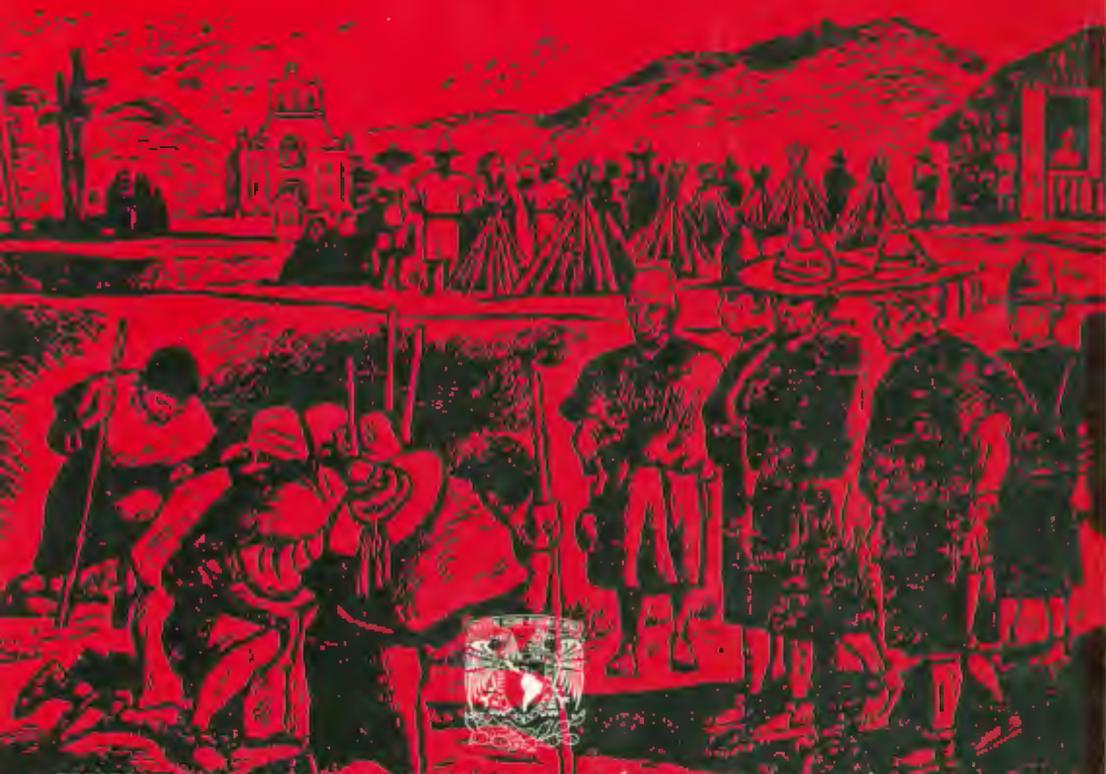


Homenaje a

Ricardo Pozas Arciniega



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS DE MESOAMÉRICA
Y EL ESTADO DE CHIAPAS

**Homenaje al maestro
Ricardo Pozas Arciniega
(1912-1994)**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. José Sarukhán Kérmez
Rector

Dr. Jaime Martuscelli Quintana
Secretario General

Dr. Salvador Malo Álvarez
Secretario Administrativo

Dr. Roberto Castañón Romo
Secretario de Servicios Académicos

Dra. María del Refugio González Domínguez
Abogada General

Dr. Humberto Muñoz García
Coordinador de Humanidades

Mtro. Pablo González Casanova Henríquez
Director del CIHMECH

COMITÉ EDITORIAL CIHMECH

Dolores Camacho Velázquez
Felipe Catalán Tomás
Susana Ekholm Wander
Víctor Manuel Esponda Jimeno
Pablo González Casanova Henríquez
Arturo Lomelí González
Mariano López Méndez

**Homenaje al maestro
Ricardo Pozas Arciniega
(1912 - 1994)**

**Víctor Manuel Esponda Jimeno y
Verónica M. Alarcón Estrada: coordinadores**



**Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones Humanísticas de
Mesoamérica y el Estado de Chiapas
México, 1996**

Primera edición 1996

© DR. Universidad Nacional Autónoma de México

Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas

Calle 28 de Agosto # 11. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

ISBN: 968-36-4626-3

índice

Presentación	9
Ricardo Pozas Arciniega: encuentro entre las ciencias y las letras <i>Pablo González Casanova Henríquez</i>	11
Ricardo Pozas Arciniega. Esbozo biográfico <i>Víctor Manuel Esponda Jimeno</i>	15
Ricardo Pozas en la trama de la antropología mexicana <i>Andrés Medina Hernández</i>	35
Pozas: sus campos antropológicos <i>Roberto Williams García</i>	91
Ricardo Pozas y su obra: ayer y hoy <i>Emmanuel Carballo</i>	97
Ricardo Pozas Arciniega y el universo tzotzil <i>Carlo Antonio Castro Guevara</i>	101
Ricardo Pozas y la construcción literaria en Chiapas <i>Jesús Morales Bermúdez</i>	119
Pozas, a propósito de una ética de la responsabilidad para los días de ira e ironía <i>Luis Vázquez León</i>	129
Algunos aspectos sobre la economía y la tecnología de Chamula <i>Ricardo Pozas Arciniega</i>	145

Presentación

Con la finalidad de rendir homenaje póstumo al maestro, antropólogo, economista y sociólogo; al hombre cuya vida y preocupaciones se centraron en conocer y analizar de cerca los problemas sociales y económicos de los grupos indígenas de México, así como los de las llamadas "clases populares" y campesinas de la sociedad nacional, se organizó en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas un programa de conferencias en torno a la prolija obra de Ricardo Pozas Arciniega, impartidas por destacados profesionales conocedores del amplio campo de las disciplinas de las que el maestro Pozas sentó las bases.

El homenaje se llevó a cabo durante los días 7 y 8 de abril de 1994. En la organización de este evento participaron el Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIHMECH-UNAM), el Instituto Chiapaneco de Cultura y el Instituto Nacional Indigenista.

El acto inaugural estuvo a cargo del doctor Pablo González Casanova Henríquez, director del CIHMECH-UNAM.

A nombre de la familia Pozas hizo uso de la palabra el doctor Ricardo Pozas Horcasitas, quien dirigió elocuentes palabras de agradecimiento a los organismos anfitriones y al público presente.

La lectura de trabajos la inició Emmanuel Carballo, quien realizó una exégesis de la obra del homenajeado en un texto al que tituló "Ricardo Pozas y su obra: ayer y hoy".

Jesús Morales Bermúdez, con amplia experiencia en el campo de la literatura chiapaneca, presentó "Ricardo Pozas y la construcción literaria en Chiapas".

La primera sesión concluyó con la intervención de Carlo Antonio Castro Guevara, quien dio lectura a "Ricardo Pozas Arciniega y el universo tzotzil".

El 8 de abril el etnólogo veracruzano Roberto Williams García expuso "Pozas: sus campos antropológicos", y el

maestro Andrés Medina Hernández el texto complementario "Ricardo Pozas en la trama de la antropología mexicana"

Luis Vázquez León, amigo y discípulo dilecto del maestro Pozas, cerró la sesión con el texto "Pozas, a propósito de una ética de la responsabilidad para los días de ira e ironía".

Concluida la lectura de trabajos se procedió a la presentación del libro *Juan Pérez Jolote*, versión tzotzil, a cargo de su traductor, Enrique Pérez López, acto de especial significación, pues finalmente la obra que dio fama mundial a Pozas ha sido vertida a la lengua de su biografiado.

Al final de este volumen hemos incluido un trabajo inédito del maestro Pozas, que encontramos en la vieja biblioteca del Museo Na Bolom, en San Cristóbal de Las Casas.

Este libro tiene como propósito divulgar la amplia trayectoria profesional y humana del maestro Ricardo Pozas, hombre de firmes convicciones, universitario ejemplar. Con la publicación de este volumen, el CIHMECH cumple una de sus tareas prioritarias: la difusión de la vida y obra de universitarios distinguidos que han puesto en alto el nombre y prestigio de la Universidad Nacional.

Víctor Manuel Esponda Jimeno
Verónica M. Alarcón Estrada

Ricardo Pozas Arciniega: encuentro entre las ciencias y las letras

Pablo González Casanova Henríquez

Deseamos recordar a Ricardo Pozas Arciniega trabajando, con un lápiz y un papel, reflexionando, probando los pasos que él mismo habría esbozado para sus alumnos, la metodología de la investigación de campo para los jóvenes sociólogos, antropólogos, economistas, politólogos y epidemiólogos a quienes inspiraba.

Grande fue la pérdida de Ricardo Pozas Arciniega para México y para los pueblos que han sido sometidos a la dominación y al coloniaje que han visto perder su propia imagen; como se dice en estos días, su propia cara, su propia identidad legítima, íntegra, humana.

Ricardo Pozas exploraba la realidad con la sencillez espiritual de un maestro de escuela, y con la franqueza de quien está seguro de disponer de profundos principios humanistas y busca defenderlos y demostrarlos con la técnica: era un maestro de metodología. Armado de rigor científico y del método de la ciencia, útiles ambos para encontrar "verdades", que casi siempre son preguntas o probabilidades, y procurando "claridades" de entonces y de hoy —las de una economía política casi sin sesgo—, fue en busca de esa realidad a la que le urgía otro tipo de visión, a ésta y esa realidades de los llamados "indios", "condenados de la tierra", pobres, oprimidos, explotados, proletarios, colonizados. Y buscando precisamente lo humano dentro de lo técnico, llegó a Chiapas.

Perseguía la confrontación o la comparación entre el proletario y el indio, en lo conceptual y lo práctico, la mezcla de agua y aceite, de lo negro y lo rojo, la síntesis de antropología y economía. Según escribía Ho Chi Minh, en

Pablo González Casanova Henríquez es director del Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIHMECH-UNAM).

casi las mismas décadas, el marxismo había sido "sólo para blancos", hasta Lenin. Y Pozas hacía ese marxismo científico del mundo colonizado, qué partía de la realidad a la teoría, que apenas nacía —pues este mismo Tercer Mundo también apenas "nacía", o "renacía" (ya que tenía la historia más vieja de todas), con las independencias de Asia y África, con el tardío despertar de América, en los años cincuenta y sesenta—, y era y sigue siendo en efecto un método primitivo en un mundo primitivo, aunque con cosas reales y maravillosas cada día.

Pozas, como antropólogo y maestro, como sociólogo y economista, y aun como epidemiólogo, vino a Chiapas a encontrarse con los "indios", a lograr el encuentro entre antropología y economía política.

Se preparó para un largo viaje, acomodó sus libros y partió a convivir, durante muchos años, en estas tierras de Chiapas, donde crecieron sus hijos, en busca de ese imposible epistemológico: "el indio en las clases sociales". Ello implicaba no sólo encontrar a los llamados "indios" en cada clase social o entre las oprimidas, sobre todo, sino también someter a prueba conceptos de una ciencia frente a otra. Su libro fue criticado por muchos ortodoxos y heterodoxos. Pozas buscaba confrontar verdades, y eso no le importaba, como lo hizo en las letras, sin proponerse ser literato, según afirmaba, sin desear ser sólo eso. Y diré que en ese encuentro de las ciencias, la batalla tal vez la "perdió" la antropología, no porque se encontrara de frente con la ciencia más histórica entonces y hoy todavía del materialismo, sino porque la categoría, la unidad de análisis, el indicador o índice llamados "indios" parecieron desvanecerse como vapores coloniales, aunque no había duda de que podían estratificarse en clases y concebirse en los modos de producción, en las relaciones de producción, en el desarrollo de las fuerzas productivas, y de que existían como irrefutable realidad cruda y suficiente. Pero era por eso, por su dispersión en casi todo el espectro de las clases sociales y, más aún, por un engaño semántico colonial, eso que conformaba una profunda trampasemántica colonial, que haciéndolas ser categorías inasibles, por indeterminadas e ideológicas, él los salvaba y esbozaba como tema de mayor investigación en su libro pionero.

Buscando la ecuación de algo parecido a lo que uno o parece unificar a las físicas relativista y cuántica —ciencias a las que llaman más duras, que hoy también se declaran en crisis, aunque no en quiebra, ni en bancarrota, y que vuelven a repensar la separación de las galaxias—, se encontró con la crisis de la antropología (a las de la economía política y del marxismo tal vez aún no se les veía como aquélla): que esa ciencia manejaba entidades que existían pero que no existían. Perdió la antropología colonial frente a la economía política, pero este hecho debe inscribirse en lo que se inicia ya en las ciencias del siglo venidero: casi no hay categorías, o las hay pero sólo como pruebas, precisamente, como metodologías.

Era aquí en Chiapas donde la *no categoría* podía encontrarse, donde aparece la *no escuela*, la *no institución*, la *no democracia*, la *no etcétera*. Aquí la historia se impacienta y se detiene, y de pronto se adelanta. Pozas realizó la prueba de dos ciencias y una no resistió, por falaz, el filtro de la historia; por ser ahistórica, el encuentro con las dicotomías, y sobre todo con la realidad vista mediante dos prismas.

Ricardo Pozas Arciniega también incursionó, de nuevo, en lo humanístico, esta vez desde el camino de la literatura, con su libro *Juan Pérez Jolote*, y encontró al ser humano.

Atrapado otra vez por la técnica y la teoría coloniales, estaba allí, sencillamente, el ser humano, al que llamaban "indio". La riqueza de su método consistió, por un lado, en la descripción, sencilla en ambos casos, de la ciencia y de las letras, y en la confrontación de verdades: de ciencia a ciencia y de ciencia a humanidades. Sus contribuciones en este ámbito deben reconocerse, sopesarse, considerarse y estudiarse, pues las ciencias hijas de las crisis del fin de siglo apenas se avecinan, se insinúan, se establecen.

Claro está que la crisis no es sólo de la antropología; todas las ciencias sufren hoy de crisis, de cismas, de rupturas y destrucciones de sus paradigmas más preciados, de sus ideaciones más acariciadas. En ello Ricardo Pozas Arciniega aportó el primer grano en una pugna que a muchos aterra, por confrontar disciplinas, por golpear "lo aca-

démico sagrado". Aportó igualmente otra penosa confrontación, entre lo técnico y lo humano, sin decirlo magistralmente, sólo haciéndolo, como quien enseña trabajando, y descubrió para muchos especialistas la riqueza del pensar soberano que permite desafiar a la academia, y a la propia ciencia, desde la ciencia misma y lo humano.

Por último, es posible afirmar que Ricardo Pozas Arciniega fue también pionero en la investigación que reconoce y recupera lo que se llamará en el milenio venidero el "humanismo mesoamericano". Éste puede ser de ayer y hoy, en parte tal vez ido pero también muy vivo. Lo describe con precisión en un tercer libro (y en realidad en todos), *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, recordándonos voces que escuchamos o leemos hoy transmitidas como a través de un vidrio, de un espejo, de los campesinos de estas tierras, que son también más grandes y más amplias, en todo México.

Hoy recordamos a Ricardo Pozas Arciniega, maestro de muchas generaciones de maestros y alumnos. Le agradecemos la frescura de sus textos y la claridad de sus enunciados, la utilidad de sus técnicas y, sobre todo, su recuperación, hacia lo simple, dentro de las ciencias y las letras, del valor humano.

Ricardo Pozas Arciniega. Esbozo biográfico

Víctor Manuel Esponda Jimeno

Entre los pioneros y grandes antropólogos que se formaron en la Escuela Nacional de Antropología e Historia está el queretano Ricardo Pozas, nacido el sábado 4 de mayo de 1912 en el pueblo de Amealco. Sus padres fueron los profesores Eduardo Pozas Aguilar e Isabel Arciniega de Pozas.

Aspectos de la vida y obra de Pozas han sido abordados por estudiosos como Zapata (1984), Vázquez León (1988a, 1988b, 1990 y 1992) y Jiménez de Saviñón (1990). Tales estudios son producto de entrevistas, en las cuales se tiene la ventaja de contar con el punto de vista del entrevistado. Conocí al maestro Pozas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), aunque desafortunadamente no tuve la oportunidad de tratarlo de cerca. Recuerdo una ocasión en que de nueva cuenta le vi en la ENAH en 1979 y le platicué acerca de mi interés por rescatar la obra inédita de los primeros antropólogos profesionales que habían trabajado en Chiapas durante los años cuarenta; incluso le hablé del manuscrito que elaboró durante parte de 1943 y 1944 titulado "Chamula", del cual hay una copia al carbón en la biblioteca del Museo que creó Frans Blom en San Cristóbal de Las Casas, y opiné que debía ser publicado. En esa misma ocasión le hice entrega de un registro bibliográfico de la obra de Calixta Guiteras para que me indicara si era suficientemente completo; *Cali*, como se le llama afectuosamente a esta investigadora, era mi punto de partida, y continuaría con los manuscritos de Fernando Cámara, Alfonso Villa Rojas y, por supuesto, Pozas.

Victor Manuel Esponda Jimeno es miembro del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas y del Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIHMECH-UNAM).

Esta idea cristalizó a medias, pues de los ocho manuscritos ("Cancuc", "Chenalhó", "Chalchihuitán" y "Bachajón" de Guiteras; "Tenejapa" y "Mitontic" de Cámara; "Oxchuc", de Villa Rojas, y "Chamula" de Pozas) sólo vieron la luz dos (Guiteras, 1992, y Villa Rojas, 1990). El plan consistía en publicar los diarios e informes que los susodichos habían elaborado durante su estancia en Chiapas. El trabajo etnográfico que realizó Pozas es bastante representativo y uno de los primeros en dar frutos (*vid* "Bibliografía").

A este hombre, que fue todo entrega a sus ideales y ejemplo de disciplina y constancia, están dedicadas estas modestas líneas, que aspiran a servir de referencia para comprender su prolija experiencia profesional de etnólogo verdaderamente preocupado por los problemas sociales y políticos del pueblo mexicano.

Allá por 1919, cuando contaba con siete años de edad, Ricardo Pozas ingresó a la escuela primaria de San Juan del Río; después se trasladó a Querétaro para concluir ésta en 1925.

Durante los años posrevolucionarios el Estado mexicano contemplaba varios proyectos de cobertura nacional, entre los que destacaba el impulso a la "escuela rural", concebida como panacea de los grandes rezagos económicos y culturales del país. El espíritu positivista de esta empresa condujo a la creación de la "carrera" de maestro rural, para la cual sólo era menester haber concluido la primaria (debe tomarse en cuenta que en aquellos tiempos la culminación de la enseñanza primaria quedaba reservada a unos pocos jóvenes; además, a quienes terminaban estos estudios se les consideraba "leídos y entendidos", en razón de los planes y programas de estudio que, se decía, eran muy complejos y rigurosos). Así pues, Pozas ingresó a la Escuela Normal de San Juan del Río donde realizó estudios de maestro rural de 1926 a 1927.

Su profesión la ejerció en el poblado de Vizarrón de Montes, al norte del estado de Querétaro, y fue allí donde tuvo su primer acercamiento con la antropología de lo cotidiano. Informó haber quedado consternado cuando observó a los otomíes de aquella región que llegaban al poblado, casi desnudos, para arreglar algún asunto oficial o comercial. Después de su experiencia en el mencionado pueblo, en

1928 se trasladó a San Sebastián de las Barrancas, donde permaneció durante un año.

La relación con el medio rural creó en Pozas conciencia y preocupación por los problemas del agro indígena mexicano. Con ideales de superación, y sobre todo por razones económicas, en 1930 se trasladó a la ciudad de México para ingresar a la Escuela Secundaria número 7, donde concluyó los estudios respectivos en 1933. Deseoso de contar con una mejor preparación, en 1934 se inscribió en la Escuela Normal de Maestros de México, donde conoció a la compañera de su vida, María Isabel Horcasitas Muñoz. Terminó la normal en 1936.

Después de contraer matrimonio, los Pozas se trasladaron a Zamora, Michoacán, donde permanecieron dos años ejerciendo como maestros normalistas; poco después emigraron a Sinaloa y allí vivieron algunos meses.

De regreso a la ciudad de México, contando con una buena experiencia magisterial, Pozas ingresó a la recién fundada Escuela Nacional de Antropología, donde recibió una formación profesional muy completa con destacados profesores, entre ellos Alfonso Caso, Pablo Martínez del Río, Daniel Fernando Rubín de la Borbolla, Wigberto Jiménez Moreno, Miguel Othón de Mendizábal y Paul Kirchhoff. Los dos últimos fueron sus grandes maestros, como solía decir.

Transcurría el año de 1942 cuando Solomon Tax, catedrático de la Universidad de Chicago, vino como profesor huésped a la Escuela Nacional de Antropología a dictar algunos cursos de antropología cultural, y dentro de su plan de trabajo consideró la salida al campo de un grupo de estudiantes aventajados, a quienes conduciría a los Altos de Chiapas. Entre dichos estudiantes estaban Ricardo Pozas, Anne Chapman, Pedro Carrasco, Fernando Cámara, Barbro Dalhgren, Emmanuel Palacios y Calixta Guiteras como colaborador de Tax. Este grupo se trasladó al municipio tzotzil de Zinacantán, lugar en el que Tax tenía especial interés pues con anterioridad se había dedicado a reunir información relativa a la demografía de ese sitio (Tax, 1942). Ya instalados en Zinacantán, donde permanecieron dos meses, se dedicaron al acopio de datos varios, logrando una información miscelánea que Tax y

Guiteras ordenaron a manera de notas (*vid Tax et., al, 1942-1943*). En las notas obtenidas por Pozas, si se les compara con las de sus colegas extranjeros, se observará los registros de los segundos pormenores y detalles que a él le parecieron obvios y cotidianos, razón por la cual no abundó en ellos. Hay que recordar que Pozas había tenido desde 1927 su primer contacto étnico con los otomíes y, seguramente, por su origen provinciano, no prestó interés a la "otredad" que sus colegas identificaron. Como es sabido, al joven Pozas le interesaban los problemas económicos y sociales de los indígenas, sobre todo los primeros, y en su afán de conocerlos de cerca en Zinacantán puso especial cuidado en observar y conocer los procesos de trabajo del cultivo de las milpas en tierra caliente, trasladándose con un grupo de zinacantecos durante una semana a una de las milpas que cultivaban en el municipio de Chiapilla.

Con esta experiencia de trabajo de campo Pozas dio el primer paso hacia lo que poco tiempo después se convertiría en una original contribución a la etnografía de los tzotziles de San Juan Chamula, su mejor obra desde mi punto de vista.

Pozas debe gran parte de su entrenamiento como antropólogo a Sol Tax. Él fue quien lo guió y orientó cuando realizó su primer trabajo profesional de etnólogo en el pueblo de Chamula. Villa Rojas también contribuyó a su formación profesional, pues además de haber sido su maestro en la ENAH lo llevó a Chicago.

