A large, stylized handwritten signature in black ink, which reads "Julio Cortázar". The signature is written in a cursive, flowing style with a long horizontal line extending from the bottom of the 'J'.

Firma de Julio Cortázar