Con estos *padrinos* académicos Pozas fue recomendado, en 1941, al doctor Alfonso Caso para ocupar el puesto de ayudante de etnología en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (que mantuvo hasta 1953). En esa calidad y apoyado por la Universidad de Chicago emprendió su trabajo etnográfico en Chamula en 1943, logrando al año siguiente la redacción de su manuscrito "Chamula". Con los datos que obtuvo en este pueblo tzotzil elaboró un breve estudio en el cual incursiona en la teoría tratando de explicar causas y efectos a que el mecanismo de la herencia da lugar en la posesión y fraccionamiento de la tierra (Pozas, 1945).

Concluido su estudio de Chamula fue contratado por Manuel Gamio para formar parte del equipo de investiga-

dores que estudiarían la situación sociocultural de la región oncocercosa del sur y sureste de México. Esta investigación la efectuó un equipo multidisciplinario de profesionales. A Pozas se le encomendó estudiar la región mame del área cafetalera del Soconusco (Pozas, 1952a y 1952b).

Cumplido su compromiso con Gamio, en 1947 ingresó como profesor de lingüística del Instituto de Capacitación para Indígenas de Costa Rica, y bajo la dirección de Doris Stone realizó estudios para elaborar una cartilla alfabetizadora en lengua cabécar (Pozas, 1948b). El año en que apareció la cartilla cabécar, también se publicó su obra más conocida, *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, libro que ha sido traducido al inglés, francés, alemán, polaco, mixteco, japonés y tzotzil.

El año 1948 es de "punteo" para Pozas, pues con los auspicios del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y de la Universidad de San Luis Misuri se le encargó que realizara un estudio en el municipio de Atlixco, Puebla, referente al proceso de cambio de campesino a obrero.

Siendo docente de la ENAH, en 1949 se le encomendó una investigación acerca de la alfarería de Tecomatepec. Este estudio tenía la finalidad de indagar las razones de la mortalidad infantil causada por el naturismo producido por sales de plomo que contenían los yacimientos de arcilla.

Para 1950 se encontraba ocupado en la ejecución de un "estudio de las necesidades y aspiraciones de la segunda enseñanza" en el Distrito Federal, Puebla, Morelos, Hidalgo y Tlaxcala. Este trabajo lo efectuó tras haber ganado un concurso convocado por la Secretaría de Educación Pública.

Al año siguiente, 1951, por encargo del Instituto Nacional Indigenista (INI) se trasladó a los Altos de Chiapas para realizar una investigación en el área tzotzil-tzeltal y determinar el establecimiento del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil.

En 1953 recibió el nombramiento de director del centro mencionado, con sede en San Cristóbal de Las Casas. Durante el desempeño de su cargo efectuó un estudio del

área de influencia de este centro para demarcar la acción indigenista.

Al año siguiente, y hasta 1956, se le encargó la dirección del Centro Coordinador Indigenista de la zona mazateca de Nuevo Paso Nacional, Temascal, en el estado de Oaxaca. Allí llevó a cabo un reconocimiento del alto y bajo Papaloapan con el propósito de conocer a los pueblos mazatecos del embalse de la presa Presidente Alemán (Pozas y Horcasitas, 1954 y 1956).

Al terminar sus funciones como director del mencionado centro, regresó a la capital de la república como investigador del INI. Para esta institución realizó algunos estudios entre los grupos seris de la costa de El Desemboque, Sonora, para organizar la cooperativa pesquera (Pozas, 1958c).

En 1957 sustentó examen profesional en la ENAH obteniendo el grado de maestro en ciencias antropológicas con especialidad en etnología con la tesis titulada *La organización social de Chamula. Un pueblo de la altiplanicie de San Cristóbal, Chiapas*, acreedora a mención honorífica.

Como profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) llevó a cabo con sus alumnos diversas investigaciones. Por ejemplo, en Ciudad Sahagún analizó la problemática social del proceso urbanístico (Pozas, 1958a). Posteriormente efectuó un estudio en la zona tarahumara para determinar el impacto de las clases sociales. Ingresó como profesor de técnicas y métodos de investigación de dicha facultad en 1957 (la UNAM le publicó en 1961 su manual *El desarrollo de la comunidad. Técnicas de investigación social*), y a partir de ese momento dedicó gran parte de sus esfuerzos a la búsqueda de propuestas prácticas para la solución de muchos de los problemas que aquejan al México rural. Combinaba docencia e investigación. Le interesaba que sus alumnos conocieran de cerca la realidad del pueblo mexicano; por eso insistía y exigía que fueran al campo. Durante los años sesenta sus salidas al campo fueron más frecuentes. En 1960 llevó a sus alumnos de Ciencias Políticas a la zona mazateca para realizar estudios en el área de reacomodo de los pueblos desalojados a causa de la construcción de la presa Presidente Alemán (Pozas, 1960a).

Después, con alumnos de la ENAH, donde también era profesor, en 1961 realizó un viaje de estudios al municipio de Ometepec, Guerrero, con la finalidad de obtener información acerca de los grupos indígenas, negros y mulatos.

Con estudiantes de la FCPS se trasladó al municipio de Zongolica, Veracruz, para elegir una comunidad indígena representativa para la puesta en marcha del proyecto "Los pueblos del mundo". Luego, en 1962, para el mismo proyecto, realizó un estudio entre los pueblos nahuas del área circunvecina del volcán de La Malinche (Pozas, 1967a).

En 1963, con el concurso de estudiantes de la ENAH, en Atlixco, Puebla, investigó la influencia de la industria en la urbanización de la vida campesina. También en ese año y durante 1964, esta vez apoyado por estudiantes de la FCPS, estudió la descentralización de la industria y sus efectos en las formas de vida campesina en el área mazahua de los municipios de Xocotitlán e Ixtlahuaca, en el Estado de México.

Durante 1965-1966, con la colaboración del doctor Pablo González Casanova del Valle y la asistencia de algunos alumnos de la FCPS, realizó una investigación acerca de la estratificación y movilidad sociales en la ciudad de México (Pozas y González Casanova, 1965).

En el desempeño particular de su profesión, el maestro Pozas ejerció en algunos sectores, tanto públicos como privados. Desde 1966 hasta 1979 se desempeñó como catedrático de socioantropología del Hospital Infantil de la Ciudad de México, y de 1967 a 1970 impartió la misma materia en la Escuela de Salud Pública de la Secretaría de Salubridad y Asistencia.

Con los auspicios de la Universidad Nacional de Honduras y el apoyo de investigadores del Instituto de Investigaciones Económicas de dicha universidad, en 1967 se le encomendó una investigación en ese país acerca de la organización de cooperativas de producción agropecuarias (Pozas, 1967b).

De 1968 a 1970 fue maestro de la Escuela de Ingeniería Sanitaria del Instituto Politécnico Nacional.

En la UNAM, de 1970 a 1976 ocupó el cargo de vicepresidente de la Asociación de Profesores de Tiempo Completo.

Mediante el Instituto de Estudios Latinoamericanos de Saint Antony College, de la Universidad de Oxford, fue invitado en 1973 en calidad de profesor huésped a impartir un curso de metodología de la investigación y presentar su reciente libro, en coautoría con Isabel Horcasitas, *Los indios en las clases sociales de México*.

A su regreso a México, la Compañía de Luz y Fuerza del Centro y el Sindicato de Electricistas lo contrataron, de 1973 a 1976, para realizar una investigación relativa al movimiento obrero del Sindicato Mexicano de Electricistas (Pozas, 1978a).

En 1973 la empresa Unión Nacional de Productores de Azúcar, S.A., le encargó un estudio de la problemática social del ingenio azucarero de Catmis, Yucatán, con la finalidad de determinar la factibilidad de volver a ponerlo en marcha (Pozas, 1976b).

Para 1975 el maestro se ocupó de otro proyecto de investigación que, en coordinación con el arquitecto Guillermo Rosell de la Lama, llevó a cabo en las comunidades chinantecas del municipio de Tuxtepec, Oaxaca, es decir, en la zona del embalse de la presa Cerro de Oro.

Para Pozas la investigación de campo siempre fue prioritaria y a ella dedicaba gran parte de sus esfuerzos y tiempo. A finales de los setenta el tema que más le interesó lo enfocó hacia los proyectos de "investigación-acción", que en 1979 puso en marcha en los Altos de Chiapas con la construcción de terrazas en los suelos erosionados del área tzotzil de Chamula. En el proyecto de recuperación de suelos degradados, que tuvo una duración de seis meses, se contó con el concurso de estudiantes de la especialidad de sociología de la UNAM (Pozas, 1979).

Pozas se planteó los objetivos más ambiciosos de la "investigación-acción" en 1980 cuando se inició el proyecto Encuentro Indígena de América Latina (ENIAL) en el que participaron los institutos de Investigaciones Antropológicas, Económicas y Sociales, la FCPS y la Coordinación de Humanidades de la UNAM. Dentro de este proyecto se realizaron algunas investigaciones en México

y Centroamérica. Para el primer caso, durante 1981-1982 se hizo un estudio referente al efecto de la expropiación de la tierra de los campesinos indígenas en el área del puerto industrial de la Laguna del Ostión, Veracruz.

El proyecto ENIAL, planeado y diseñado cuidadosamente durante tres años, se sometió a prueba durante 1984-1988, lapso en el que se efectuaron otras investigaciones entre algunos grupos indígenas con el propósito de evaluar el manejo de la "guía" que habría de utilizarse en él y con la finalidad de lograr un instrumento técnico adecuado y unificado para la correcta "investigación-acción" (Pozas, 1989).

Ricardo Pozas fue miembro de las siguientes asociaciones científicas: Sociedad Mexicana de Antropología, desde 1955; Academia de la Investigación Científica (1960); Asociación Latinoamericana de Sociología (1960); Colegio de Antropólogos Profesionales (1969), y Colegio Nacional de Sociólogos (1984); asimismo, fue investigador de tercer nivel del Sistema Nacional de Investigadores. Por espacio de ocho años desempeñó el cargo de presidente de la Asociación de Universitarios Amigos de China Popular. En varias ocasiones la Casa de las Américas de La Habana, Cuba, lo designó miembro de la Comisión Dictaminadora del "Premio Ensayo".

El maestro Pozas recibió varias distinciones, entre las que cabe mencionar el Premio Chiapas en 1985 y la presea "Manuel Gamio" al mérito indigenista en 1982. En su honor, el gobierno del estado de Querétaro creó en Amealco, su tierra natal, el premio "Ricardo Pozas". La FCPS lo designó profesor emérito.

La vida del maestro Pozas estuvo siempre llena de actividad y creatividad, investigando, enseñando, escribiendo, dirigiendo tesis, protestando contra las injusticias sociales, reflexionando políticamente, pugnando por un México nuevo.

A escasos meses de su lamentable deceso, ocasionado por trombosis y parálisis cerebral, se le informó que su famoso libro *Juan Pérez Jolote* había sido traducido al tzotzil, razón por la cual se estaba organizando en San Cristóbal de Las Casas una ceremonia para su presentación en la que se esperaba contar con su presencia. Des-

afortunadamente, su muerte repentina, sucedida el miércoles 19 de enero de 1994, no le permitió ver la publicación de su *Jolote* en la lengua de su biografiado.

Bibliografía de Ricardo Pozas Arciniega

- 1944 *Monografía de Chamula. Notas de campo recogidas en el estado de Chiapas.* INAH (Microfilm Collection of Manuscripts on Cultural Anthropology, 3a. serie, núm. 15).
- 1945 "El fraccionamiento de la tierra por el mecanismo de la herencia en Chamula", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo VII, números 1-3, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 187-197.
- 1948a *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil.* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México (*Acta Anthropologica*, volumen III, núm. 3).
- 1948b *Zis-ma-isa (Yo voy a decir).* Cartilla para alfabetizar en lengua cabécar, Junta de Protección de las Razas Aborígenes de la Nación, San José, Costa Rica.
- 1949 "La alfarería de Patamban", en *Anales del INAH (1947-1948)*, tomo III, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 115-145.
- 1951 "Notas etnográficas de Atlixco", manuscrito inédito.
- 1952a "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas", en *Anales del INAH (1949-1950)*, tomo IV, núm. 32, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 252-261,
- 1952b "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, volumen VI, núm. 70, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 19-20.
- 1952c "Tarascan folk religion", en *An Analysis of Economic, Social, and Religious Interaction*, Middle American

Research Institute of Tulane University (publicación número 17).

- 1952d "La situation économique et financière de l'indien américain", en *Civilizations*, año 11, núm. 3, París, pp. 309-329.
- 1952e "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio cultural del indio", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, volumen XIII, núm. 1, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 31-48.
- 1956 "Chamula", en *Acción Indigenista*, núm. 41, boletín mensual del Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 2-3 [capítulo de la primera parte del libro *Chamula*].
- 1957a *La organización social de los chamulas, un pueblo indio de la altiplanicie de San Cristóbal, Chiapas*. Tesis de maestría en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México (tesis núm. 40).
- 1957b "El mundo mágico de los chamulas", en *México en la cultura*, suplemento de *Novedades*, núm. 418, México, pp. 3-5.
- 1957c "El alcoholismo y la organización social", en *La palabra y el hombre*, núm. 26, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, pp. 19-26,
- 1957d "La utilidad nacional de las ciencias sociales", en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, año III, núm. 7, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 45-56.
- 1957e "Las tierras del sur", en *Acción Indigenista*, núm. 48, boletín mensual del Instituto Nacional Indigenista, México, p. 2.
- 1957f "Entrega de cargos a las nuevas autoridades", en *Acción Indigenista*, núm. 50, boletín mensual del Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 2-3.
- 1958a "Los problemas sociales en el proceso urbanístico de Ciudad Sahagún", en *Ciencias Políticas y Sociales*, año

IV, núm. 13, Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 227-270.

- 1958b "Algunos aspectos sobre la economía y la tecnología de Chamula", manuscrito (Biblioteca del Museo Na Bolom, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas).
- 1958c "Demografía de los seris", en *Acción Indigenista*, núm. 58, boletín mensual del Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 1 y 4.
- 1958d "Chamula, un pueblo de Chiapas", en *Acción Indigenista*, núm. 57, boletín mensual del Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 2-3 [dibujos de Alberto Beltrán].
- 1959a *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista, México (Memorias del INI, volumen 8) [reimpreso en 1977 y 1978 en la colección "Clásicos de la Antropología" del INI].
- 1959b "El mundo mágico de los chamulas", en *Revista de la Academia Mexicana de Pediatría*, núm. 16, México, pp. 3-10.
- 1959c "Notas sobre México y los indios", en *Acción Indigenista*, núm. 69, boletín mensual del Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 1 y 4.
- 1960a "Etnografía de los mazatecos", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XVI, núm. 16, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 211-226.
- 1960b "Reseña: Legislación indigenista de México", en *Ciencias Políticas y Sociales*, año VI, núm. 20, Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, pp. 373-375.
- 1960c "El continuum folk-urbano", en *XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, San José, Costa Rica.
- 1961a "El diseño de investigación social con fines pedagógicos", en *Ciencias Políticas y Sociales*, año VII, núm.

- 23, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, pp. 1-33.
- 1961b "Reseña: Antropología de la pobreza de Oscar Lewis", en *Ciencias Políticas y Sociales*, año VII, núm. 26, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, pp. 610-614.
- 1961c *El desarrollo de la comunidad. Técnicas de investigación social*. Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México (Manuales universitarios) [segunda edición, 1964].
- 1961d "La pobre antropología de Oscar Lewis", en *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, XVI, núm. 4, México, pp. 1-3.
- 1961e *La Baja California y el desierto de Sonora*. Guión del Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, SEP-INAH, México.
- 1962a *Los mames*. Guión del Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, SEP-INAH, México.
- 1962b *Los tarascos*. Guión del Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, SEP-INAH, México.
- 1963 "Los niveles del desarrollo y la dinámica en la comunidad", en *Ciencias Políticas y Sociales*, año IX, núm. 34, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, pp. 539-553.
- 1964a "Los niveles de desarrollo", en *Congreso de Sociología*, Asociación Latinoamericana de Sociología, Cali, Colombia.
- 1964b "Marginalismo", en *Congreso sobre desarrollo*, Banco Interamericano de Desarrollo, Santiago de Chile.
- 1967a "Los pueblos del mundo", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XXIV, vol. XXIX, núm. 4, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 933-938.

- 1967b "La organización de cooperativas de producción agropecuaria en Honduras, C. A.", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol.)(XX, núm. 1, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp. 27-52.
- 1968a "Clases y lucha de clases de Semionov, V.", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XIV, núm. 51, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, p. 130.
- 1968b "El vago: un estudio de caso", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XIV, núm. 54, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, pp. 563-594.
- 1969a "El servicio social universitario (Proyecto del Centro de Estudios del Desarrollo de la FCPS)", en *Revista de Ciencia Política*, año XV, núm. 57, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, pp. 434-451
- 1969b "Presentación", en *Acta Sociológica*, núm.1, Centro de Estudios del Desarrollo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- 1969c "Introducción", en *Acta Sociológica*, núm. 2, Centro de Estudios del Desarrollo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- 1969d "Teorías sobre el indio", en *Congreso de sociología*, Asociación Latinoamericana de Sociología, México.
- 1969e "El *chulel* y el alma en la vida de los chamulas", en *Artes de México*, año XVI, núm. 24, México.
- 1973a "Presentación", en *Acta Sociológica*, núm. 3, Centro de Estudios del Desarrollo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- 1973b "Introducción", en Beatriz Canabal C. y Carlos Martínez Assad, *Explotación y dominio en El Mezquite!*, UNAM, México.

- 1974 "Presentación", en *Acta Sociológica*, núm. 4, Centro de Estudios del Desarrollo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- 1975 "La organización del semiproletariado campesino", en *Memorias del seminario sobre organización campesina y desarrollo agroindustrial*, Oaxtepec, Morelos.
- 1976a "Presentación", en *Acta Sociológica*, núm. 5, Centro de Estudios del Desarrollo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- 1976b "Presentación", en *Acta Sociológica*, núm. 6, Centro de Estudios del Desarrollo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- 1976c *Antropología y burocracia indigenista*. Editorial Tlacuilo, México (Cuadernos para Trabajadores, núm.1) [reimpreso en Carlos García Mora y Andrés Medina (comps.), *La quiebra política de la antropología social en México*, tomo II, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México (serie Antropología Social, 699), 1986, pp. 417-448].
- 1977a "Presentación", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXIII, núm. 88, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- 1977b "La proletarización de los indios en la formación económica y social de México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXIII, núm. 88, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, pp. 11-34.
- 1977c "Características de la antropología mexicana después de la revolución", en *Diorama de la cultura*, suplemento de *Excélsior*, núm. 110, México.
- 1977d "El campo en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXIII, núm. 88, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

- 1978a "Introducción", en *Surgimiento del sindicalismo electricista*, Sindicato de Electricistas, Compañía de Luz y Fuerza del Centro, México.
- 1978b "El indigenismo y la ayuda mutua en la comunidad indígena", en *INI 30 años después. Revisión crítica*, número especial de aniversario de *México Indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 157-162.
- 1979 *La construcción de un sistema de terrazas*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México (serie I: estudio).
- 1981a *La resistencia y las luchas de los indígenas de América Latina como manifestación de sus valores frente a la expansión económica actual y ante los derechos humanos*. ENIAL-UNAM, México.
- 1981b "Juan Pérez Jolote y el carnaval de Chamula", en Juan J. Manguen e Irma Montesinos (comps.), *El carnaval de Chamula*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 41-44.
- 1982 "Aportes y perspectivas de la antropología en el campo de las ciencias sociales", en *Cuatro décadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Editorial Cuicuilco/Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 162-165.
- 1986a "El sistema de estructuras indígenas actuales", en *México Indígena*, núm. 11, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 3-5.
- 1986b "La investigación antropológica de Fernando Benítez", manuscrito, *Homenaje al periodista Fernando Benítez*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- 1986c "Destrucción de la selva lacandona", manuscrito inédito.
- 1989 *Guía general cualitativa para la investigación-acción autogestionaria de los pueblos indígenas*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

Pozas Arciniega, Ricardo e Isabel Horcasitas

- 1954 "Informe de labores del Centro Coordinador Indigenista del Papaloapan", manuscrito, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1956 *Del monolingüismo indígena al bilingüismo en lengua nacional*, edición mimeográfica del Centro Coordinador Indigenista del Papaloapan, Nuevo Paso Nacional, Oaxaca, Instituto Nacional Indigenista [publicado en 1984 en homenaje a Julio de la Fuente en *El pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*, INI, México, pp. 145-195].
- 1970 "El mexicano y sus circunstancias", manuscrito presentado en la Academia Mexicana de Pediatría, México.
- 1971 *Los indios en las clases sociales de México. Siglo XXI Editores, México* [publicado en el mismo año por la Casa de las Américas, La Habana, Cuba, Estudios monográficos, núm. 8].
- 1986 "Un modelo pedagógico para la educación básica indigenista", manuscrito inédito.

Pozas Arciniega, Ricardo y Gonzalo Aguirre Beltrán

- 1954 "Instituciones indígenas en el México actual", en *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, tomo II, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, México (serie Antropología Social, núm. 21).

Pozas Arciniega, Ricardo y Luisa Paré

- 1969 "El Centro Regional de Estudios del Desarrollo de Querétaro", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XV, núm. 58, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, pp. 563-573.

Pozas Arciniega, Ricardo y Luis Vázquez León

- 1983 *La organización cooperativa en la explotación y reproducción forestal de la meseta tarasca ante la propiedad comunal del bosque y la reproducción industrial contemporánea*. ENIAL-UNAM, México.

Pozas Arciniega, Ricardo y Pablo González Casanova
1965 ~~Cananea~~ "Un estudio sobre estratificación y movilidad social en la ciudad de México", en *Ciencias Políticas y Sociales*, año XI, núm. 39, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, pp. 115-185.

Bibliografía general

Guiteras Holmes, Calixta

1992 ~~Cananea~~ *Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944*. Edición preparada por Víctor Manuel Sponda y Efigenia María Chapoy, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, DIF-Chiapas, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez (serie Nuestros Pueblos, núm. 8).

Jiménez de Saviñón, María Guadalupe

1990 ~~Enfermera~~ "Enfermera con Ricardo Pozas, investigador, antropólogo y luchador en favor de los indígenas; mexicano de excepción", en *Querétaro*, año VI, núm. 65, Comunicación Social del Gobierno del Estado de Querétaro, noviembre, pp. 14-23.

Tax, Sol

1942 "Information about the municipio of Zinacantan, Chiapas, taken from 1940 Census Schedules", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, volumen VI, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 181-195.

Tax, Sol et

1942-3 ~~Enfermera~~ "Notas sobre Zinacantán", Microfilm Collection of Manuscripts on Cultural Anthropology, University of Chicago.

Vázquez León, Luis

1988a ~~Enfermera~~ "Ricardo Pozas Arciniega", en Lina Odena Güemes (coord.), *La antropología en México, 11: Los protagonistas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (colección Biblioteca del INAH), pp. 233-253.

1988b "Ricardo Pozas Arciniega", en *Instituto Nacional Indigenista, 40 años*, INI, México, pp. 459-475.

1990 "El investigador en acción. Entrevista a Ricardo Pozas A.", en J. Durand y Luis Vázquez León (comps.), *Caminos de la antropología. Entrevistas a cinco antropólogos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista, México (colección Presencias, núm. 39), pp. 131-173.

1992 "Ricardo Pozas Arciniega", en *Nuestros maestros*, tomo II, Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, México.

Villa Rojas, Alfonso

1990 ~~Etnografía~~ *Etnografía tzeltal de Chiapas, modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Gobierno del Estado de Chiapas/Miguel Ángel Porrúa, México.

Zapata, Adalberto

1984 ~~Ricardo Pozas~~ *Ricardo Pozas, un maestro rural*. Dirección General de Educación y Actualización del Magisterio, México.

Ricardo Pozas en la trama de la antropología mexicana

Andrés Medina Hernández

1. Introducción

Un rasgo característico de la antropología mexicana es la estrecha y compleja relación entre los ámbitos de lo académico y lo político, situación que ha sido expresada con transparencia por diferentes autores, pero sobre todo por quienes han desempeñado 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 profundamente arraigada en las diversas versiones que respecto al desarrollo histórico de la antropología en México ha escrito un considerable número de investigadores. En tales versiones los héroes míticos son 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, tuvo en Manuel Gamio al fundador de la antropología mexicana contemporánea. En el cardenismo emergió la figura portentosa de Alfonso Caso, fundador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), de la Sociedad Mexicana de Antropología y quien tuvo una mano también en la organización, así como en las posteriores vicisitudes, del Departamento de Antropología, que se convertiría en Escuela Nacional de Antropología e Historia. Caso rigió, también como héroe fundacional, el Instituto Nacional Indigenista (INI) desde sus inicios, en 1948, hasta 1970, cuando falleció. En esos tiempos 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.

Andrés Medina Hernández es miembro del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Esta estrecha relación, en muchos sentidos orgánica, entre el quehacer político y una actividad académica que incide determinantemente en las orientaciones teóricas vigentes genera dificultades analíticas, particularmente si la investigación se dirige a la definición de una perspectiva 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 provocan mayores distorsiones y obstáculos para ponderar las contribuciones de numerosos antropólogos mexicanos es la de su práctica política, sea que por ello se sobrestime su obra científica, 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, político priísta, miembro del grupo veracruzano en el que estuvieron 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 más si atendemos a las declaraciones de los autores, sea que oculten o maten su participación política, manteniendo un discurso de neutralidad y objetividad científicas o, por el contrario, como en el caso del autor citado, asuman una determinación abiertamente política (véase el excelente ensayo de Félix Báez, 1990, en el que se dirime tal cuestión), lo que obliga 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 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 mayor énfasis a aquella línea que nos interese. Si se tratara de investigar su biografía intelectual indudablemente habría que buscar la

lógica de sus contribuciones científicas 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 Aguirre Beltrán uno de los primeros autores que se propusieron fundar y definir epistemológicamente una antropología mexicana, una propuesta que escasamente ha sido considerada por algunos investigadores, metidos en la discusión metacientífica acerca de 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* (Bonfil, G. y otros, 1971).

En efecto, como parte de los trabajos discutidos y elaborados en el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, que dirigía el filósofo Elí de Gortari en la UNAM, apareció publicada en 1957 la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán titulada *El proceso de aculturación*. En ella se postula, en un marco teórico que se pretende dialéctico, una *escuela mexicana de antropología*, poseedora de 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 estadounidense, 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 Elí de Gortari a deslindarse de ella, como se indica en el texto, pues no corresponde a lo que el filósofo entiende como ciencia y 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 "posmodernas". 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 el 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 (Aguirre Beltrán, 1970, 112).

Evidentemente hay aquí un poderoso trasunto autoritario y etnocentrista, no reconocido todavía por la época en que se publica 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 el 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 (Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 108).

Hay que subrayar, sin embargo, que las contribuciones y señalamientos de Aguirre 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 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 treinta.

Mediante los elementos avanzados me propongo contribuir a la definición de un espacio de reflexión que nos permita reconsiderar 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 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 sus obras, para recuperar así cuestiones, pensamientos, temas y técnicas poco considerados.

Es decir, parece que estamos en un momento privilegiado para replantear nuestra antropología en México, no ya con el impulso juvenil de olvidar el pasado y comenzar de nuevo, como fue la tónica de la generación del 68, ni con la exigencia de dotar 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 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 plantea estrategias que configuran 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, por ejemplo 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 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 y las contribuciones del maestro Ricardo Pozas, considerando su época y la vigencia de muchas de sus propuestas, 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 aludiré a obras posteriores en que se señala aportes de consideración.

II. La experiencia magisterial

Ricardo Pozas habría de expresar en su obra, en sus concepciones teóricas y su práctica política la poderosa huella del movimiento magisterial en el que se formó y definió su vocación política. Hijo de maestros rurales y él mismo formado inicialmente como normalista en una época en la que al maestro se le exigía 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, marginada en el periodo desarrollista, habría de resurgir, con planteamientos novedosos y radicales, en la década de los setenta, y puede 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 habrían de definir sus aportes.

En esta parte indicaremos someramente algunos aspectos del movimiento magisterial con el fin de precisar, más adelante, su influencia en el trabajo profesional de Ricardo Pozas y en diversas orientaciones, métodos y estilos en la política indigenista. Porque, como argumentaremos posteriormente, la política indigenista, en sus premisas y diferentes fases políticas, habría de continuar de diversas maneras concepciones centrales del programa educativo que emergió con los regímenes de la revolución mexicana y que tuvo 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 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 desplegó 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 llevarían 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 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... (Aguirre Beltrán y Pozas, 1973, 196).

Los programas dirigidos a la población rural partían del supuesto de que hablar del campesino implicaba al mismo tiempo hablar de 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 la pluralidad lingüística, pero esto habría de plantearse directamente en 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.

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 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 confieren 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 periodo cardenista, con el giro que se habría de dar a la política educativa desde los comienzos de los años treinta.

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 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 socioescolar 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 sesiones de los agremiados del naciente sindicato. Había veces que salíamos de allí casi adormilados a las doce o una de la mañana (en Loyo, C. Greaves y V. Torres, 1987, 25).

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

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 dos muchachos...

El profesor todo lo sabía, todo lo podía, todo lo hacía; era un todólogo (*op. cit.*, 142).

Ricardo Pozas Arciniega nació en Amealco, Querétaro, en el seno de una familia de maestros rurales, el 4 de mayo de 1912. Él mismo encontró 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, Querétaro. 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 realizaría trabajo político como miembro de la Federación de Estudiantes Revolucionarios, ligada al Partido Comunista, a lo que él 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 (Vázquez, 1988).

Aquí vale la pena detenernos para hacer algunos señalamientos. En primer lugar destacar la condición pluriétnica de la región en que nació, creció y se educó 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, espacio de contrastes donde se advierten diferencias y particularidades étnicas.

Aunque parece que Pozas no hizo conciencia de estos contrastes étnicos en su infancia, sino mucho después, en su papel de maestro rural en otras comunidades queretanas, la cultura de las ciudades eje de las regiones interétnicas acusa una marcada influencia de su entorno social y cultural.

En este sentido resulta sugerente, y de importantes implicaciones epistemológicas, la reacción que mostraron los estudiantes de la ENAH que fueron a Chiapas en los años cuarenta, entre los que se encontraba 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 (Vázquez, 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 juega nuestra identidad cultural.

El movimiento magisterial de los años treinta era vasto y complejo, 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 ha-

brían de repercutir tanto en la cultura política de ese entonces como en otros aspectos de la cultura nacional, todavía vivos. En este espacio participaron otros personajes que también incidirían en la conformación de la antropología mexicana; tal es el caso, por ejemplo, de Julio de la Fuente, quien se incorporó al movimiento magisterial como dibujante y grabador que ilustra diversas publicaciones dirigidas a los maestros rurales; es decir, compartió los alientos nacionalistas y revolucionarios del magisterio. En él se formó políticamente y desde allí se incorporó a la antropología, mediante un enorme esfuerzo de autodidacta y luego en relación con el medio académico, por su vínculo amistoso con personalidades como Bronislaw Malinowski y Robert Redfield.

De la Fuente entabló una fuerte amistad con Ricardo Pozas. Compartieron 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 acerca de temas y problemas persistentes y centrales para la antropología mexicana.

III. Los primeros pasos en la antropología

En 1938 Ricardo Pozas se inscribió en el Departamento de Antropología de la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional: sus inquietudes eran más políticas que académicas, pues su intención estaba orientada en el sentido de la transformación de la sociedad, relegando a 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 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, Alberto Ruz, Arturo Monzón, Johanna Faulhaber, Eusebio Dávalos y Concepción Uribe constituyeron la primera generación inscrita.

En efecto, el Departamento de Antropología conciliaría los esfuerzos de personalidades de diferentes instituciones y con concepciones académicas 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, con urgencia, eran técnicos con la preparación suficiente para realizar investigaciones sociales, en estrecha relación con los problemas campesinos y las poblaciones beneficiarias. 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 mediante el 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 fue 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 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, 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, en los que se iniciara como arqueólogo Manuel Gamio; posteriormente se incorporó al cuerpo de profesores e investigadores y realizó 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 trabajaría en la Estación Experimental que organizara Sáenz en la Cañada de los Once Pueblos, en Michoacán, en 1932. En el periodo cardenista Mendizábal desplegó una creativa actividad que lo llevaría a lograr aportes verdaderamente sustanciales para el futuro de la antropología (para más datos sobre Mendizábal y su época, véase 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 conservadora que tenía por esos años la Universidad Nacional, se hacía evidente la necesidad de 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 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 consiguieron; así, la Universidad Obrera y Campesina

Gabino Barrera abriría sus puertas con Miguel Othón de Mendizábal como su primer rector, quien en el discurso inaugural declaró:

El instinto 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 (Mendizábal, 1946, IV, 346).

Como parte de esta universidad se crearía la Escuela de Bacteriología y el Departamento de Antropología; posteriormente pasaría a depender de la Confederación de Trabajadores de México y las escuelas mencionadas se incorporarían al naciente Instituto Politécnico Nacional (Coronado y 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 del cardenismo para la educación superior, es decir, una serie de instituciones educativas que formara a especialistas y técnicos, en cuyas manos estaría el futuro desarrollo nacional por las sendas de la industrialización y en condiciones de fortalecimiento de la soberanía nacional. Se partía de que tales profesionales procederían de las filas obreras y campesinas y de que la propia institución dotaría de todo tipo de apoyos a los estudiantes, como becas, alojamiento y todo aquello que requiriera la educación especializada.

Este proyecto cristalizaría en el Instituto Politécnico Nacional. En las escuelas mencionadas participaría 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 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 reconocía 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, que 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 Museo Nacional, en cuyos salones se impartía clases de antropología e historia; por la otra estaba la Universidad Nacional, que también impartía clases de historia.

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 fue el doctor Alfonso Caso, también participó en el Departamento de Antropología. Como parte de los convenios que se establecía el departamento se trasladaría a la sede del Museo Nacional, en el número 13 de la Calle 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: etnología y 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 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 (Jiménez Moreno, 1982, 12).

De gran importancia en el establecimiento de un alto nivel académico sería la incorporación de destacados investigadores procedentes de la República Española, los transbordados, 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 dos personalidades que impondrán una profunda huella que se deja sentir aún en nuestros días; se trata de Paul Kirchhoff, etnólogo alemán, y Mauricio Swadesh, lingüista estadounidense, ambos procedentes de corrientes políticas radicales, y poseedores de un muy alto nivel académico en sus respectivos campos.

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

...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 (Pozas, 1982, 163).

El Departamento de Antropología establecería convenios con varias instituciones estadounidenses, 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 la Institución Carnegie de Washington. De la primera llegaría un antropólogo joven y entusiasta, discípulo de Alfred R. Radcliffe-Brown, Sol Tax, quien 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 pondría a 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 in-

vestigación, 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 Alfonso Villa Rojas, antropólogo yucateco formado en la Universidad de Chicago y colaborador con Redfield desde los días en que se realizó 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 colaboración con Redfield en el pueblo de Chan Kom, cuya monografía fue publicada en 1934, apareciendo como coautor. En esa década 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 español la haría el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1978 con el título de *Los elegidos de Dios*. Ésta 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 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 trataría cada uno de los integrantes del grupo; la organización social estaría a cargo de Calixta Guiteras, la organización políticorreligiosa sería el tópico asignado a Fernando Cámara y la organización económica correspondería a Ricardo Pozas. Los pueblos en que se instalarían fueron Cancuc y Tenejapa, tzeltales, y Chamula, tzotzil, para Pozas. Villa

Rojas se instalaría en el paraje de Yochib, del pueblo tzeltal de Oxchuc, situado cerca de una gran cueva, lugar en el que se sumerge el río Yazanal y donde coinciden los límites de Oxchuc, Cancuc y Tenejapa.

La primera fase de las investigaciones se hizo de diciembre de 1943 a junio de 1944. Las notas de campo de los tres estudiantes, así como las de Villa Rojas, fueron publicadas en microfilme en el mismo año de 1944. Los resultados fueron diversos e importantes, pues con ellos se comenzó a configurar, con una riqueza de datos y cuidadoso manejo de una extensa información, una nueva conceptualización de la población indígena y se sentó 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 primer 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 mecanuscritas, publicadas en forma de microfilme 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 recuerdo cronológico que narre de las primeras impresiones y el establecimiento gradual de nexos personales con miembros de la comunidad a las reflexiones acerca del sentido de la investigación, objetivos, primeras hipótesis, hallazgos y dificultades.

Éste 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, los de Villa Rojas y los de Calixta Guiteras, muestran la misma presentación, es decir, fichas ordenadas temáticamente. Esto significa que las reacciones estrictamente personales se encuentran dispersas o se habrá de recuperarlas por una lectura sosegada 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, en cuya estrategia se conjuga los campos de la lingüística histórica, la etnohistoria, la arqueología y la antropología física orientada hacia la osteología. Ésta es la tradición que habría de desembocar en la mesoamericanística que comienza a organizarse en la década mencionada; son actores centrales en su enriquecimiento y definición temática Miguel Othón de Mendizábal, Wigberto Jiménez Moreno y Paul Kirchhoff, quienes 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 Departamento de Antropología; es esta preocupación la que subyace en la fundación del Instituto Politécnico Nacional y 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 término de legitimación. En este proceso tienen un papel de gran repercusión las concepciones funcionalistas impulsadas por Alfonso Villa Rojas y Julio de la Fuente, figuras de 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 de quienes 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 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 con Redfield en Yucatán y continuaba su estrecha colaboración. En tanto, Julio de la Fuente realizaría con Malinowski, en 1940 (Malinowski y De la Fuente, 1957, 1985), una investigación respecto a 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. De la Fuente sería el traductor al español de la famosa investigación realizada en la península yucateca, *The Folk Culture of Yucatan*, que habría de publicar el Fondo de Cultura Económica con el título de *Yucatán: una cultura en transición*.

Desde el punto de vista de la antropología estadounidense 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 sugerentemente Paul Sullivan en una 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 estadounidenses (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 la historia de los países de la

región, como lo dejaría ver el conflicto nicaragüense en su costa atlántica.

La Carnegie auspiciaría el proyecto de investigación de Robert Redfield en Yucatán y en él tuvo un papel central Alfonso Villa Rojas, quien se vincularía al programa de investigaciones mediante 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 Estados Unidos, principalmente en la Universidad de Chicago, en donde estaba Redfield y donde encontró a otros notables personajes con los que trabó amistad.

Como parte del programa de investigaciones de la Institución Carnegie, de la cual era investigador, Villa Rojas realizó un extenso recorrido de exploración en Chiapas, con lo que definió 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 (Redfield y Villa Rojas, 1939).

Villa Rojas reconocería que con este primer recorrido iniciaba una nueva etapa en las investigaciones etnográficas entre los indios chiapanecos. Los trabajos anteriores de Frans Blom, Oliver La Farge, Jacques Soustelle, Carlos Basauri y Roberto de la Cerda Silva tuvieron un carácter exploratorio, afirmarían 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 doctor Robert Redfield y auspiciado por la Institución Carnegie de Washington, se había venido desarrollando mediante el área maya a partir de 1930. Como medida preliminar hicimos un recorrido de 500 kilómetros, aproximadamente, visitando todas las comunidades de habla tzeltal (Villa Rojas, 1945b, 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 Guatemala, a partir de la caracterización que hiciera Sol Tax en su célebre ensayo acerca de los municipios mesooccidentales de Guatemala, publicado en 1937, Villa encontraría que los pueblos chiapanecos eran más primitivos o, en los términos del planteamiento de Redfield, se encontraban en una etapa menos avanzada del proceso de urbanización.

En las investigaciones que Ricardo Pozas realizaría en Chamula podemos reconocer, con propósitos estrictamente analíticos, a partir del material escrito, cuatro momentos. El primero corresponde al trabajo de campo y a la reunión de una voluminosa información organizada en forma de fichas; ésta fue la base de posteriores elaboraciones. 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 publicó 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, aunque se les conserva en forma microfilmada, son un material de difícil acceso; su consulta puede ser útil si se quiere 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, que 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 aborda cuestiones relacionadas 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 señalamientos de problemas, es la tercera, "La organización políticorreligiosa", particularmente en lo que se refiere a lo religioso, aunque, como en las otras secciones, se presenta una abundante información que resulta útil para propósitos comparativos.

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

gran prestigio, aunque se haría sus traducciones 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 ganada fama literaria la debe a la publicación de novelas y, sobre todo, de 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 Lucio Méndieta y Núñez, colaborador de Manuel Gamio, en el Valle de Teotihuacan. 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 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 apoyó 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 sintetizan sus particularidades históricas, 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 emprendió un viaje más a Chiapas, esta vez acompañado del artista Alberto Beltrán, dibujante y grabador que ilustraría su relato. Beltrán ha narrado que en dicho viaje Pozas no tenía todavía elaborado el final de

su texto y que, al leerlo a Juan Pérez Jolote para corroborar los datos consignados, es el 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 (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. Ésta es la obra mayor de la etnografía hecha a partir del trabajo de campo realizado tres lustros antes; es decir, aquí se reúne sus más importantes aportes.

La distancia entre uno y otro acontecimientos, ha permitido a Pozas realizar una mayor elaboración teórica de diferentes cuestiones, así como también le daría acceso a una considerable información estadística mediante 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, intentaré precisar diversas cuestiones que se distinguen por la originalidad del tratamiento, las que evidentemente podemos hacer ahora desde la posición aventajada que nos permiten la perspectiva temporal y las contribuciones posteriores del 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 políticorreligiosa, el que ha sido soslayado por quienes se han ocupado de esta cuestión en años recientes. Pozas nos remite a su sólido apoyo en la organización social, particularmente en lo que se refiere a la relación entre los barrios, el 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 políticorreligiosa 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 en 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 acerca de las características de este

sistema político, aparentemente lejano a nuestra realidad nacional contemporánea, que conducirían a una reflexión respecto a 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... (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 el 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 encontraron 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 autores difieren y ello sugeriría diversos problemas, no del todo resueltos por las interpretaciones dadas en ese entonces.

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 mexicas.

En Cancuc, comunidad también tzeltal, Guiteras advirtió 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 apelli-

dos españoles, remitiéndose la identidad clánica a uno de los cinco barrios o "culibales". Posteriormente Calixta Guiteras daría a conocer la terminología de parentesco y la organización en calpules de los indios tzotziles de San Pablo Chalchihuitán (Guiteras, 1947, 1951, 1992).

Cuando Pozas examina sus datos acerca del parentesco, en el marco de la discusión acerca de 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, que constituyen el eje de la organización políticorreligiosa comunal, no tienen una delimitación territorial y la filiación a ellos 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 la del *calpulli*, según el análisis de Arturo Monzón, en su trabajo clásico realizado bajo la orientación teórica de Paul Kirchhoff (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 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 la supuesta organización igualitaria desaparece en el ámbito de las relaciones de parentesco y propiedad de la tierra, 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 retomaría para su conceptualización acerca de la comunidad 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 Guatemala en su recorrido de 1938. Los datos reunidos por los miembros del proyecto Universidad de Chicago-ENAH lo confirmarían; además de profundizar las investigaciones aportarían una 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 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 etnia y clase social, ampliamente discutida a partir de los años setenta en un escenario caracterizado 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 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 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, tampoco se privilegia a alguno de los parajes; no sabemos si Pozas residió en la cabecera o en los asentamientos dispersos en 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 da los nombres de los personajes; se da el nombre propio y las iniciales de los apellidos, con lo que 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 se da 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 es distante, impersonal: la descripción acentúa las transformaciones 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 ellas las de los indios chiapanecos. Contra lo que el mismo Pozas opinara, Juan Pérez Jolote me parece 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 procedía buena parte de maestros y estudiantes que componían esas primeras generaciones de profesionales.

V. Otras aportaciones: bosquejo preliminar

Con el ánimo de puntualizar diversos aspectos de la obra de Ricardo Pozas señalaré aquí otros momentos que manifiestan el avance de sus investigaciones, la continuidad de sus preocupaciones y la definición de su posición política en el marco de los nuevos acontecimientos que suscitaba la orientación desarrollista del gobierno mexicano.

Trataré de dibujar, con trazos muy generales, sus aportes, 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, Anne 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, lo 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 Estados Unidos como parte de su estrategia política y militar hacia América Latina y que, en el caso particular del Soconusco, adquiriría 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 (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 de una mística indigenista que los llevaría a expresarla en su producción artística y científica, todos ellos en una estrecha camaradería con Pozas. El Centro Coordinador, conocido como "La Cabaña" para sus habitantes, 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 desempeña 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 fue 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 asumió 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 (Villa Rojas, 1955).

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 Pozas ya había trabajado con los problemas de la lectoescritura en lenguas indias y de la preparación de cartillas, tanto por una investigación realizada en Costa Rica, entre los cabecar, 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 lectoescritura 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 (CED), que realizaría numerosas investigaciones, algunas de las cuales serían publicadas por el CED. Una es la de la etnóloga Virve Piho respecto a las condiciones de la mujer trabajadora, una 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 la investigación de los productores de café en Veracruz, en la que trabajarían Guillermo Foladori y Oscar 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 desempeñado 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 sitúo en el campo de lo teórico en tanto muestran, o proponen, instruyen, una manera de investigar cuestiones que son considera-

das 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 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.

Uno de tales ejes es el que se refiere a la comunidad, tanto en términos de estrategia metodológica, que se implica en su investigación, como por asumir a un pueblo particular, Chamula, como su ámbito de observación y análisis, y 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 de la presentación y el alcance de las generalizaciones que se hace 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 pueda 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 la 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 la 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 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 la llamada "Guerra de Castas" del siglo pasado, cuando los ejércitos indios estuvieron a punto de arrasar 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 políticoreligiosa 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 establece 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 desempeñar a la información de Chamula bloquearía la posibilidad de que Pozas prosiguiera el 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 CED, como el de 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 setenta, cuando se perfilaba también la propuesta etnicista, en su inicial y todavía incipiente presentación contenida en la Declaración de Barbados; es decir, se definiría 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 crítico, 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 en el que se contiene la propuesta es presentado no como un trabajo acabado, redondeado, sino como un diseño de investigación. Posteriormente 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 (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 presenciamos encarnizados y sangrientos conflictos entre grupos de diferente filiación étnica), lo cierto es que en ella hay que tomar 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 desempeñaría un papel fundamental, sobre todo por la endeblez 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 diverso complejo 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 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 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 an-

tropología mexicana, centrada en la construcción de la nación. Como lo diría 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 describe un conjunto de técnicas básicas. 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 requiere 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 estadounidense 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 educativo 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 al rechazo de sus implicaciones teóricas y metodológicas.

Así, ante la avalancha de programas de desarrollo de la comunidad impulsados por las instituciones internacionales, estadounidenses 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; por sobre todo se trataba de establecer una ciencia abiertamente comprometida con los problemas de la población nacional.

El segundo manual se publicó 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 participaron 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 mediante 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 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 en la propuesta de Pozas es su orientación hacia los aspectos culturales. A diferencia del primer manual, de orientación sociológica y un tan-

to cientifista, 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 particulariza las situaciones socioeconómica y cultural de las poblaciones de las regiones interétnicas,

Un tercer elemento es la propuesta de que sea aplicado mediante la 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 sus miembros.

Todo lo que aquí se apunta con respecto a los manuales citados son sólo cuestiones de orden muy general, tratando 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 permitían 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 ponía a prueba los planteamientos teóricos que orientaban los cursos; de ello aprendían los alumnos y refinaban su experiencia los maestros. 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 la recolección de los datos y el carácter de los análisis, incluso se sugiere formas de presentación y el manejo de técnicas de apoyo.

Un antecedente del papel que desempeñan 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 boasista.

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, con 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 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 manuales de Pozas, ya referidos, para la antropología mexicana. En cierta 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 persona 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 las 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 refleja una percepción del medio profesional.

VII. Ricardo Pozas, el maestro

Ricardo Pozas Arciniega es fundamentalmente un gran maestro. 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 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, no obstante 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, 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 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.

Ésta 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
1953 *Formas de gobierno indígena*. Imprenta Universitaria, México.
- 1970 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. Editorial Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, México.
- Aguirre Beltrán, G. y Ricardo Pozas
1973 *La política indigenista en México. II. Las instituciones contemporáneas*. Instituto Nacional Indigenista (serie Antropología Social, 21), México.
- Báez Jorge, Félix
1990 "Claves de un diálogo entre la antropología y la política (estudio introductorio)", en G. Aguirre Beltrán, *Crítica antropológica. Hombres e ideas*. Fondo de Cultura Económica, México (Obra antropológica, XV), pp. 7-42.
- Bassols, Narciso
1985 "El programa educativo de México", en Engracia Loyo, *La Casa del Pueblo y el maestro rural mexicano*, SEP-Ediciones El Caballito, México, pp. 43-58.
- Bonfil, Guillermo
1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen, México.
- Bonfil, G. y otros
1971 *De eso que llaman antropología mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo, México.
- Caso, Alfonso y otros
1954 *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Clifford, James
1983 "Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule's Initiation", en G. Stocking, Jr., *Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. The

University of Wisconsin Press, Madison (History of Anthropology, volumen 1), pp. 121-156.

Comas, Juan

1962 ~~Las primeras instrucciones para la investigación antropológica en México: 1862.~~ UNAM, México (Cuadernos del Instituto de Historia, serie Antropológica, núm. 16).

1964 *La antropología social aplicada en México.* Instituto Indigenista Interamericano, México.

Coronado, Rodolfo y Hugo Villalobos

1993 ~~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.

De la Fuente, Julio

1949 ~~Yatalag. Una villa zapoteca serrana.~~ Museo Nacional de Antropología, México (serie Científica, 1).

Durand, Jorge y Luis Vázquez

1990 ~~Caminos de la antropología. Entrevistas a cinco antropólogos.~~ C NCA-I N I , México (colección **Presencias**, 38).

Foster, George M.

1974 ~~Antropología aplicada.~~ Fondo de Cultura Económica, México (Breviarios, 232).

Gamio, Manuel

1946 ~~"Exploración económico-cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México",~~ en *América Indígena*, 6. Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 199-245.

García Blanco, Eleatriz

1988 ~~"Francisco Rojas González",~~ en *La antropología en México. Panorama histórico*, 11, INAH, México, pp. 329-340.

García Mora, Carlos (coordinador)

1987-1988 *La antropología en México. Panorama histórico.* INAH, México (15 volúmenes).

Griaule, Marcel

1969 ~~El método de la etnografía~~. Editorial Nova, Buenos Aires.

Guiteras, Calixta

1947 ~~Clares y sistemas de parentesco de Cancuc, México~~", en *Acta Americana*, 5, pp. 1-17.

1951 "El calpulli de San Pablo Chalchihuitán", en *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, México.

1992 *Cancuc: etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944*. Instituto Chiapaneco de Cultura, México (edición preparada, anotada y preambulada por Víctor Manuel Esponda y Efigenia María Chapoy Liceaga).

Helbig, Karl

1964 ~~El Soconusco y su zona cafetalera en Chiapas~~. Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Horcasitas de Pozas, Isabel y Ricardo Pozas

1980 ~~Del monolingüismo en lengua indígena al bilingüismo en lengua indígena y nacional~~", en G. Aguirre Beltrán y otros, *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 145-195.

Jiménez Moreno, Wigberto

1982 ~~Ponencia~~", en *Cuatro décadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, ENAH-INAH, México (colección Cuicuilco), pp. 11-15.

Lombardo Toledano, Vicente

1973 ~~El problema del indio~~. Secretaría de Educación Pública, México (SepSetentas, 114).

Loyo Bravo, Engracia

1985 ~~La Casa del Pueblo y el maestro rural mexicano~~. SEP-Ediciones El Caballito, México.

Loyo, Engracia, Cecilia Greaves y Valentina Torres (coordinadoras)

1987 ~~Los maestros y la cultura nacional~~. Dirección General de Culturas Populares, SEP, México, 3 volúmenes (serie Testimonios).

- Mauss, Marcel
1971 *Introducción a la etnografía*. Ediciones Istmo, Madrid (colección Fundamentos, 13).
- Martínez Assad, Carlos y Beatriz Canabal C.
1973 *Explotación y dominio en El Mezquital*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Centro de Estudios del Desarrollo, UNAM, México (Acta Sociológica, serie Los indígenas).
- Malinowski, Bronislaw y Julio de la Fuente
1957 *La economía de un sistema de mercados en México*. ENAH-Sociedad de Alumnos, México (Acta *Anthropologica*, época 2, vol. 1, núm. 2).
- 1985 *Malinowski in Mexico. The Economics of a Mexico Market System*. Routledge and Kegan Paul, Londres (editado y con una introducción por Susan Drucker-Brown).
- Medina, Andrés
1976 "Teoría antropológica y trabajo de campo en la obra de Miguel Othón de Mendizábal", en Jorge Martínez Ríos (editor), *La investigación social de campo en México*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp. 217-257.
- Mendizábal, Miguel Othón de
1946 "La cultura como privilegio y como patrimonio colectivo", en *Obras completas*, tomo IV, Talleres Gráficos de la Nación, México, pp. 339-347.
- Montemayor, Felipe
1971 *28 años de antropología. Tesis de la Escuela Nacional de Antropología e Historia 1944-1971*, INAH, México.
- Monzón, Arturo
1949 *El calpulli en la organización social de los tenochcas*. Instituto de Historia, UNAM, México (primera serie, núm. 14).
- Morales Mendoza, Heber
1988 "Alfonso Villa Rojas", en *La antropología en México. Panorama histórico*, 11. INAH, México, pp. 489-500.

Olivera, Alicia

1990 ~~Un autodidacta precoz. Entrevista a Wigberto Jiménez Moreno~~, en J. Durand y Luis Vázquez, *Caminos de la antropología*, INI, México, pp. 63-129.

Pérez Esparza, Norma

1992 ~~Moisés Sáenz y la cuestión nacional~~. Tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, México.

Pozas Arciniega, Ricardo

1944 ~~Monografía de Chamula~~. Notas de campo originales del estudio hecho en 1944 en Chiapas, México, como parte del INAH, el gobierno del estado de Chiapas y la Universidad de Chicago (Microfilm Collection of Manuscripts on Cultural Anthropology, 3a. serie, núm. 15).

1945 "El fraccionamiento de la tierra por el mecanismo de herencia en Chamula", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*.

1948 *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*. Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, SEP, México. (*Acta Anthropologica*, III, 3).

1952a "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas", en *Anales del INAH 1949-1950*, tomo IV, núm. 32, INAH, México, pp. 252-261.

1952b "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, volumen XIII, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 31-48.

1957 *La organización social de Chamula (un pueblo indio de la altiplanicie de San Cristóbal, Chiapas, México)*. Tesis de etnología, ENAH, México.

1959 *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista, México (Memorias del INI, volumen VIII).

1962 *Los mames*. Guión del Consejo de Planeación e Instalación del Museo de Antropología, SEP-INAH.

- 1964 *El desarrollo de la comunidad. Técnicas de investigación social.* Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, segunda edición.
- 1978 "El indigenismo y la ayuda mutua en la comunidad indígena", en *México Indígena. INI 30 años después. Revisión crítica*, número especial de aniversario, INI, México, pp. 157-162.
- 1979 *La construcción de un sistema de terrazas.* Centro de Estudios del Desarrollo-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- 1982 "Ponencia del maestro Ricardo Pozas", en *Cuatro décadas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.* ENAH, México, pp. 162-165.
- 1989 *Guía general cualitativa para la investigación-acción autogestionaria de los pueblos indígenas.* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas de Pozas
 1954 *Informe de labores del Centro Coordinador Indigenista del Papaloapan.* INI, México.
- 1971 *Los indios en las clases sociales de México.* Siglo XXI Editores, México.
- Ramírez, Rafael
 1985 "Propósitos fundamentales que la educación rural mexicana debe perseguir", en E. Loyo, 1985, pp. 31-36.
- Redfield, Robert
 1941 *The Folk Culture of Yucatan.* The University of Chicago Press, Chicago.
- Redfield, R. y A. Villa Rojas
 1939 *Notes on the Ethnography of Tzeltal Communities of Chiapas.* Carnegie Institution, Washington, (Contributions to American Anthropology and History, núm. 28).
- 1962 *Chan Kom: A Maya Village.* Edición corregida, The University of Chicago Press, Chicago.

- 1990 *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tzeltales de Chiapas*. Instituto Chiapaneco de Cultura, San Cristóbal de Las Casas.
- Sáenz, Moisés
1985 "~~Algunos aspectos de la educación en México~~", en E. Loyo, 1985, pp. 19-30.
- Sommers, Joseph
1966 "~~Francisco Rojas González, exponente literario del nacionalismo mexicano~~". Universidad Veracruzana, Jalapa (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 36).
- Sullivan, Paul
1991 "~~Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras~~". Editorial Gedisa Mexicana, México.
- Vázquez, Luis
1988 "~~Ricardo Pozas Arciniega~~", en *La antropología en México. Panorama histórico*, 11. INAH, México, pp. 233-253.
- 1990 "El investigador en acción. Entrevista a Ricardo Pozas A.", en J. Durand y L. Vázquez, *Caminos de la antropología*, INI, México, pp. 131-173.
- Villa Rojas, Alfonso
1945a "~~The Maya of East Central Quintana Roo~~". Carnegie Institution, Washington (publicación 559).
- 1945b "Recientes investigaciones etnográficas en el estado de Chiapas, México", en *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, volumen VIII, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 42-44.
- 1955 *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*. INI, México (Memorias, volumen VII).
- 1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Gobierno del Estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa, México.

Pozas: sus campos antropológicos

Roberto Williams García

En tres campos destacó el antropólogo Ricardo. En el terreno etnográfico cuenta su magna obra titulada *Chamula. Un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*, publicada en 1959 y producto de su investigación en el mencionado pueblo tzotzil realizada a fines de 1945 y principios de 1946. Su segunda incursión, y a la vez única, es en el terreno de la biografía. Fiel a su vocación de educador quiso dar a conocer al lector común, no al especialista, la situación sociocultural de los chamulas mediante la historia de vida de un individuo que reflejase la de su pueblo. *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil* se publicó en 1948. Meses antes, en junio, Pozas había regresado a tierras chiapanecas con Alberto Beltrán, autor de los grabados que embellecen esta primera edición salida de *Acta Anthropologica*, publicación de los alumnos de la Escuela de Antropología e Historia, a la cual había ingresado Ricardo Pozas a la edad de 28 años, ya formado en las filas del magisterio rural, de donde pasó a estudiar en la Normal de la ciudad de México. Su vocación de maestro, pedagogo, y catedrático inquieto por la historia y los problemas sociales le llevó a ingresar, en 1940, a la recién constituida Escuela de Antropología. Allí recibió las técnicas de investigación que aplicó en el estudio tanto de las situaciones rurales como de las urbanas (Vázquez León, 1988, 11, 234).¹

El autor consideró que su estudio sobre Chamula reflejaba, solamente, la realidad objetiva y faltaba la precisión de conceptos, tercer campo al que penetra con el afán de construir una teoría. Su visión del indio la amplía al analizar su sobrevivencia en el medio urbano. Hacia 1953 transmite en dos páginas los problemas de adaptación del

Roberto Williams García es antropólogo veracruzano.

¹Luis Vázquez León, "Ricardo Pozas Arciniega", en Lina Odena Güemes (coord. del vol.) *La antropología en México, 11: Los protagonistas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (colección Biblioteca del INAH), pp. 233-253. (N. del E.)

Pozas: sus campos antropológicos

Roberto Williams García

En tres campos destacó el antropólogo Ricardo. En el terreno etnográfico cuenta su *magna* obra titulada *Chamula. Un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*, publicada en 1959 y producto de su investigación en el mencionado pueblo tzotzil realizada a fines de 1945 y principios de 1946. Su segunda incursión, y a la vez única, es en el terreno de la biografía. Fiel a su vocación de educador quiso dar a conocer al lector común, no al especialista, la situación sociocultural de los chamulas mediante la historia de vida de un individuo que reflejase la de su pueblo. *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil* se publicó en 1948. Meses antes, en junio, Pozas había regresado a tierras chiapanecas con Alberto Beltrán, autor de los grabados que embellecen esta primera edición salida de *Acta Anthropologica*, publicación de los alumnos de la Escuela de Antropología e Historia, a la cual había ingresado Ricardo Pozas a la edad de 28 años, ya formado en las filas del magisterio rural, de donde pasó a estudiar en la Normal de la ciudad de México. Su vocación de maestro, pedagogo, y catedrático inquieto por la historia y los problemas sociales le llevó a ingresar, en 1940, a la recién constituida Escuela de Antropología. Allí recibió las técnicas de investigación que aplicó en el estudio tanto de las situaciones rurales como de las urbanas (Vázquez León, 1988, 11, 234).¹

El autor consideró que su estudio sobre Chamula reflejaba, solamente, la realidad objetiva y faltaba la precisión de conceptos, tercer campo al que penetra con el afán de construir una teoría. Su visión del indio la amplía al analizar su sobrevivencia en el medio urbano. Hacia 1953 transmite en dos páginas los problemas de adaptación del

Roberto Williams García es antropólogo veracruzano.

¹Luis Vázquez León, "Ricardo Pozas Arciniega", en Lina Odena GOemes (coord. del vol.) *La antropología en México, 11: Los protagonistas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (colección Biblioteca del INAH), pp. 233-253. (N. del E.)

indígena al trabajo en la industria, y por ese motivo se le considera pionero de los estudios sobre los mecanismos de explotación de la mano de obra indígena (García Mora, 1988, 1, 84).² Para orientar el mejor desenvolvimiento de las comunidades rurales compone el manual *El desarrollo de la comunidad*, subtítulo *Técnicas de investigación social*, editado en 1961 y en el que presenta su concepto de cómo debe ser el promotor del cambio social y económico. Su manual no le satisface: quiere precisar conceptos, deseo que parece lograr en la obra que, diez años más tarde, publicó al alimón con su esposa: *Los indios en las clases sociales de México*. En este libro logra reconocer al indio como clase social, catalogación que no precisaba en el estudio de los chamulas. Además considera este libro como un diseño para llegar a saber lo que es el indio, tarea que queda aplazada. La obra refleja la ideología con que Pozas estaba nutrido desde su trabajo como profesor en escuelas de diversos niveles; era un hombre de la década de los treinta, la de educación socialista (García Mora, *op. cit.*, 84).

Sin embargo, su contribución dentro de lo que podemos llamar, de manera provisional, antropología científica no supera su primera y única incursión, que suelen calificar como literaria, campo en el que trotó, y trota, de manera insuperable.

Juan Pérez Jolote trasluce una fresca y espontánea simpatía; la obra huele a humo de leña elevándose al pie de la choza en cuyo interior estamos. Su significado resalta más al considerar la literatura que nos nutría en los inicios de la década de los cuarenta. En esos mis años de inicial juventud mirábamos al interior de la patria leyendo maravillados *El alma misteriosa del Mayab*, que nos trasladaba al mundo del indio maya, desvalido en lo económico, pero rico en relatos. Nuestro sentimiento hacia el hombre autóctono se complementaba con la lectura de *El indio*, novela de Gregorio López y Fuentes, originario de la Huasteca Veracruzana, donde había trabajado como maestro rural y convivió con los nativos, a quienes retrataba a tra-

² Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México, 1: Panorama histórico, los hechos y los dichos (1521-1880)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (colección Biblioteca del INAH). (N. del E.)

vés de un escaparate, pues su novela empezaba con la llegada del hombre en busca de oro, en alusión a la conquista. Desde lejos se contemplaba al indio víctima de abusos, descrito con sus costumbres, el indio no hablaba. La novela recibió el Premio Nacional de Literatura 1935. Los relatos yucatecos de Luis Rosado Vega se publicaron en 1934. En esta década apenas empezaban las carreteras y el querer conocernos a nosotros mismos. Es el año de la primera edición de *El perfil del hombre*, en cuyo capítulo "Psicoanálisis del mexicano" Samuel Ramos, en referencia al hombre de la ciudad, expresa que carga un complejo de inferioridad y aclara que, de momento, el indio no será objeto de esas investigaciones, sin dejar de proclamar que "ninguna cosa mexicana puede sustraerse a este influjo, porque la masa indígena es un ambiente denso que envuelve todo lo que hay dentro del país" (*Obras completas*, UNAM, 1941, 122).

En la década de los treinta apenas se iniciaba el estudio de los grupos étnicos. Uno de los primeros antropólogos que penetra en los Altos de Chiapas es Alfonso Villa Rojas; en 1938 andaba en Oxchuc (Redfield y Villa Rojas, 1990, 17).³ Luego llegarían otros, como Pozas, que en 1942 estuvo en Zinacantán dos meses. En los inicios de la década de los cuarenta leímos, pues, novelas o cuentos que no eran producto de una investigación directa; por eso al aparecer *Juan Pérez Jolote* en 1948 hubo un acercamiento que se nota en las frases iniciales de estos relatos. En *El indio* el autor trata de provocar una sensación de drama: "La llegada de tres hombre extraños sembró el espanto", mientras que el chamula proclama un origen, una pertenencia: "La tierra de mis antepasados está cerca del 'Gran Pueblo' en el paraje de Cuchulumtic".

Este libro no conduce a controversia alguna —opina Andrés Medina—, sencillamente:

ilumina *de* una manera elocuente sobre una parte de nuestra realidad nacional, ya no en el lenguaje estereotipado de la retórica indigenista, o el barroquismo costumbrista de lo romántico,

Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Notas sobre la etnografía de algunas comunidades tzeltales de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, edición especial. (N. del E.)

sino en la lengua que corresponde a su condición cultural y a la tradición dialectal regional.

Medina le concede importancia por haber aparecido en una época crítica de la literatura nacional, cuando se ha abandonado la novela de la revolución, y dice que se pasa por un momento de introversión en que se busca "lo mexicano" (Medina, 1986, II, 218).⁴

Es la primera vez que el indio habla y lo hace en lengua castellana. Mediante el habla de Castilla informa al autor, quien estructura el relato en el que expone el proceso de adaptación que sufre el indio tzotzil. El biografiado huye de su casa, va a las fincas y luego se enrola en las filas de la Revolución mexicana, etapa durante la cual aprende el castellano y va olvidando el tzotzil. Al regresar a su comunidad permanece encerrado varios meses en su casa hasta que recuerda cabalmente el habla materna y entonces se pone el chamarro, prenda con la que se siente identificado como chamula. Entonces su alma pertenece a la comunidad y solicita desempeñar cargos religiosos.

Antes de venir a platicar sobre Ricardo Pozas visité Chamula, pueblo al que había ido hace muchas décadas, durante las cuales ha sufrido un cambio en su aspecto externo. En su plaza antes despejada las casas abundan, siendo de material. Sin embargo, me admiró que se conserve la indumentaria y el interior de la iglesia mantenga su atmósfera de oscuridad, sustentada en un piso cubierto de velas encendidas, como si se tratase de darle mayor importancia a la tierra. En esa penumbra una que otra persona rezaba en voz alta y retumbante. En las paredes los santos en sus cajas altas. El pecho de uno de ellos cubierto con un espejo, donde el rostro del visitante se refleja. Juego de espejos en el que el santo aprehende el alma. Los curanderos en el piso, recuperando el alma de los niños sostenidos en brazos por su madre. El interior del templo me produjo la impresión de que se mantenía vivo Juan Pérez Jolote, quien en la parte final del relato se queja de que no puede dejar de tomar y por eso ha dejado de comer, co-

⁴ Andrés Medina, *La quiebra política de la antropología social en México*, II, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México. (N. del E.)

mentando que así murió su padre, siendo la frase final del relato: "Pero yo no quiero morirme. Yo quiero vivir". Y Ricardo Pozas le cumplió su deseo, literariamente, y a la vez el autor vive a causa del biografiado. Como si el juego de espejos se hubiese dado. Yo reflejo y a mí me reflejan.

Al encontrar en Chamula que el indio sigue casi fiel a sus costumbres, pienso en distintas partes del país donde se repite la situación. Esa resistencia del indio, llamémosla así, me lleva a considerar que existe una manera de ser sustentada en su visión del mundo, la que transmite el personaje presentado por Pozas, el cual debiera compararse con la visión de Manuel Arias, porque ambos tienen algo en común. La visión del mundo de Manuel Arias Sojom, indio tzotzil de Chenalhó, la discutió y analizó Calixta Guiteras en su obra *Los peligros del alma*, publicada en 1961 en inglés y cuatro años después en castellano. Afortunadamente su hijo Jacinto Arias, convertido en antropólogo, nos hace penetrar en el entendimiento del alma india en *El mundo numinoso de los mayas*, editado en 1975 y 1991. Establece la existencia del mundo visible y del ideal, del mundo que pisamos y el que está formado por los antepasados y los mayores. El alma como un doble vive en un mundo visible y en el invisible. El indio permanece fiel, unido a su mundo, puede convivir con otro pero no entregarse. La comparación de las visiones del mundo es una tarea que espera y que ha inspirado la relectura de *Juan Pérez Jolote*.

Ricardo Pozas y su obra: ayer y hoy

Emmanuel Carballo

En 1948 apareció por primera vez un libro de importancia tanto para nuestras letras como para el conocimiento de la vida actual del grupo indígena de los tzotziles: *Juan Pérez Jolote*. Un año después, en 1949, Ramón Rubín editó la primera de sus "novelas indias": *El callado dolor de los tzotziles*, para mi gusto la mejor de sus narraciones extensas.

Ricardo Pozas, el autor de *Juan Pérez Jolote*, narra aquí en primera persona la biografía de un indio tzotzil. Este procedimiento, respaldado por las auténticas peripecias que le ocurrieron a Pérez Jolote, le permitió penetrar en la organización social, la estructura económica y las formas religiosas y políticas de los chamulas. Esta obra ofrece la visión de un indio sobre sí mismo.

Rubín, en cambio, se esfuerza (y su intento es meritorio y esclarecedor) por desprenderse de los prejuicios "occidentales" y comprender el carácter de los tzotziles y el sentido de sus acciones. Tanto Juan Pérez Jolote como José Damián López Cashum, respectivamente, los héroes de Pozas y Rubín, son chamulas que, sin llegar a ser "casos límite", han padecido ciertas experiencias que les son ajenas al tzotzil típico: uno y otro han tratado en cierto momento de sus vidas de actuar, de comportarse como blancos, como "ladinos". Pérez Jolote supera el trauma que tal experiencia le proporciona y se reintegra a los suyos. López Cashum, en cambio, pierde la tierra y será, de ahí en adelante, un tráfuga.

Once años después, Pozas nos dio un nuevo testimonio sobre los tzotziles: *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas* (México, Ediciones del Instituto Nacional Indigenista, 1959, 206 pp., ilustraciones de Alberto Beltrán). En él comprueba una a una las acciones y reacciones de

Emmanuel Carballo es escritor y crítico literario.

Pérez Jolote: demuestra la veracidad antropológica de los diversos episodios que integran la biografía.

El trabajo de Pozas, descontando el riguroso aparato científico en que se sustenta, posee también, como el libro anterior, considerables atributos literarios. Pozas es, además de un distinguido profesional de las disciplinas antropológicas, un narrador que, quizá sin proponérselo, atrapa y acrecienta la atención de los lectores. Su manera de proponer y presentar los temas es diametralmente distinta de la que se suele emplear en trabajos afines, farragosos y engolados. Divide el libro en cuatro secciones: la región, la organización social, la estructura económica y la organización políticorreligiosa.

Chamula —nos dice en la primera de ellas— es uno de los pueblos indios de la altiplanicie de San Cristóbal que ha mantenido sus tradiciones como un medio de defensa frente al sistema de explotación feudal; ha sido el pueblo más rebelde, jamás se ha resignado, no es un pueblo convencido de los beneficios que le ha llevado la civilización, y nunca se ha sentido derrotado (Pozas, 1977, 31).'

La economía chamula podría denominarse por sus técnicas rudimentarias, por sus escasos bienes de capitalización, por su alto índice de autoconsumo, una economía indígena, la cual, por cerrada que sea, es de transición y en ella se advierten formas prehispánicas, coloniales y de hoy día. Es feudal, por ejemplo, en la interdependencia que existe entre los productos que el indígena vende en San Cristóbal y los que allí procura (sal, chile, café, pan, carne, ropa y artículos necesarios para sus prácticas religiosas) para completar su dieta y resolver las limitaciones de sus industrias incipientes. Participa de algunas de las notas distintivas de la economía capitalista "con las relaciones que se crea al trabajar los indios como asalariados en las plantaciones cafetaleras del Soconusco" (*op. cit.*, 308).

El indígena interviene como sujeto económico en la economía regional o nacional como cualquier "ladino",

* La numeración de las páginas citadas en el texto de Carballo las agregó el editor y corresponden a la segunda edición de *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México (colección Clásicos de la Antropología Mexicana, número 1), 1977, tomo I. (N. del E.)

"con la diferencia de que participa con mentalidad 'primitiva' de producción e intercambio, orientada básicamente por el principio igualitario" (*ibid.*, 309) que sólo aspira:

a satisfacer sus necesidades, situación que lo coloca en desventaja cuando hace sus transacciones con los no-indios, cuyo móvil en sus relaciones económicas es el lucro, siendo, por ello, fácil presa del robo y de la explotación (*ibidem*).

Entre todos los principios que rigen la vida en Chamula el principal es el igualitarismo. En este pueblo pueden existir familias de mayores recursos que otras, pero no existen las clases sociales.

Aquí —escribe Pozas— las familias que más producen son las que más brazos tienen. Tener muchos hijos varones significa mayor riqueza que poseer mucha tierra. La tierra en sí no es capaz de crear riqueza; no tiene valor ni precio, ni produce renta; la fuerza humana crea el valor de la tierra (*op. cit.*, 338).

La propiedad de la tierra se transmite por herencia (lo que equivale a una contradicción de principio: "Propiedad privada, sin poder venderla" (*ibid.*, 332). El desgaste y la erosión de los suelos impide que su producción satisfaga totalmente las necesidades de una población que crece a ritmo acelerado. El igualitarismo, en este caso, "ayuda a mantener integrada a la familia y al pueblo dentro de un bajo rendimiento económico" (p. 190).

La organización familiar de los chamulas es ejemplar. La dureza de la vida que soportan les ha hecho apretar los lazos de unión. Las mujeres y los niños ayudan, a la altura de sus capacidades, a sanear la economía hogareña. En tanto que el hombre para subsistir labra la madera, teje la palma, curte pieles y ejerce la talabartería, trabaja la piedra, la mujer cuida los carneros (una de las principales fuentes de riqueza de los chamulas, ya que les proporciona lana para sus vestidos y abono para sus tierras), hila y teje, practica la alfarería y prepara los alimentos. Hombres y mujeres emprenden las siguientes tareas comunes: quiebran con azadones (instrumento que aceptan de la civilización occidental) la tierra, la siembran y la cosechan, esquilan la lana a los borregos, cortan leña, cargan y transportan los productos que venden a los ladinos, lavan la

ropa. La ayuda de los familiares, próximos o remotos, es decisiva en ciertas faenas: la quiebra de la tierra, por ejemplo. Los tzotziles acatan y defienden de contaminación sus usos y prácticas ancestrales y, cada mañana, transmiten éstas a sus hijos. Son dóciles en el cumplimiento de sus leyes tradicionales y de las leyes que los "ladinos" les imponen. Participan en la administración de la justicia y en los cargos religiosos no por el prestigio que estas ocupaciones les proporcionen sino para servir a la comunidad.

Pozas sugiere, entre otras, las siguientes medidas para ayudarlos a resolver sus problemas:

Si hubiera fuentes de trabajo para miles de trabajadores indígenas éstos no presentarían ninguna objeción para el aprendizaje y desempeño de las actividades más especializadas, y sería ésta una de las formas más efectivas de aculturación del indio. El indio, en sus relaciones reales con un mundo capitalista, no es otra cosa que material humano de reserva (*ibid.*, 373).

La relectura de la obra de Pozas me llevó a otro libro importante sobre los chamulas, *La última trinchera*, de Fernando Benítez. Este reportaje coincide, pero no repite, las cuatro secciones en que se divide la monografía de Pozas.

Benítez toca aquí y allá estos puntos fundamentales, pero los toca "a su manera". En esencia, los puntos de vista de Pozas y de Benítez son los mismos. Difieren únicamente en la forma como están tratados. Pozas llega a las certezas por medio de la razón; Benítez, mediante la emoción de sus informantes y de los protagonistas indios.

Ricardo Pozas Arciniega y el universo tzotzil

Carlo Antonio Castro Guevara

La Secretaría de Educación Pública de México dio a la estampa, en 1940, los tres tomos de *La población indígena de México*, obra ambiciosa preparada por el investigador Carlos Basauri (1900-1965). De las 568 páginas del segundo tomo dedica su autor 28 a los tzotziles (15 de texto y 13 de reproducciones fotográficas). En el breve espacio informativo incluye los rubros "I. Brevísimos antecedentes históricos"; "II. Distribución geográfica"; "III. Censo" (cita el de 1930, que da una cifra tzotzil de 34 253 almas); "IV. Idioma" (frágil vocabulario de 33 palabras, una de las cuales, *lec* o *lek*, traduce como "amigo", en vez de "bueno, bien", lo que implica una confusión buena al mismo tiempo que una buena confusión); "V. Características antropológicas"; "VI. Características culturales materiales"; "VII. Características culturales espirituales"; "VIII. Economía"; "IX. Estructura social". No ofrece bibliografía. Entre las páginas 213 y 223 se ocupa de los totiques (*sic*, del tzotzil *totik*, "señor"), habitantes de los pueblos de San Bartolomé de los Llanos, Soyatitán, Socoltenango, San Diego y La Reforma, que el mismo censo redondea en 4 000 individuos, y de cuyo idioma expresa Basauri:

El dialecto que habla esta tribu es una mezcla de tzotzil y mame, tribu con la cual lindaba. Muchas de las palabras de su vocabulario son de lengua mame y las más de la tzotzil. Puede clasificarse, pues, entre la cakchiquel y la maya.

Esto lo afirma con sorprendente aplomo. Descontando un par de páginas fotográficas, el texto añade ocho a las quin-

Carlo Antonio Castro Guevara es miembro de la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana.

ce tzotziles ya mencionadas. De paso recordaré que los tzeltales reciben un tratamiento de veintiocho páginas, cinco de ilustraciones entre ellas.

Esta obra de Carlos Basauri, quien fuera catedrático en el Instituto Politécnico Nacional, constituye la primera panorámica de las etnias de nuestro país. El primer tomo abarca 363 páginas; el tercero, 696. El autor había publicado una *Monografía de los tarahumaras*, México, 1929 (85 páginas) y su tríptico *Tojolabales, tzeltales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*, México, 1931 (163 páginas) y tres artículos sobre los tarahumaras, 1927; los mayas de Quintana Roo, 1930, y los tlahuicas de Ocoatepec, Morelos, 1934. Su interés en las comunidades de Chiapas se manifestó además, en su obra mayor, en los estudios que dedicó a los choles, los tojolabales, etcétera.

II

Un breve recuento de la bibliografía acerca de los tzotziles nos permite apreciar que hacia la década 1937-1947 contaba el hombre de estudio, con mayor o menor asequibilidad, con los siguientes textos, por lo menos, siendo los siete primeros de amplio carácter respecto a los asuntos chiapanecos:

Vicente Pineda, *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, 1888 (el autor añade su *Gramática de la lengua tzeltal y diccionario de la misma*).

Flavio Antonio Paniagua, *Documentos y datos para un diccionario etimológico, histórico y geográfico de Chiapas*, Chiapas, 1932.

Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, tres volúmenes, Guatemala, 1929-1931. Fray Francisco (1666-1723), quien atesoró las lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil, nos ofrece al principio de esta magna obra su versión corregida del *Popol-Vuh*, fragmentos de cuyo mayense espectro encontraremos, más tarde, en las tradiciones tzotzil y tzeltal.

Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales, y particular de la gobernación de Chiapa y Guate-*

mala, dos volúmenes, Biblioteca Goathemala, IV y V, Guatemala, 1932. La edición original es de 1619, año en que murió el orensano, quien desde 1613 hizo una constante pesquisa en los archivos dominicos.

Marcos E. Becerra, *Nombres geográficos indígenas del estado de Chiapas*, 1932.

Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, dos tomos, Editorial Porrúa, México, 1944 (cito esta edición porque es la que corría en el último tercio de la década señalada, eco de la princesa madrileña de 1632).

Cristóbal Molina, *War of the Castes: Indian Uprisings in Chiapas, 1867-70*. Middle American Research Institution, publicación 8, Tulane University Press, Nueva Orleans, 1934.

Francisco Rojas González y Roberto de la Cerda Silva, "Los tzotziles", en *Revista Mexicana de Sociología*, 3, UNAM, México, 1941, pp. 113-142.

Ramón P. C. Schultz, "Apuntes sobre cálculos relativos al calendario de los indígenas de Chiapas", en *El México Antiguo*, 6, México, 1942, pp. 6-14.

Sol Tax, "Information about the Municipio of Zinacantan, Chiapas, taken from 1940 Census Schedules", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, VI, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1942, pp. 181-195.

Jorge A. Vivó, "Geografía lingüística, política prehispánica de Chiapas y secuencia histórica de sus pobladores", en *Revista Geográfica del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, México, 1942.

Y aquí aparece la primera ficha bibliográfica antropológica de Ricardo Pozas: "El fraccionamiento de la tierra por el mecanismo de la herencia en Chamula", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo VII, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1945, pp.187-197. Se trata de su contribución inicial al conocimiento de la cultura tzotzil.

En seguida me ocuparé de mi estudioso amigo, pero antes debo contemplar una panorámica de la lingüística del idioma verdadero, ya que la lengua tzotzil constituye el vehículo glótico formal de esta admirable comunidad humana.

En la década considerada, los textos lingüísticos, no tan asequibles como los históricos y etnográficos citados, abrían este abanico estimulante:

En 1895 se publicó en San Cristóbal de Las Casas, *La lengua tzotzil en Chiapas*, de José María Sánchez, Tipografía y Encuadernación El Trabajo. Desde entonces encontramos aquí mismo un eco del manuscrito de Juan de Rodaz, *Arte de la lengua tzotzlem o zinacantecal con explicación del año solar y un tratado de las quentas de los indios en lengua tzotzlem*, 1688, cuyo microfilme es hoy posible consultar en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Serie Chiapas, carrete 94; como también el microfilme del manuscrito *De la lengua tzotzil*, 1832, Serie Chiapas, carrete 70.

El infatigable Charles Félix Hyacinthe Gouhier, conde de Charencey (1832-1916), dio a conocer, entre 1866 y 1912, siete textos suyos que consideran la lengua tzotzil:

"Abrégé de Grammaire de la langue tzotzil avec textes d'après le manuscrit du R. P. Don Manuel Hidalgo", en *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*, 19, París, 1866, pp. 170-188.

"Le système de numération des langues Maya-Quichés", en *Muséon*, 1, París, 1882, pp. 256-261 (hay edición de Lovaina, 1882, y una tercera de 1883).

"Recherches sur le calendrier zotzil", en *Revue d'Ethnographie*, III, París, 1884, pp. 398-401.

"Vocabulaire de la langue tzotzil", en *Mémoires de la Académie Nationale des Sciences, Arts et Belles-Lettres*, Caen, 1885, pp. 251-289.

"Vocabulario tzotzil-español: dialecto (*sic*, por idioma) de los indios de la parte oriental del estado de Chiapas", en *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*, 22, París, 1899, pp. 247-273.

"Sur la langue tzotzile et sa numération", en *Verhandlungen des XVI Internationalen Amerikanistenkongresses*, 16, Viena, 1908, pp. 597-610.

"De la formation de voix verbales en tzotzil", en *Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas*, 17, Buenos Aires, 1910, publicadas en 1912, pp. 167-175.

Quince años después estampó Rudolf Schuller, quien por entonces frecuentaba también a los huastecas, su estudio "La lengua ts'ots'il" (*sic*, con el saltillo reduplicado en *sots'*, el murciélago prístino, quizá por influencia de *thut*^o, el aspirado murciélago huasteco; y con el contagio inicial de *ts*, que conservamos en la grafía castellana usual *tzotzil*, por *zotzil* o *sotsll*, como sería adecuado escribir), en el entonces incipiente *International Journal of American Linguistics*, 3, Bloomington, Indiana, 1925, pp. 193-218; y veintidós años más tarde ofreció Nadine Weathers su análisis "Tzotzil Phonemes with Special Reference to the Allophones of B", en el volumen 16, del mismo órgano lingüístico, segundo trimestre de 1947, pp. 91-98.

Hasta aquí las fuentes que mitigaban la sed de estructuras glóticas tzotziles.

III

Amealco ("En el manantial", en náhuatl) es un asentamiento queretano de clima seco y templado en general, situado a 2 065 metros sobre el nivel del mar, en la cuenca del río San Juan, cuyas aguas corren hacia el Moctezuma, que luego, en su trayecto hacia el Golfo de México, se convierte en el río Pánuco. El pueblo, cabecera municipal, queda a 75 kilómetros de la muy republicana ciudad de Querétaro y se dedica a labores agrícolas y ganaderas. A principios de la segunda década de este siglo contaba con más o menos 3 000 habitantes. El municipio, cuya extensión es de 543 kilómetros cuadrados, limita con los de San Juan del Río, Huimilpan y Pedro Escobedo, del estado de Querétaro, y con otros de los estados de México, Guanajuato y Michoacán. Mesa serrana donde las haciendas criollas constriñeron a las aldeas otomíes, enajenando sus tierras y aguas, y presionando destructivamente la equilibrada cultura de los indígenas, de cuyos poblados, aunque en la pobreza, subsistían algunos, durante la niñez de Pozas, en los alrededores de Amealco, conservando la comunidad de habla *hña-hñu*.

Pues en tal medio ambiente nació nuestro amigo Ricardo Pozas Arciniega, el sábado 4 de mayo de 1912, en el seno de una familia de trabajadores de primera ense-

ñanza. México se encontraba bajo el fuego de la revolución, que lo transformaría en gran parte. En el resto del mundo sucedían, como siempre, cosas interesantes: el lunes primero de enero de ese año, el gobierno revolucionario republicano de China había nombrado presidente, en el sur del gigantesco país, a Sun Yat-Sen (1866-1925), cargo al que éste renunciaría el viernes 15 del cercano marzo; el viernes 23 de febrero los italianos bombardearon Beirut, ciudad mártir entonces dominada por los otomanos; el sábado 30 de marzo moría en Sajonia el novelista Karl May, cuyas páginas fermentaban la inclinación antropológica de quien, con el paso del tiempo, sería un apreciado investigador de México, Roberto J. Witlaner (1883-1968); el lunes 15 de abril, tras su colisión con enorme témpano, naufragaba el flamante trasatlántico *Titanic*, nave de 46 329 toneladas, perdiéndose 1 513 vidas en las heladas aguas nórdicas; quince días después del alumbramiento de Ricardo murió Marcelino Menéndez y Pelayo, el inmenso polígrafo, a los 55 años de edad; el 17 de julio fallece Henri Poincaré, físico y matemático extraordinario, siguiéndolo en el viaje eterno, el lunes 29, el emperador Meijo Tenno, quien modernizó al Japón sin privarlo de su exquisita cultura; el sábado 7 de diciembre el arqueólogo Ludwig Borchardt encontró en Tell al-Amarna, el busto de Nefertiti, esposa del reformador Akenatón, reina egipcia originaria de Mitanni, que nos conmueve con su belleza misteriosa. En fin, un año, el de 1912, con sus propias coordenadas. Charles Dickens (1812-1870), desde *A Tale of Two Cities*, 1859, me dice: *"It was the best of times, it was the worst of times, it was the age of wisdom, it was the age of foolishness, it was the epoch of belief, it was the epoch of incredulity."* Como siempre.

IV

Época difícil en Amealco, Querétaro, para la familia Pozas. La madre Isabel había muerto; el padre Eduardo no tenía entonces trabajo; por esa razón, en su búsqueda, se ausentaba... De ahí que el niño Ricardo Pozas Arciniega hubo de acogerse a la solidaridad de la familia extensa y

vivió con su abuelo materno y tías en San Juan del Río, cabecera de otro municipio queretano, que doblaba el número de habitantes de Amealco y de cuya banda municipal era director el señor Arciniega, reconocido músico.

El pequeño Pozas empezó allá la primaria, misma que terminó en Querétaro, una vez que su padre hubo conseguido empleo en esa capital y pudo trasladar consigo a los suyos.

La satisfacción de una necesidad suscita otras necesidades. Así, el adolescente Ricardo quiso integrarse a la proyectada Escuela Normal Rural de San Juan, cuyos inspiradores coahuilenses ofrecían becas, de cincuenta pesos al mes, durante los dos años que requería la preparación de los alumnos. De modo que nuestro estudiante, con el trabajo social complementario, entró en contacto con los campesinos mestizos e indígenas de la zona.

Concluidos los dos años, se le asignó un puesto de maestro rural en la árida y marmórea zona norteña del estado, en Vizarrón de Montes, presidio o puesto militar de la colonia, fundado para detener las incursiones de los indómitos pames, indios que lo destruyeron dos veces antes del asentamiento persistente de 1748. Hacia 1927 se conservaba numerosa comunidad otomiana y el quinceañero Pozas, que laboró allá casi un año, recibió, con su convivencia, lecciones de historia y etnografía, espontáneamente.

En 1928 enseñó en San Sebastián de las Barrancas. Luego puso en obra su deseo de seguir formándose y se trasladó a la ciudad de México, impresionante urbe de un millón de habitantes que evidenciaba la macrocefalia de un país de dos millones de kilómetros cuadrados y catorce millones de almas.

En la Secretaría de Educación habló con el maestro Moisés Sáenz Garza (1888-1941), de quien, entre los interesados en la educación formal campesina, se leía y comentaba *El sistema de escuelas rurales en México, 1927*; el hijo de El Mezquital, Nuevo León, lleva en su interior un inconforme antropólogo aplicado que se manifiesta en sus expresiones y actividades y que por aquellos días organizaba, con la meta de la integración de México por la educación, la Casa del Estudiante Indígena, influencia que

madurará. También se encontró con el maestro Rafael Ramírez (1885-1959), que acababa de publicar su estudio *Cómo dar a México un idioma*, SEP, 1928. Éstos fueron contactos que, con otras voces, conformarían el derrotero de nuestro amigo.

Entretanto, nombrado profesor de una escuela nocturna de Tepito, el futuro etnólogo, además de desempeñar su papel docente, se inscribió, a los 18 años de edad, en la Secundaria número 7, donde estudió con ahínco hasta su término. Participó al mismo tiempo en diversas luchas sindicales, magisteriales y estudiantiles. En consecuencia, fue compañero de José Revueltas (1914-1976) y Enrique Ramírez y Ramírez (1915-1981) en la Federación de Estudiantes Revolucionarios, experiencia que lo impulsó a formar en la Normal una filial de tal agrupación.

En su nuevo plantel educativo (1933-1935) conoció a la estudiante Isabel Horcasitas Muñoz (México, D. F., sábado 30 de mayo de 1914), quien, en el devenir de su existencia, sería para Ricardo "esposa, colaboradora y amiga", según lo expresa él en la dedicatoria de *El desarrollo de la comunidad. Técnicas de investigación social*, UNAM, 1961. Chabela, egresada de la Secundaria 8 (1930-1932), concienzuda activista, fomentaba los estudios formales entre los sindicalistas y organizaría en breve la Escuela Nocturna para Obreros "Julio Antonio Mella", en homenaje al notable dirigente estudiantil cubano (1903-jueves 10 de enero de 1929), asesinado en la capital mexicana por el tirano Machado. La pareja, que se compenetró en lo político, lo intelectual y lo espiritual, contrajo matrimonio al concluir su preparación normalista, en 1937.

Ese mismo año, Isabel y Ricardo enseñaron en Zamora, Michoacán, en una secundaria para hijos de trabajadores. También asesoraron allí a un sindicato de albañiles. A continuación laboraron, durante una breve temporada, en Culiacán, Sinaloa, población en la que experimentaron fricciones con politiquillos. A la postre decidieron volver a la ciudad de México, acogiéndose a las posibilidades que el régimen cardenista (1934-1940) brindaba. Ricardo se integró al Instituto Federal de Capacitación del Magisterio. Eran las vísperas de una productiva etapa.

En 1938, pocas semanas antes del luminoso viernes 18 de marzo y a escasos tres meses para cumplir los 26 años de su edad, ingresó Pozas (en 1939 lo haría Isabel) a la Escuela Nacional de Antropología, apenas constituida como tal a partir del Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional.

Almácigo de los antropólogos profesionales de México, no autodidactas, el plantel de Moneda 13 propició generaciones primordiales, entrañadas entre sí, memorables por su brillo teórico y su dedicación práctica. Vale la pena mencionar a algunos de los compañeros que los Pozas tuvieron en los inicios de su carrera:

Alberto Ruz Lhuillier (1906-1979), Jorge A. Vivó Escoto (1907-1979), Eusebio Dávalos Hurtado (1919-1968), Johanna Faulhaber Kammann (1912) y Arturo Monzón Estrada (1917), que se inscribieron en 1938; y Miguel Acosta Saignes (1909), Silvia Rendón Mayoral (1916) y Fernando Cámara Barbachano (1919), que lo hicieron en 1939. Los nombrados son prez de la pléyade de arqueólogos, etnólogos y antropólogos físicos que integraron el pie de cría de la Escuela Nacional de Antropología.

Ricardo Pozas Arciniega recibió la influencia dialéctica, respectivamente suave y azarosa, estimulante y crítica, de los maestros Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945 —la edición de cuyas *Obras completas*, SEP, 1946, consiste en seis macizos tomos, siendo el primero de ellos un homenaje que le rinden otros investigadores— y Paul Kirchhoff Wenprup (1900-1972), influencia que, con lo ya vivido y aprendido, orienta socialmente su trabajo y le imprime su carácter marxista, que nuestro amigo matizará y enriquecerá más tarde, en colaboración con Isabel Horcasitas, con su concepto de intraestructura en *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México, 1971. Puntualizamos: influencia suave y estimulante de parte de Miguel Othón; azarosa, crítica y en ocasiones tajante del lado de Kirchhoff, con quien, en aquellos días de mayor contacto entre maestros y discípulos, los estudiantes se reunían semanalmente, en su domicilio, a leer y

discutir lo leído. El historicista originario de Hórste, Alemania, se ocupaba de Friedrich Engels (1820-1895), cuya obra *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 1884, hubiera querido sobrepasar con aportaciones que abarcaran, con interpretación antropológica marxista, el cúmulo de datos que las investigaciones de 1884 a los cuarenta del siglo XX ponían al servicio del científico social y de la humanidad en su conjunto. Desde luego, también estudiaba el grupo a Lewis Henry Morgan (1818-1881), repasando las páginas de *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1877, y capítulos de Karl Marx (1818-1883), seleccionados por el exprofesor del Museo de Etnología de Berlín.

Otros catedráticos de la Escuela Nacional de Antropología eran: Ignacio Marquina (1888-1981), Pere Bosch Gimpera (1890-1974), Pablo Martínez del Río (1892-1963), Amancio Bolaño e Isla (1895-1971), Alfonso Caso Andrade (1896-1970), Mauricio Swadesh (1909-1967), etcétera.

En 1941 recibe Pozas el nombramiento de ayudante de etnología en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ese mismo año investigó la alfarería lugareña en Patamban, Michoacán, bajo la dirección de Ralph Beals, durante dos meses; más tarde se publicaría su informe en los *Anales del INAH, III*, México, 1949. Al año siguiente, 1942, hizo en Zinacantán, Chiapas, una pesquisa de dos meses, supervisada por Sol Tax, antropólogo de la Universidad de Chicago enviado por Robert Redfield (1897-1958), teórico del *continuum* folk-urbano. En el proyecto "Mayas de Yucatán y mayenses de los Altos de Chiapas" colaboraron Calixta Guiteras Holmes (1905-1988), investigadora de enorme importancia para la etnografía tzotzil; Miguel Acosta Saignes, Barbro Dahlgren (1912), Anne Chapman (1922) y Pedro Carrasco Pizana (1922).

Luego, elegido por Tax para esa investigación, Ricardo estuvo seis meses del mismo año investigando la economía de Chamula y recogiendo datos culturales. Desgraciadamente, no aprendió la lengua verdadera, pero la experiencia adquirida, condensada en su *Diario de campo*, fue definitiva, y poco más de tres lustros después publicó su obra magna, *Chamula. Un pueblo indio de los Al-*

tos de Chiapas, Memorias del INI, volumen 8, México, 1959, dos años después de graduarse como antropólogo con la tesis *La organización social de Chamula*, ENAH, 1957 (mecanuscrito de 160 páginas, con mapas, diagramas y cuadros, cuyo contenido se esquematiza: "La región. Chamula. El pueblo. Los barrios. Los 'clanes' en Chamula. La familia. La propiedad y la herencia de los bienes materiales. La igualdad: Un valor en la organización social de los chamulas. El alcoholismo y la organización." Bibliografía de 35 títulos). Ahora, retrocedamos a 1942-1946.

VI

Sol Tax escogió para la prolongada investigación chiapaneca a tres de los estudiantes: Ricardo Pozas Arciniega, Fernando Cámara Barbachano y Calixta Guiteras Holmes. El compañero yucateco investigó dos comunidades de lengua tzeltal y con el resultado de la pesquisa elaboró su tesis de maestría, defendida en 1948, *Persistencia y cambio cultural entre los tzeltales de los Altos de Chiapas (Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y Oxchuc)*, texto impreso 18 años después como título de la serie *Acta Anthropologica*, época 2a., volumen III, núm. 1, 11 ilustraciones, 4 mapas, Sociedad de Alumnos de la ENAH, 1966. También es autor del capítulo 7, "Religious and Political Organization", de la obra colectiva *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, The Free Press of Glencoe, Nueva York, 1952. Además fue responsable de una "Monografía sobre los tzotziles de San Miguel de Mitontik", que obra en la Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, núm. 6, University of Chicago Library, 1946. Por su parte, la compañera cubana visitó varias comunidades de los Altos de Chiapas. Volvió a los pueblos tzeltales y tzotziles una y otra vez. Se conservan los textos mecanográficos de su *Diario del Proyecto de Chiapas*, 1943-1944, y de su *Diario de San Pablo Chalchihuitán*, 1946. En la Microfilm Collection on Middle American Cultural Anthropology figuran su *Informe de Cancuc*, 1946, carrete 8, y el *Informe de San Pedro Chenalhó*, 1946, carrete 14. Publicó oportunamente "Clanes y sistema de paren-

tesco de Cancuc", en *Acta Americana*, V, México, 1947, pp. 1-17; "Organización social de tzeltales y tzotziles", en *América Indígena*, VIII, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1948, pp. 46-62; "Sistema de parentesco huasteco", en *Acta Americana*, VI, México, 1948, pp. 152-172 (que menciono aquí por tratarse de una etnia mayense) y "El calpulli de San Pablo Chalchihuitán", en *Homenaje a Alfonso Caso*, México, 1951, pp. 199-206.

En 1947 estuvo Ricardo Pozas en Costa Rica durante ocho meses, pasando la mayor parte de ese lapso en el campo de los cabécares, quienes, con los bribri, constituyen el remanente del grupo lingüístico talamanca, encontrándoseles en Talamanca, China-Quicha y el Valle de Terraba. La lengua cabécar tiene variantes dialectales, por lo que el investigador tomó en cuenta las hablas de Ujarrás, San José Cabécar y Chirripó, con territorios distanciados entre sí. La pesquisa fue, pues, de orientación lingüística, a consecuencia de una solicitud que Doris Stone, hija del pétreo presidente de la ingrata United Fruit Company, le hiciera a Paul Kirchhoff. El resultado de tal estudio fue la cartilla *Zis ma isa* (Yo voy a decir), Junta de Protección de las Razas Aborígenes de la Nación, San José de Costa Rica, sin fecha, aunque apareció en 1948, impresa por Litografía "Ideal", S. de R. L., México, D.F. *Tour de force* fue, en verdad, este encargo para nuestro amigo, pues la lengua implicada, además de sus contrastantes características segmentarias, presenta nasalización vocálica y la propiedad suprasegmentaria de dos tonos de nivel, uno alto, otro bajo. Con la entusiasta ayuda de los jóvenes Teófilo Mayorga, Ernesto Zúñiga, Víctor Mayorga y Alfredo Obando, hablantes e informantes de cabécar, y contando con la revisión del lingüista Mark Hanna Watkins, Pozas cumplió su cometido. La cartilla de 84 páginas se puso al servicio de la comunidad de habla cabécar para su alfabetización.

VII

A su retorno a México nuestro antropólogo se dedicó a redondear una historia de vida que le interesaba mucho (de ninguna manera surgida de una coyuntura ociosa, como se ha escrito por ahí). No sé si entre sus lecturas antropo-

lógicas de estudiante haya estado "The Autobiography of a Papago Indian Woman", en *Memoirs of the American Anthropological Association*, 46, Menasha, Wisconsin, 1936, o cualquiera otra autobiografía o biografía de algún miembro de etnia del continente americano u otras tierras; o si tan sólo aplicó de suyo la técnica de investigación que con el devenir de la existencia de una persona ejemplifica el proceso de y los avatares que sufre en el seno de su comunidad y en la situación intercultural, en su caso.

En la nota editorial a *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, entrega 3 del volumen III de *Acta Anthropologica*, publicación de los alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, que se terminó de imprimir el 30 de octubre de 1948, se nos dice:

Una vez más *Acta Anthropologica* se precia de ofrecer a sus suscriptores y favorecedores un trabajo original que tiene precedentes solamente en la literatura etnográfica de los Estados Unidos en que se han publicado biografías de indígenas como los navajo, hopi, crow y otros.

La que ahora presentamos nació del trabajo de campo efectuado en el estado de Chiapas, de fines de 1945 a principios de 1946, por una expedición en la que tomó parte el autor, Ricardo Pozas, etnólogo del Museo Nacional de Antropología. Fue entonces cuando conoció a Juan Pérez Jolote y cuando concibió la idea de aprovechar el relato que de su vida le hiciera el chamula para dar a conocer, en forma de biografía, algo del ambiente cultural que caracteriza al grupo tzotzil.

Sin embargo, al revisar el material para su publicación, Pozas se dio cuenta de que faltaban algunos detalles y emprendió un nuevo viaje en junio del 48 con el objeto de leer a Juan Pérez Jolote su biografía y recabar los datos necesarios para completarla en la mejor forma posible. Esta vez fue acompañado por el artista Alberto Beltrán, miembro del Taller de Gráfica Popular, que tomó apuntes del natural que más tarde le sirvieron de base a los excelentes grabados incluidos en este número.

Se juzgó conveniente incorporar en el texto algunas descripciones, no proporcionadas por el biografiado, con el fin de redondear el relato y dar una visión más clara de la vida y costumbres...

Y en la introducción expresa Pozas:

Juan Pérez Jolote es el relato de la vida social de un hombre, quien refleja la cultura de un grupo indígena que está cambiando debido al contacto con nuestra civilización.

El marco de relaciones en que se mueve el hombre de nuestra biografía, descrito aquí en sus rasgos más importantes, debe ser considerado como una pequeña monografía de la cultura chamula...

De una entrevista, concedida en 1983 a Adalberto Zapata, tomo tres párrafos, expresión directa de Ricardo:

A mí realmente no me gustaba escribir, tuve que hacerlo porque me metí en esto de la antropología con el propósito de trabajar con los grupos indígenas, de ayudarlos en algo, mejorar sus condiciones de vida, y me vi obligado a escribir. En la escuela nos enseñaban a hacer investigación; las cosas que yo escribí están ligadas con lo que yo aprendí en ella. Yo tenía mi marco teórico, iba al campo y recogía información; en la noche la ordenaba, la revisaba y hacía mi programa de trabajo para el día siguiente. De ahí surgía lo que escribía.

Yo pensaba que no debía escribir para los antropólogos, que lo importante era escribir para las grandes masas, para el pueblo, que se dieran cuenta de cómo viven los indios, cuáles son sus condiciones, cómo son explotados. De mis informes de campo saqué la vida de Juan, porque hay muchos Jolotes que destruí para armar el chamula en función de un esquema antropológico; lo importante era escribir en una forma sencilla, con un lenguaje simple, eliminando tecnicismos y términos antropológicos.

Yo siempre he mantenido una línea, una conducta, una ideología en la práctica para ligar la antropología con la sociedad. Recuerdo que en una ocasión, cuando se estaba organizando el Sindicato de Trabajadores del Museo de Antropología, yo trabajaba ahí, junto con Julio de la Fuente; algunas gentes que me conocían poco, no sabían cuál era mi ideología, y tenían que fuera a oponerme o a no apoyarlos en la organización del sindicato. Yo les dije: "Toda mi vida he estado al lado de los trabajadores, he tratado de entenderlos, de estudiarlos, de escribir para ellos; así que no esperen de mí otra cosa que no sea el apoyo a los trabajadores" (pp. 12-13).

Estos tres párrafos retratan a Ricardo Pozas Arciniega; mejor dicho, con ellos nuestro amigo se pinta solo: hombre sencillo, directo, amistoso, sin recovecos, risueño.

Y así fue su *Biografía de un tzotzil*, tomada en la lengua de contacto, el castellano, y cotejada, paso a paso, sin improvisaciones, con el informante, a satisfacción de éste.

La obra comenzó a circular durante el primer trimestre de 1949: se vendía en aquella histórica librería

antropológica, sita a mano derecha, pasando la entrada a Moneda 13. Y la Sociedad de Alumnos la enviaba a los suscriptores de *Acta Anthropológica* en el país y fuera de él. Entre las pp. 263-371 del tomo 3 del volumen III se acercaba el lector al universo tzotzil, primero, tal vez, el estudiante o el catedrático de antropología, y luego los clientes informales o asiduos de la atractiva venta libresca. Uno de los penetrantes lectores fue César Lizardi Ramos (1895-1971); el mayista hidalgüense publicó su reseña, casi de inmediato, en el *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, XII-2, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1949; más pausado, por aquello de "genio y figura hasta la sepultura", fue Guy Stresser-Pean, investigador de los huastecas, quien, igualmente mayense, expresó lo suyo en *L'Année Sociologique*, II, París, 1951. Y así otros espontáneos en el ruedo de la crítica antropológica.

Y he aquí que, en 1952, por gestión de José Luis Martínez, apareció *Juan Pérez Jolote* entre los títulos impresos por el FCE, como primera edición para el público más amplio, y en 1959 una segunda edición de 124 páginas. Nos dice el *Catálogo general 1934-1954*:

Enorme éxito de crítica y público ha logrado el presente libro. Con alusiones inmediatas a las costumbres y a los acontecimientos diarios del grupo tzotzil, en la región de Chamula (estado de Chiapas), Ricardo Pozas descubre ante el lector la vida de un hombre representativo de su comunidad, sin recurrir para ello a nada que no corresponda estrictamente a la realidad ahí observada. El resultado es esta obra certera, que ha merecido general elogio por sus *naturales cualidades literarias* [las cursivas son mías]; en efecto: la destreza con que se expresa el argumento y, más aún, el interés que provoca su lectura son suficientes para considerar esta *novela* [cursivas mías] entre las más bellas muestras que la literatura de tema indígena ha producido en los últimos años. Cabe subrayar que el autor la escribió como un documento antropológico.

En efecto, ya hemos visto que Ricardo no pensó en hacer literatura sino en llevar, de modo sencillo, "a las masas", el conocimiento de la cultura tzotzil. Y el estímulo novelesco se debió a la aproximación intercultural e interlingüística del texto, que, en comparación con la nunca bien desarro-

liada novela indigenista mexicana, exhalaba un aliento fresco, aspirable, ameno. Compárese *Juan Pérez Jolote con El indio*, 1935, de Gregorio López y Fuentes (1897-1966) y se precisará la enorme diferencia.

VIII

En 1952 Pozas publicó su estudio "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XIII, 1, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D.F., pp. 31-48. Examina la enajenación económica de los hombres verdaderos, enganchados en las fincas cafetaleras. A fines de ese año, Robert Redfield le pidió a Cali Guiteras que hiciera un estudio de la visión del mundo de un indígena adulto. Ella aceptó y, tras una tentativa fallida en Cancuc, comunidad tzeltal, decidió realizar la investigación entre los tzotziles de Chenalhó, donde antes había estudiado, durante tres meses, la organización social. En 1944 se vinculó amistosamente con Manuel Arias Sojom, entonces presidente municipal de San Pedro, lo buscó y trabajaron esforzadamente como informante e investigadora. En 1961 se publicó la obra *Perils of the Soul. The World View of Tzotzil Indian*, The Free Press of Glencoe, Inc., Nueva York. La traducción al castellano fue estampada con el título de *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1965. Luego se han hecho otras ediciones, tanto en México como en Cuba. Sol Tax escribió que el destino de este libro era llegar a ser un clásico.

En 1950 Ricardo Pozas escribió un "Informe sobre el viaje a la región tzeltal-tzotzil para buscar el sitio adecuado donde establecer el Centro Coordinador Indigenista", en *Carpeta de Chiapas*, INI, México. En 1952 publicó una colaboración sobre "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas" en los *Anales del INAH (1949-1950)*, IV, pp. 253-261, resultado de una comisión que recibiera del Instituto Indigenista Interamericano, cuya conclusión es que:

...podemos decir que la cultura de los mames de la República Mexicana está cambiando rápidamente, gracias a la movi-

lidad del grupo, a sus relaciones económicas con la gente no india de las fincas cafeteras, y a la influencia de algunas instituciones de la cultura occidental, como la escuela y la misión protestante evangelista.

Este cambio se inició con gran rapidez a causa de la fijación de los límites entre México y Guatemala, lo que determinó la separación de los mames en dos grupos, uno de los cuales quedó en el país vecino. Por fin, habremos de hacer hincapié en la necesidad de una investigación comparativa en ambas partes de lo que fueron, hasta hace poco, un solo pueblo y una sola cultura, lo que permitirá obtener abundantes materiales para el estudio de la transculturación que se esbozó en este breve artículo.

Y en 1953 dirigió el Centro Coordinador Indigenista del Papaloapan. En este mismo año, Gonzalo Aguirre Beltrán (1908) y él aportaron el ensayo "Instituciones indígenas en el México actual", pp. 171-272 de *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Memorias del INI, volumen VI, México. Pozas se ocupó del capítulo VI, relativo a la educación.

Más tarde, cumplida su misión en la entidad oaxaqueña, pasó a las oficinas centrales del INI en la capital de la república. Se dedicó entonces, entre otras tareas, a elaborar sus notas acerca de Chamula, la primera edición de cuya monografía constituyó el volumen 8 de las *Memorias del INI*, 1959. Evon Z. Vogt reseñó la obra en *American Anthropologist*, volumen 62, núm. 4, American Anthropological Association, agosto de 1960, pp. 707-709, llamándola "*The first major ethnological publication to appear on the highland indians of Chiapas*"; se extiende en su análisis del contenido y, tras dos o tres reparos, entre ellos el de que Pozas no cita en la bibliografía a su *Juan Pérez Jolote*, "*a wonderful biography of Chamula, which is now available in paperback*", concluye:

Despite my criticisms, I judge that Chis monograph should become a classic on the anthropology of Chiapas and I hope it will be read wide/y by anthropologists as well as by the technical personnel of the Instituto Nacional Indigenista of Mexico who are working so valiantly to bring about some improvements in these indian cultures of Chiapas.

Ricardo Pozas Arciniega y el universo tzotzil. Su obra y la de Calixta Guiteras Holmes se complementan. Después de tales aportaciones vinieron otras más, de múltiples autores. La pléyade de los investigadores de Chiapas aumenta día a día nuestros conocimientos y comprensión de una herencia cultural indispensable. La ciencia va paso a paso. Y lo que ayer se investigó mediante la lengua hispanoamericana como lengua de contacto debe mejorarse con la pesquisa en la lengua verdadera, *bats'i k'op* o *bats'il k'op*. El antropólogo debe aprender lenguas indígenas. De las comunidades de hombres verdaderos deben salir, entre otros profesionistas, técnicos y humanistas, antropólogos que estudien, interpreten y rescaten los positivos valores de su cultura. La lengua es el vehículo glótico formal de la cultura y sólo con su empleo equilibrado llegaremos a la plena comprensión de los sistemas culturales. La praxis antropológica se beneficiaría.

Dedico mi intervención a la memoria de Juan Pérez Jolote (*Xun Peres Tuluk*), Manuel Arias Sojom y Calixta Guiteras Holmes. Agradezco la paciencia con que ustedes me han acompañado en el recorrido parcial, sumario, de la útil existencia de Ricardo Pozas Arciniega. Gracias.

Ricardo Pozas y la construcción literaria en Chiapas

Jesús Morales Bermúdez

Al hablar de la construcción de la literatura chiapaneca nos referimos al contexto narrativo y, con mayor particularidad, a aquella de sus fases que mayor sentido de tradición literaria tenga, si es que esta tradición existe. Queda de lado el recorrido exhaustivo sobre las letras. Queda de lado, también, la definición de un *corpus* constituido de esta literatura. De hecho, la nuestra se construye, sus muestras son todavía escasas y se adentran apenas a un proceso de maduración. Cuando hablamos de construcción literaria nos referimos a la creación artística, mediante la palabra escrita, sin pretender una valoración de toda la vitalidad y riqueza de legados orales, antiguos y recientes de una sociedad cuya tercera parte deviene ágrafa. Esa tercera parte, sin embargo, señorea buena porción del ejercicio narrativo de la entidad.

Con el enunciado anterior se quiere dejar constancia de un hecho fundamental: la literatura chiapaneca, como reflejo de su realidad social, responde muy inmediatamente a la realidad no ya abstracta pero viva y por lo mismo cuestionante del fenómeno denominado "el otro". En su concreción actual y actuante "el otro" del mundo mestizo es el indio, el mundo indio o el denominado por la antropología y la literatura moderna como "lo étnico", de donde provendrá la caracterización de "literatura étnica" o "etnoficción" a aquella que se ocupe en su textualidad de las manifestaciones de ese mundo.

La primera construcción literaria en tierra chiapanecas, o mejor, sobre las tierras chiapanecas, la lleva a cabo uno de los representantes de la colonización, por lo mismo de ser parte de quienes más de cerca vivieron y ejercieron

Jesús Morales Bermúdez es director del Centro de Estudios Superiores México-Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

la destrucción y el dominio: fray Bartolomé de Las Casas le rindió a él el fruto jurídico deseado, sirvió de base para calificarlo como constructor de fabulaciones no precisamente agraciadas para su lugar de origen, y ha perdurado lo mismo como monumento lingüístico de su época que como testimonio de una realidad, lejana pero persistente. Con ser la piedra fundacional de nuestras letras —desconocido como nos permanece—, su herencia en ellas ha sido señera como prolongada.

Escasa fue la estancia de fray Bartolomé de Las Casas en su diócesis como para alcanzar una comprensión de la realidad en ella, pese a lo cual fue este espacio el que le sirviera para signar en concreto una comprensión más bien alcanzada en un contexto por demás diferente, como lo era el de La Española, sitio donde se ejercitara como encomendero primero y donde alcanzara la visión de todo converso; la de Bartolomé de Las Casas pasó a la preocupación apologética cuya finalidad es la de la protección de los indios, y cuyo signo metodológico se ciñe a un esquema:

- 1) Apego a lo real (según su percepción).
- 2) Definición de la contradicción fundamental: colonizar-indio vejado.
- 3) Causas y efectos a que conduce una relación despótica (que es como él califica las relaciones entre colonizadores y colonizados).
- 4) Proposición de soluciones: concluir con el mal y ver el resplandor de la bondad.

El esquema apologético de fray Bartolomé de Las Casas permea de tal manera la literatura y la vida de Chiapas que hasta épocas recientes discursos y escritura difícilmente escapan a la rueda de molino de una visión ideologizada. Hasta nuestros días lo medular en esta literatura ha sido su apego por lo real, y la presencia de una dicotomía perniciosa: mestizos-indios (factor dinámico de la historia, normalmente trágica, normalmente pesarosa). Tremendista en muchos de sus ejemplos, esta narrativa escasamente incorpora el humor, el rostro de la ternura, escasamente puede tender a preocupaciones estrictamente literarias. Y como

en el caso del converso Bartolomé, viven similares tormentos, por lo menos en su literatura, narradores tales como Flavio Antonio Paniagua, en el siglo XIX en su novela *Florinda*, Traven en el llamado ciclo de la caoba, Rosario Castellanos (*Balún Canán*, *Ciudad Real*, *Oficio de tinieblas*), Alberto Bonifaz Nuño (*La cruz del sureste*), Alfonso M. Grajales (*La juyenda inútil*) y, recientemente, Alfredo Palacios en *Los confines de la utopía*, etcétera.

La lectura de "el otro", desde una posición ética situada en el mundo mestizo, ha dado muestras literarias de diversa calidad, aunque se encuentra entre ellas las de autores internacionalmente conocidos.

Una inversión de la posición se encuentra en *Juan Pérez Jolote*, único texto literario del autor a quien hoy evocamos en homenaje. Conocemos, por entrevistas, el origen de este libro. El mismo Pozas lo dijo: *Juan Pérez Jolote* surgió a resultas de un informe que tenía que presentar y quiso hacerlo de manera narrada, didáctica, en la que se ofreciera una especie de historia de vida contada por un verdadero protagonista. Le surgió la idea a resultas de una larga conversación inicialmente incidental con un chamula típico, aunque con particularidades por el hecho de haber salido de su medio y de su ambiente hacia otros. En realidad Pozas no inventó nada, trató de hacer un documento antropológico.

En cuanto informe *Juan Pérez Jolote* "proporciona un amplio espectro de prácticas sociales". Mediante el texto podemos reconocer la organización social de Chamula hacia los años cincuenta y sesenta. Incluso la estructuración del libro capitula momentos y modos de la vida en la comunidad. Por ejemplo, el enganchamiento y la marcha hacia la finca, el ingreso y ascenso en la estructura de cargos, la festividad del carnaval, la solicitud de matrimonio, etcétera.

Lo anterior, sin embargo, no hace de *Juan Pérez Jolote* un tratado etnográfico sino un relato literario. Como señala Martín Lienhard: "El lector se fija más en la personalidad del narrador, un individuo maduro que cuenta con un cierto desenfado las hazañas de su vida pasada. Leyendo *Juan Pérez Jolote* el lector no se halla instalado en una conciencia indígena sino frente a un narrador (que)

tiene la ventaja de sugerir las dimensiones individuales de una vida indígena" (Lienhard, 1990).¹

Muchos aciertos se pueden señalar en torno a *Juan Pérez Jolote*. Joseph Sommers se ha ocupado de situarlo, con otros trabajos, dentro de lo que él mismo denominó "Ciclo de Chiapas: nueva corriente narrativa", el "que aporta a la ficción mexicana nueva vitalidad y la explotación de una rica veta autóctona" (Sommers, 1981).² Para el caso específico de Pozas, "el aporte a la literatura de valores propios". Martin Lienhard dice:

...como autor de un etnotestimonio, Pozas abusó sin duda de la imprecisión del contrato en cuanto a la presentación de los materiales: no sabemos, en efecto, en qué idioma se pronunciaron los fragmentos autobiográficos: tzotzil o español. La ausencia de rasgos de una poética oral y el empleo de un lenguaje coloquial mexicano sugieren que se trata de la leve adaptación de un discurso enunciado en español. En sí, el empleo en el trabajo de recopilación del español podría ser perfectamente legítimo; así se proporcionaría, incluso, interesantes datos respecto a la "aculturación lingüística" de los hablantes de idiomas nativos. Pero sabemos (capítulo IV) que en una situación de diglosia el uso de un idioma o del otro implica un cierto tipo de comunicación social que repercute, también, en la forma y el contenido del discurso (Lienhard, *op.*

Puede abundarse con otras opiniones pero no es el propósito del presente texto. Sí importa señalar, en este lugar, el hecho notado por Lienhard y que es estudiado recientemente por la antropología, particularmente por antropólogos tales como James Clifford, Clifford Geertz y Renato Rosaldo en el sentido de distanciar la cientificidad del informe etnográfico, por más recursos de comparación que existan, y la subjetividad inherente a todo texto etnográfico, inherencia debida, por un lado, a la formación y opción metodológica del autor y, por otro, al tránsito entre la comprensión y la textualización mediante el lenguaje, lo cual implica que el trabajo etnográfico inventa o crea mundos, a semejanza del trabajo narrativo. Para el caso de *Juan Pérez Jolote* indudablemente que existe la abstracción, la

¹ Martin Lienhard, *La voz y su huella*. Editorial Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1990.

² "El ciclo Chiapas, nueva crítica literaria", en *La crítica de la novela mexicana contemporánea*. UNAM, México, pp. 125-143.

selección y la disposición de materiales, de acuerdo con una intencionalidad específica y particular del autor, que metodológicamente haya optado con plena conciencia o que haya ocurrido en él un dominio de la palabra, de la emoción, del impulso creador.

Desde la antropología, *Juan Pérez Jolote* tiene el mérito de adelantarse en mucho a las búsquedas actuales de *cultura y verdad*. Ejemplifica una manera privilegiada de extender el conocimiento etnográfico a un público no precisamente especializado. El éxito de su propuesta, entre antropólogos e historiadores, ha sido tardío (si contamos los 47 años de su publicación), pero cada vez más valioso. Bajo su magisterio podemos conocer el ejercicio de una práctica con oficientes notables: Calixta Guiteras, por ejemplo, con la "biografía" de Manuel Arias Sojom, o el reciente trabajo de Juan Pedro Viqueira sobre *María de la Candelaria*. El recurso narrativo es cada vez un instrumento para la expresión de las ciencias sociales.

Desde la literatura y de la construcción de la literatura en Chiapas *Juan Pérez Jolote* inaugura una propuesta, compleja, larga y de gran utilidad.

Por principio (y en esto la actividad de Carlo Antonio Castro es similar) rompe con la tradición de Bartolomé de Las Casas. Los ojos de Pozas no son ya los ojos de un converso sino los de alguien acostumbrado al sentido de lo universal, al sentido de lo diverso y múltiple dentro de lo universal, dentro de lo unitario. El indio no es para él "el otro", el diferente por antonomasia; es el semejante, el par, aunque su expresión cultural y material sea diferente, y en ocasiones precaria. En cuanto semejante se le puede reconocer en igualdad de capacidades y posibilidades, de sólo mediar igualdad en las condiciones materiales. Es, por lo tanto, capaz de ser relator de su vida y, por lo mismo, dentro del texto, actor. Es, al mismo tiempo, autor de un discurso oral, aun cuando no dé un texto, y no lo es por la carencia actual de una mediación: la de retraerse en soledad a ejercer el oficio de la letra. Actor y narrador sí lo es. Crea un mundo verbal desde su visión y sus prejuicios, desde su propia orilla; ya no es el objeto de un discurso construido desde la orilla de "el otro", ni desde una ética.

La puesta en juego de una propuesta narrativa que se construye desde la voz de sus actores rompe, de hecho, por lo menos en la práctica literaria, con la relación desigual entre los mundos mestizo e indio, lo cual no quiere decir que ocurra igual en la práctica social o en el discurso. La práctica social conserva asimetrías y el discurso puede mantenerse ideologizado y aun enajenado, pero literariamente el indio es actor y es narrador, desde sí mismo, como lo pueden los más complejos personajes de Joyce o Faulkner.

La irrupción de un narrador, desde su propio mundo, ha sido vigorizante para la literatura de Chiapas. Desde entonces son varios los trabajos que han procurado recurrir a la misma opción metodológica, elevándose con mayor o menor oficio. Historias de vida, relatos tradicionales, historias locales, novelas, discursos testimoniales conforman un cierto bagaje actual del que se alimentará la literatura de mañana, ojalá más en el disfrute del hacer literario que en la carga de la realidad.

De alguna manera los textos contemporáneos en Chiapas, inscritos en la tradición de *Pérez Jolote*, muestran mayor complejidad literaria que éste. Superan, por principio, el lenguaje coloquial de alguna manera simplificado de aquel texto y el apego a las manifestaciones de la cultura local; complican más a sus personajes, por verlos desenvolverse en medios de mayor complejidad; se preocupan por una mayor solvencia formal y lingüística, etcétera, lo cual es posible, en los años ochenta y noventa, gracias al antecedente de 1948, año en que vio la luz *Juan Pérez Jolote* (me he referido a *Los arrieros del agua*, de Carlos Navarrete, y a *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones y Ceremonial*, de quien esto escribe).

De similar o mayor mérito que el del caso anterior es el del movimiento destacado a partir de *Juan Pérez Jolote* (y sería injusto no hacer notar junto con él los trabajos de Carlo Antonio Castro *Los hombres verdaderos y Narraciones tzeltales*), pujante movimiento actual de escritores indígenas.

Como que devenía lógico el paso de ser narradores y actores al de ser autores. Podemos conocer, en los años recientes, el surgimiento de "oficiantes de la oralidad", como

los nombra Ong, quien se propone construir una literatura en lenguas hasta ahora ágrafas, a partir del recuento de las tradiciones y costumbres étnicas hasta ascender, ojalá, a propuestas literarias y antropológicas originales.

El movimiento de todos estos escritores indígenas no nace pronto ni inicialmente, de manera directa. Existe, previo, el trabajo de instituciones y de personas, antropólogos sobre todo. Roberto Wassestrom, por ejemplo, quien pretendió la proliferación de "historias de vida" realizadas por los mismos actores, a semejanza de la que él propició en 1978: *La biografía de José Pérez Mochilum*.

Después, Educación Indígena e INAREMAC harían intentos de historiar a partir de la oralidad, y se fundaría de forma independiente *Sna Jtzi'bajom* como instancia de creadores indígenas, que se ha dado a conocer mediante su grupo de teatro, sobre todo, y de publicaciones que combinan historia y literatura, manteniendo como fuente el acervo de la oralidad tradicional.

En el momento actual existe la Asociación de Escritores Mayas-Zoques, A.C., que busca congrega los esfuerzos de individuos y de grupos indígenas en torno a la escritura, el conocimiento, la intelectualidad. Todavía es temprano para conocer de su proyección, pero sabemos de su interés por construirse una alternativa capaz de expresar la sabiduría ancestral. Les interesa superar las limitaciones ágrafas actuales, recurrir al video, a la grabación sonora, a todo tipo de recursos tecnológicos que posibiliten la vigencia del conocimiento de los sabios, de los intelectuales indios, aunque no sean escritores, como es el caso de ancianos, autoridades, curanderos, verbalistas iluminados, etcétera.

El movimiento escritural de los indios puede ascender en importancia e influencia en la literatura. El concurso de lo diverso la enriquece. No podemos imaginar la tradición literaria castellana sin la presencia árabe, como en el caso de *La Celestina* o *El libro del buen amor*, por ejemplo. Igualmente significativo para las letras chiapanecas y mexicanas puede ser el aporte creador de las lenguas indígenas. El lenguaje, lo saben muy bien los escritores, es lugar privilegiado de relación y encuentro. A partir de él mundo, hombre, universo pueden verse y volverse nue-

vos, como en una creación, puente privilegiado por excelencia. En ese sentido esperamos una mayor producción literaria indígena. El acto literario decanta la experiencia individual, de soledad, del creador ante su universo: la hoja en blanco; lo confronta, en soledad y solidaridad, con todos aquellos ejercitantes de su mismo oficio. Lo introduce, por otra parte, en una conversación de orden universal, pues se ve precisado a conocer las creaciones de sus semejantes, el proceso temporal e histórico del acto escritural. Esto es, se ve impulsado a la lectura de obras literarias ajenas a su tradición. Conocerá, por ejemplo, a Dante, Shakespeare, Scorza. Los leerá con ojos propios y serán parte de su bagaje y tradición.

En este tránsito no deja de ser afortunado el hecho de que el primer texto literario traducido a una lengua indígena de Chiapas sea el de Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*. Y no deja de ser afortunado por un doble hecho: por ser el relato, ejemplar y primero en la literatura mexicana, de proponer a un indio como narrador, como actor; segundo, porque la vocación de ese texto, como la de Ricardo Pozas y de su comprensión del mundo y de los hombres, es la de la universalidad. No en balde Pérez Jolote va de su mundo a lo desconocido de la ciudad y la revolución, no en balde vuelve al propio para mirarlo con otros ojos, no en balde se va definitivamente de su mundo al de la literatura, merced a lo cual pasa a formar parte de la herencia de la humanidad.

La literatura de Chiapas, la narrativa, es todavía reciente. El trecho por recorrer puede ser largo y luminoso, a condición de allanar culpas y prejuicios, de aspirar al entendimiento cabal del ser humano, con sus pasiones y tragedias, es verdad, pero también con el sentido del gozo y del juego, como en el caso de *Juan Pérez Jolote*, de esta novela que narra con desenfado la vida cotidiana y el estallido del carnaval, de la realidad y la fiesta, espacio donde el hombre se recrea, al decir de Huizinga, a condición de trascender la mentalidad aldeana y aspirar a la universalidad, destino final de todos los hombres, más allá o más acá de sus condiciones materiales o culturales, según Ricardo Pozas, el maestro, el escritor que legó a Chiapas un momento nodal, un monumento de su literatu-

ra, momento y monumento a los cuales es necesario volver una, inagotables veces, para reencontrar el rumbo y proseguir el camino de las letras.

Pozas, a propósito de una ética de la responsabilidad para los días de ira e ironía

Luis Vázquez León

Claro, lo que a mí me interesaba no era escribir estudios para las bibliotecas, o para las gentes que estaban dedicadas al estudio de la antropología, sino escribía cosas que llegaran al público más amplio, que viven los grupos indígenas, algo que pudieran leer ellos, que pudiera servir como denuncia, que hubiera una comprensión mayor de esos grupos y por eso escribí *El Jolote...*

Ricardo Pozas Arciniega, en *Caminos de la antropología*.

En cambio, en el seno de una cultura ironista, son las disciplinas que se especializan en la descripción intensa de lo privado y lo individual aquellas a las que se asigna ese trabajo. En particular las novelas y las obras de etnografía que nos hacen sensibles al dolor de los que no hablan nuestro lenguaje deben realizar la tarea que se suponía que tenían que cumplir las demostraciones de la existencia de una naturaleza humana y común.

Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*.

Lo que esperamos de los científicos sociales es que actúen como intérpretes de aquellos que no estamos seguros de cómo hablar. Ésta es la misma cosa que esperamos de nuestros poetas, dramaturgos y novelistas.

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*.

La especial ocasión que consagra tributar este homenaje a la memoria del maestro Ricardo Pozas Arciniega, así como el acontecimiento que significa la traducción al tzotzil de su obra *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil* (1948), me ha provocado una reflexión que deseo compartir con ustedes. *Grosso modo*, ésta pretende descubrir un contenido intrínsecamente moral y comunicativo en su vida y obra. Con tal fin en mente, en lo que sigue me veo precisa-

Luis Vázquez León es miembro del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente, Guadalajara.

do a transitar en medio de algunas digresiones obligadas, sólo expuestas aquí con la intención de revelar dicho contenido hasta ahora inadvertido, pero que los sucesos de nuestra historia reciente —en especial la guerra en Chiapas— han hecho aflorar.

Pensando en esa historia reciente, coincidirán conmigo en que nos ha tocado la mala fortuna de vivir tiempos abrumados por la ira y, agregaría yo, por la ironía. Por ello mismo, creo, acompañados de una grande responsabilidad, lo mismo individual que colectiva, la que por otra parte demanda que nuestro comportamiento, valores y sentido sean revisados. Desde luego, cuando hablo desde un "nosotros" no me refiero a los aquí presentes, sino al colectivo profesional de antropólogos sociales al que Pozas y muchos de sus alumnos pertenecemos. Aclaro esto de una vez porque la primera idea que me asaltó cuando leí en la prensa que había fallecido es que la fatalidad sobreviniera precisamente cuando había estallado una guerra indígena en los mismos escenarios, dramas y personajes por él estudiados bajo los conceptos emancipadores de la lucha de clases e igualitarismo social, que en esos días recobraron su sentido más profundo. Aun así, no dejó de parecerme que esa coincidencia fortuita entrañaba una aleccionadora ironía, no en el sentido sarcástico literal sino en el figurado contrastante y más aún filosófico, para el que la ironía puede resultar moralmente reveladora.

Por ello esta primera impresión me hizo brotar una reflexión más amplia acerca del maestro y sus lecciones, su trayectoria e ideas, su comportamiento y valores. Y, por fuerza, el inevitable contraste de todo ello con la debacle del nuevo indigenismo en esta región y, sobre todo, la responsabilidad de los antropólogos sociales involucrados en los programas aplicados antes y después del estallido. A ellos me refiero cuando hablo de aquellas ironías simuladoras relativas a su acción indigenista, completamente dominada por la lógica del Programa de Solidaridad, pero que tras el levantamiento requirió otra vez de su intervención en calidad de expertos al servicio de una política indigenista tácitamente cuestionada por los afectados; asimismo, me refiero a aquellos que colaboraron ideológicamente con las contrarreformas agrarias al artículo 27

constitucional, pero que luego se presentarán como expertos salvadores de la paz pública, prontos a condenar a los que, por su misma causa, vinieron a contradecirlos; finalmente a aquellos que se entregaron a tareas políticas egoístas pero que se abanderaron como negociadores ante quienes de principio nunca comprendieron cuando pregaron a la opinión pública que la otra cara del conflicto era la misma que nos aseguraba el falaz poder represor...

En suma, la redescrición que les propongo en esta reflexión se basa en la idea de que las ironías de toda índole pueden ser interpretadas para mejorar la comprensión de nuestra realidad social y profesional, y en especial la de la muerte del maestro Pozas y su momento.

Pozas y los valores implícitos en su antropología social

De todos es sabido que el matrimonio Pozas conservó una vocación pedagógica a prueba de retos. Incluso cuando se ocupó de la antropología aplicada al indigenismo en Chiapas y Oaxaca su estilo personal de abordarlo siempre retuvo la impronta que sobre ellos dejó la filosofía y acción de la Escuela Rural Mexicana. También sabemos que a partir de 1958 los Pozas como familia debieron reorientar su cotidianidad hacia el ámbito capitalino, con lo cual el indigenismo asimilacionista se desprendió de los maestros Pozas, pero la academia universitaria los ganó para su beneficio. Hoy en día a innumerables generaciones de sociólogos y antropólogos sociales las tenemos como nuestros insignes catedráticos en técnicas y metodología de la investigación social, lo mismo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, que en la especialidad de antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, a la que contribuyeron indirectamente a dotar de autonomía.

Es incuestionable afirmar que su enseñanza en las aulas fue impecablemente objetiva. También lo fue por vía de sus libros de texto, constante que se mantiene entre 1961 y 1989 (Pozas, 1964 y 1989). ¿Qué quiero decir con esto? Como otros maestros, los Pozas optaron por una enseñanza aparentemente libre de valores o éticamente neutral. No pocos de sus alumnos aprendieron así el valor

de la objetividad para abordar los hechos sociales. Sin embargo, eso no quiere decir que carecieran de ética y valores. Sólo estoy diciendo que su enseñanza formal del método de investigación social requería una postura éticamente neutral. Así lo apreciamos todos, hasta que comenzamos a desarrollar nuestros primeros proyectos de investigación. Quienes elegimos su dirección y asesoría pronto nos percatamos de que al valor de la objetividad acompañaba todo un conjunto de valores privados que, por predisposición personal de algunos de nosotros, empezamos a compartir con ellos. Estos valores éticos, sociales, políticos e intelectuales nunca nos los comunicaron de manera tan formal como la objetividad sino que su naturaleza informal obligaba a aprenderlos de modo desordenado y poco elaborado.

Este proceso de aprendizaje informal extracurricular se afianzó por el mismo carácter afable con que los maestros Pozas nos acogían para dar seguimiento a nuestros avances. Es decir, sin su amistad y diálogo este proceso comunicativo hubiera sido imposible. Pero en un contexto dialógico así lo que más influía en el terreno prescriptivo era su ejemplo como profesionales intachables y por ende digno de ser imitado. Esta ejemplaridad se hizo más evidente cuando conocimos por propia experiencia las posibilidades y limitaciones de la antropología aplicada en las instituciones gubernamentales de orientación social. Fue así como la mutua comprensión de experiencias creó una comunicabilidad de valores que no podría darse en los salones escolares.

A propósito de esta ejemplaridad profesional, para mí fue sumamente aleccionador observar que durante casi tres décadas el maestro Pozas pudo alejarse del indigenismo asimilacionista del INI (incomprensible sin la más amplia política gubernamental del "desarrollo estabilizador"), para, en una coyuntura sexenal distinta, intentar poner en práctica su indigenismo autogestionario. Confieso que este giro político personal no lo entendí en su momento, pero hoy me doy cuenta de cuán poco alteró su postura comprensiva y auténticamente preocupada por las condiciones de vida de la población indígena. Los ataques que sufrió luego de 1968 son sintomáticos. Para sus críticos,

su postura intransigente era fácil porque la hacía desde la "torre de marfil de la academia". Lo extraño es que quien lo dijo lo hacía desde la más cómoda y segura "torre de acero del poder político". Estoy afirmando pues que el proceso de aprendizaje valorativo fue más dilatado y difícil que el más completo diseño curricular que se pueda imaginar. De hecho, fue hasta muy tarde, cuando releí sus textos sabiendo de su vida y valores, que pude redescubrir en su aparente objetividad (que no quiere decir ficticia sino paralela) que conllevaba una admirable sensibilidad entrelazada a una inagotable solidaridad humana.

No puede negarse tampoco que su giro a la vida académica tuvo más que ver con exigencias familiares que políticas. Pero ambas no se excluyen, porque sus valoraciones subyacentes siempre estuvieron presentes hasta que se hicieron manifiestas en 1976, cuando Pozas las asumió y definió conscientemente (Pozas, 1976). A lo que voy con esto es que ese largo periodo de alejamiento de la antropología aplicada tiene implicaciones éticas trascendentes a la profesión toda, que no se circunscribe al contexto académico o las valoraciones intelectuales. Es preciso agregar en este orden de ideas, para quien no lo sepa, que la antropología social aplicada es una actividad verdaderamente exigente y agotadora, pero muy poco reconocida en nuestro medio. Para alguien que haya pasado por la experiencia de organización de ejidos colectivos es del todo comprensible entender que si se quiere atender a la familia o a la enseñanza de la antropología es difícil, si no imposible, hacerse ubicuo. La vida habitual del promotor social empieza temprano y acaba más allá del burocrático horario de oficina, cuando lo único que se quiere es tomar un urgente baño e irse a dormir, sólo para volver al día siguiente a otro ejido a enfrentar la asamblea campesina o la pendiente encuesta de opinión.

Entonces, el punto de definición ético lo impuso a Pozas en parte el contexto político, porque no era lo mismo colaborar para un indigenismo asimilacionista que lo único que ofrecía al indio era aculturación y proletarización que buscar un indigenismo autogestivo que elevara al indio a la condición de actor protagonista y directamente responsable de su destino. Se entiende así su actitud inflexible

de rechazo a ocupar cargos oficiales dentro del indigenismo; lo hizo precisamente porque vio las posibilidades de realización de su idea de indigenismo y los valores a él adscritos. "Si no les parecía a ellos —me dijo hablando de los políticos—, yo me retiraba". "En síntesis —concluyó diciéndome— eso es lo más importante, que uno mantenga una línea de conducta en forma inflexible, porque pienso que es lo que debe de ser" (Vázquez León, 1990, 161). Las palabras "deber ser" son inconfundibles y ha de evaluárseles en su plena significación. Soterrada, aquí hay una ética prescriptiva para un comportamiento político y un pensamiento social determinados, ética que afirmo estaba basada en valores implícitos tales como la contingencia histórica de sus creencias y deseos; responsabilidad hacia otros seres humanos concebidos no como un "ellos" sino como "uno de nosotros"; sensibilidad hacia el dolor y humillación ajenos; fin moral de la ciencia social para ampliar y profundizar la comunidad de la naturaleza humana común; crítica cultural basada en el bienestar socioeconómico en vez del etnocentrismo, y, por último, el papel del antropólogo como intérprete en lugar de mero descriptor o traductor fiel con aquellos que no estamos seguros de cómo hablar.

No cerraré este apartado sin hacer hincapié en el sentido que asiste a *Juan Pérez Jolote*. No se tome a mal si digo que este texto ocupa un lugar singular en el conjunto de la obra de Pozas, ya que diverge en cuanto al motivo y lenguaje empleados. Sus otros textos en cambio están basados en la noción de una ciencia social libre de valores y plantada en hechos observables. Obviamente, el *Jolote* no fue escrito con el mismo sentido. Su autor deseaba ante todo hacer comprender a cualquier ser humano, independientemente de la cultura y sociedad desde la que lo leyera, lo que significaba ser un ser humano tzotzil, en una cultura y una sociedad particulares. Para lograrlo Pozas recurrió a la narrativa en primera persona, aproximándose decididamente al género de la novela, por mucho que en última instancia su narrativa proviniera de una objetiva técnica biográfica como la empleada por los antropólogos culturales de la época, con fines de rescate etnográfico. Acaso lo más impresionante en ese sentido

es que su lenguaje, sin llegar a traicionar la descripción de sí mismo del personaje, fuera al mismo tiempo tan universalmente comprensible que pudiera comunicar el mismo sentimiento de solidaridad humana mediante las numerosas traducciones a otras lenguas de que ha sido objeto el texto original. Justo en esa universalidad radica el mayor mérito de Pozas, que no se limitó a darnos una objetiva descripción libre de valores sino una redescrición fundada en la responsabilidad social. En consecuencia no puedo sino avergonzarme cada vez que algún colega condena a nombre de la ciencia las fugas literarias de Pozas, Ribeiro, Arguedas y otros antropólogos, porque ese desplante implica ignorar que todo lo humano nos concierne e interesa, porque todavía hoy haya entre nosotros quien no admita que desde sus orígenes la antropología es una rara disciplina resultado de la confluencia de las discordes disciplinas de las humanidades y las ciencias, dos culturas que a la fecha reclaman unirse luego de haberse bifurcado en la historia de las ideas.

La negligencia ética en la antropología social mexicana

Los efectos e implicaciones de la postura asumida por Pozas adquieren inusitados matices si los remitimos a su matriz de origen: la antropología social y sus valores no dichos. Contrariamente a la extendida creencia prevaleciente en nuestro medio, la preocupación ética por los valores y dilemas morales ha sido parte de la tradición antropológica, si bien en la academia se le mantiene restringida a oscuros tratados de filosofía de la antropología de los que se prefiere prescindir en aras de la objetividad y exclusión de la subjetividad, concepción que, como bien señala Albert, es ella misma una elección valorativa.¹ Sin embargo, ha sido precisamente la aplicación de la antropología a la promoción del cambio social la que ha motivado su manifestación explícita.²

¹ Éste podría ser el caso de la obra de Kloos (1987). Véase también la interesante disquisición de Albert (1967).

² Los antropólogos sociales académicos, por su parte, también han mostrado interés en la ética, pero entendiéndola como un medio de control epistemológico de las investigaciones, por lo que han confluído con una ética científica apropiada a su desempeño profesional exclusivo, la cual desdeña las preocupaciones éticas relativas a las consecuencias sociales de los programas gubernamentales (véase Krotz, 1993).

Asimismo, teorías como la del relativismo cultural —cuyo imperativo intelectual dicta que una sociedad debe juzgarse en términos de los valores de su cultura— han contribuido a plantear cierto relativismo ético como el mejor antídoto de que disponemos contra todo etnocentrismo, que a su vez es una valoración que juzga a las sociedades y culturas como inferiores a la propia. Por desgracia este relativismo ético nunca ha sido bienvenido en la antropología mexicana, donde los valores nacionalistas y políticos suelen campear. Como resultado de este condicionamiento histórico, la constatación de la diversidad cultural ha devenido recientemente en una especie de etnocentrismo invertido donde la cultura occidental, con todo lo positivo y negativo que contiene como legado intelectual, se presenta como equivalente a una opresión étnica que pudiera ser clasista y producto del nacionalismo como doctrina política de un Estado-nación indivisible. No me parece entonces obra de la casualidad que el principal pensador de la teoría del control cultural, el también fallecido Guillermo Bonfil, viera al problema ético de la antropología social bajo un reduccionismo extremo, que no va más allá de pretender eliminar las escalas axiológicas del evolucionismo social clásico, otra vez bajo el supuesto de que así la antropología justifica la opresión étnica.³

En mayor o menor medida los antropólogos sociales mexicanos nos hemos sentido motivados por el tipo ideal weberiano del científico social ajeno a los valores. La enseñanza éticamente neutral ha coadyuvado a esta negligencia para abordar de modo explícito los juicios de valor

³ Por supuesto que la postura de Bonfil arranca de otro juicio de valor, a saber, que todas las culturas del México actual tienen la misma oportunidad de plantear y controlar todas las decisiones que atañen a su patrimonio cultural. Hasta aquí nuestra coincidencia valorativa comparte la directiva de que todas las culturas son igualmente necesarias. Pero creo, entonces, que una interpretación liberal de la variación cultural no excluyera la valoración racionalista de la igualdad de la condición humana, ya que el razonamiento romántico y éticamente restrictivo de Bonfil podría inducir al peligroso planteamiento de que el respeto a la integridad de las culturas diversas debe mantenerse por completo aparte de la cultura occidental, razonamiento similar en que se sustentaron las doctrinas racistas de los grupos dominantes blancos en Sudáfrica y Rodesia. Por cierto que éste es el punto que alega Adam Kuper para la antropología social sudafricana: a nombre de la lucha contra el *apartheid*, la antropología invierte los mismos valores de la diversidad cultural para generar una nueva intolerancia hacia los otros (*cf.* Bonfil, 1987 y 1993; Kuper, 1987).

que subyacen a la actividad profesional, por lo que, como hemos visto en el caso del maestro Pozas, esto se reserva al informal proceso de aprendizaje, que no necesariamente induce a mejorar el carácter moral de la intervención aplicada y los individuos que la despliegan. Es así como las recias polémicas éticas que se presentaron en el seno de la antropología estadounidense entre 1967 y 1971, en relación con la asesoría a las actividades de contrainsurgencia en el sureste asiático, tuvieron tan poco eco en nuestro medio, a su vez imbuido en los valores políticos generados por el movimiento estudiantil de la época. Incluso todavía se ignora que los orígenes de la preocupación ética entre los colegas estadounidenses tuvieron que ver con México, precisamente cuando en 1919 Frans Boas denunció las actividades de espionaje desplegadas por arqueólogos estadounidenses y alemanes respecto al proceso revolucionario en nuestro país, lo que le acarreó una intolerante censura por parte de la Asociación Antropológica Americana.⁴ Hoy las cosas son distintas. Ha ocurrido que, mientras en los años sesenta y setenta la guerra imperialista nos era un tanto ajena más allá de nuestros desplantes nacionalistas, en los noventa la guerra vino a nosotros para sacudirnos en lo más profundo.

Pero el más influyente de los condicionamientos sociales que pesan sobre la antropología mexicana ha sido, sin lugar a dudas, el contexto político, en particular la lealtad demostrada por nuestros antropólogos hacia las agencias gubernamentales de política social y los valores nacionalistas que reproducen. Según un estudioso de este fenómeno profesional, este condicionamiento crea una tensión entre el bien nacional y el bien académico, tensión que obliga a elegir entre lealtades opuestas. Dado el carácter gubernamental de las principales fuentes de empleo, tal elección se inclina siempre hacia ellas, resultando difícil distinguir una ética alternativa a la prohijada por el Estado. Por lo tanto se da como descontado y hasta normal que nuestra ética aparezca comprometida con cierta posición política (Adams, 1964, 1968 y 1971). Estas agudas observaciones nos llevan a comprender por qué algunos promi-

⁴ Se puede encontrar detalles de este suceso en Woodbury (1993) y Cyphers y Lane (1988).

nentes antropólogos sociales mexicanos han optado por una ética utilitaria esencialmente individual, donde lo bueno o malo de sus actos depende de la adecuación o inadecuación a los fines estatales, aunque éstos sean de orientación social (reforma agraria, indigenismo, salud, educación, legislación, etcétera). No hace mucho, por ejemplo, Arturo Warman, a la sazón director del INI, negó públicamente que ser antropólogo gubernamental implicara una postura ética. Y agregó categóricamente: "La filosofía y moralidad son individuales. No se puede suponer que hay una filosofía o ética antropológica". Más aún, dijo, ser funcionario y antropólogo

en mi filosofía y en mi ética las concilio muy bien. Y me imagino que igualmente las concilian quienes están contra el indigenismo o bien los que, dentro del indigenismo, tienen otras posturas (García Acosta, 1990, 18).

Posturas como las asumidas por Bonfil y Warman no me parecen en sí mismas condenables, excepto por las consecuencias sociales que arrojan y las responsabilidades que evitan. Y sobre todo porque, nos guste o no, implican al resto de los profesionales que ostentamos la identidad de la antropología social. De lo que estoy hablando concretamente es que a la luz de los últimos acontecimientos, de brotes étnicos crecientemente activos y contestatarios, hemos arribado al punto de vislumbrar una ética de la responsabilidad por las consecuencias sociales de nuestra actividad profesional, la cual incluye una ética política distinta a la prevaleciente, porque esta parte de la evaluación objetiva de las situaciones de conflictos de interés en nuestra sociedad y las consecuencias probables de las acciones u omisiones de una ciencia está aparentemente despojada de valoraciones (Apel, 1992).

Lo antes dicho adquiere mayor relevancia si tomamos en consideración que una ética cientificista o academicista, sólo útil para los que trabajan bajo contextos universitarios y de investigación *per se*, difícilmente puede involucrar a un número crecido de jóvenes antropólogos sociales y etnólogos que no tienen más alternativa de empleo que la gubernamental. De hecho, esta alternativa real desempeña un papel más destacado en

nuestro medio, hasta el grado de que planteles enteros como la ENAH-Chihuahua se plantean currículas especializadas en la antropología aplicada como la única salida económicamente activa para sus egresados.⁵

Por otra parte es un hecho palmario que en México la antropología social ha estado tradicionalmente vinculada a las tareas gubernamentales. Guillermo Bonfil con cierta razón llegó a hablar metafóricamente de una "relación conyugal" entre el Estado y la antropología social aplicada, evaluación que a grandes rasgos comparto, pero no al punto de suponer que la concepción política e instrumental de la disciplina deba exigir una vinculación ideológica (y sobre todo ética), como él creía (Bonfil, 1990). En ese sentido su metáfora matrimonial resulta deleznable porque obviamente está pensada desde el papel del antropólogo como funcionario gubernamental servil, cuyo reclutamiento patrimonializado exige una lealtad incondicional con el político o la facción política que lo atrae al servicio administrativo; de ahí la necesidad de éste de profesar una ética individual que hace de lo moral una cuestión privada, pues no implica una evaluación ética de la responsabilidad ante sus colegas y los grupos sociales involucrados.

Aunque es muy cierto que Bonfil estaba sinceramente preocupado por la viabilidad de la antropología social bajo el liberalismo económico prevaleciente y para el que los compromisos políticos con la sociedad civil posrevolucionaria eran prescindibles (y con ello, hasta la antropología como "profesión de Estado", como él decía), me inclino por pensar que la ética en nuestra profesión exige una mayor autonomía, explicitación y diferenciación entre sus valores sociales, políticos e intelectuales. En consecuencia, la interpretación pragmática y trascendental que he hecho de los valores inherentes al indigenismo autogestivo de Pozas pretende aducir que la antropología social debe asumir como cometido moral el hacer valer, mediante una argumentación racional ampliamente comunicable, los

⁵ El fenómeno es extensivo a la antropología estadounidense, donde ya no se da como garantizada una actividad académica universitaria, cuya demanda decrece constantemente a las posibilidades que ofrece la antropología aplicada; de ahí la elaboración de programas de esta índole a nivel de graduados y posgraduados en numerosas universidades, algunas de las cuales cuentan incluso con departamentos de investigación aplicada (véase Patridge y Eddy, 1987).

intereses y necesidades de los afectados. Supletoriamente, debe proveer la información táctica imprescindible para evaluar objetivamente las consecuencias y responsabilidades que atañen a nuestra actuación práctica. Pozas lo expuso con estas sabias palabras dedicadas prescriptivamente al "investigador de acción" profesional o técnico en la investigación:

En caso de que haya impedimentos para empezar la organización y las acciones para dar solución al problema eje, se iniciarán discusiones a fin de buscar alternativas de solución, aplazando o retardando las actividades hasta que existan condiciones favorables para actuar, sin exponer la integridad ni la seguridad de la comunidad (Pozas, 1989, 127).

Es muy significativo que la orientación autogestionaria de la antropología aplicada de Pozas insistiera siempre en alterar las "condiciones de vida" de los indígenas, no su forma o estilo de vida, como era la pretensión del viejo y nuevo indigenismo, uno para aculturar y otro para reculturar. Esas condiciones de vida se referían a alimentación, vivienda, vestido, salud, educación y recreación, pero también a las condiciones de explotación económica y opresión política. Es evidente que tales condiciones apuntan hacia la situación del indio en las clases sociales de México y, por ende, compartidas por muchos otros grupos humanos que viven en similares condiciones, independientemente de su adscripción étnica y cultural. Así, a la vez que expresaba respeto por su modo de pensar y de vivir, no los consideraba ajenos, sino como "uno de nosotros", que igual podían ser humillados y rebajados por quienes ostentan el poder político y económico en este desigual y empobrecido país.

En resumen, termino aseverando que su relativismo cultural era un relativismo ético sustentado en los valores universales de la condición humana igualitaria. Por ello es que el *Jolote* puede ser sentido y comprendido en cualquier lengua que se le lea. No porque se le traduzca literalmente o porque sea en sí mismo una traducción fiel de una cultura ajena, sino porque los valores que contiene profundizan nuestro sentido de comunidad humana al comunicarnos con aquellos con quienes no estamos

seguros de cómo hablar, pero que sí lo estamos de que padecen las mismas consecuencias de la irresponsabilidad política.

Bibliografía

Adams, Richard N.

1964 ~~Politics and Social Anthropology in Spanish America~~, en *Human Organization*, 23 (1), reimpresso.

1968 "La ética y el antropólogo social en América Latina", en *América Indígena*, 28 (1), Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 273-290.

1971 "Responsibilities of the Foreign Scholar to the Local Scholar Communities", en *Current Anthropology*, 12 (3), pp. 335-339.

Albert, Ethel M.

1967 ~~Value Aspects of Teaching Anthropology~~", en David Mandelbaum, G. Lasker y E. Albert (eds.), *The Teaching of Anthropology*, University of California Press.

Apel, Karl-Otto

1992 ~~Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia~~, Editorial Almagesto, Buenos Aires.

Bonfil, Guillermo

1987 ~~México profundo. Una civilización negada~~, Grijalbo-CNCA, México.

1990 "Problemas conyugales. Una hipótesis sobre las relaciones del Estado y la antropología social en México", en George de Cerqueira (ed.), *A Antropologia na America Latina*. Trabalhos apresentados durante o Seminario Latino-Americano de Antropologia, Brasilia, 22-27 de junio de 1987, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 85-99.

1993 "Implicaciones éticas del sistema de control cultural", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM-FCE, México, pp. 195-204.

- Cyphers, Ann y Marci Lane
1988 "Frans Boas", en Lina Odena Güemes y Carlos García Mora (eds.), *La antropología en México, 9: Panorama histórico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (colección Biblioteca del INAH), México, pp. 323-346.
- García Acosta, Virginia
1990 "Funcionarios, antropólogos e indigenistas. Entrevista a Arturo Warman", en *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, 4, México.
- Kloos, Peter
1987 *Filosofie van de antropologie*. Martinus Nijhoff, Leiden.
- Krotz, Esteban
1993 "Visiones alteradas: ensayo sobre los vínculos entre aspectos éticos y cognoscitivos de las ciencias antropológicas", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM-FCE, México, pp. 205-228.
- Kuper, Adam
1987 *South Africa and the Anthropologist*. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Patridge, William y Elizabeth Eddy
1987 "The Development of Applied Anthropology in America", en *Applied Anthropology in America*. Columbia University Press, Nueva York, pp. 3-35.
- Pozas Arciniega, Ricardo
1964 *El desarrollo de la comunidad. Técnicas de investigación social*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2a. edición.
- 1976 *Antropología y burocracia indigenista*. Editorial Tlacuilo, México.
- 1989 *Guía general cualitativa para la investigación-acción autogestionaria de los pueblos indígenas*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM-INI, México.

Vázquez León, Luis

1990 ~~El~~ Investigador en acción. Entrevista a Ricardo Pozas A.", en *Caminos de la antropología. Entrevistas a cinco antropólogos*. CNCA/INI, México.

Woodbury, Nathalie

1993 ~~For~~ God, Country and our Foreign Policy: (Mis)uses of Anthropology Fieldwork", en *Anthropology Newsletter*, octubre, pp. 31-32.

Algunos aspectos sobre la economía y la tecnología de Chamula

Ricardo Pozas Arciniega

La economía de Chamula, por su tecnología rudimentaria, por sus escasos bienes de capitalización, por su alto índice de autoconsumo, podría caracterizarse como una economía indígena.

Sin embargo, ningún grupo indígena tiene una organización económica cerrada a tal grado para caracterizarla por sus formas prehispánicas de producción por aislada que haya permanecido; de aquí que, al hablar de una economía indígena, nos estamos refiriendo a una transición entre las formas prehispánicas, coloniales y recientes.

La distribución actual de los productos de Chamula tiene peculiaridades feudales, siendo éste uno de los rasgos de su economía por sus relaciones de interdependencia con el centro urbano de San Cristóbal de Las Casas, donde se produce artículos dentro de una organización de artesanías destinados al consumo de los indios, los que a su vez surten a la ciudad con artículos agrícolas de consumo básico.

Otro rasgo de la economía chamula, que la aleja de las formas indígenas prehispánicas de producción, es la participación en la economía capitalista con las relaciones que se crea al trabajar los indios como asalariados en las plantaciones cafeteras del Soconusco.

Este triple juego de fuerzas da a la economía chamula características complicadas, por las relaciones que se crea y que se desprenden de una economía indígena por sus formas tecnológicas, con una distribución de tipo feudal y afectada por las normas que impone el sistema de producción capitalista, sistema en el cual participan los chamulas.

Trabajo inédito redactado en 1958 y hallado en la biblioteca del Museo Na Bolom, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

La orientación de la economía en tal sentido nos conduce a ligar nuestras investigaciones con la economía de la región y con la economía del país en aquellos puntos en que hay contactos y relaciones del pequeño mundo chamula con la región y la nación.

El indio que participa como sujeto económico en la economía regional o nacional entra en dependencia, como cualquier otro individuo no indio, con las fuerzas y normas que rigen la economía capitalista, con la diferencia de que el indio interviene con una mentalidad económica "primitiva" de producción e intercambio, para satisfacer sus necesidades, situación que lo coloca en desventaja cuando hace sus transacciones con los no indios, cuyo móvil en sus relaciones económicas es el lucro, siendo por ello fácil víctima del robo y de la explotación.

Si el sujeto de la acción económica, en la economía capitalista, es el individuo, no podemos decir lo mismo de la organización económica chamula, donde pesan mucho las costumbres prehispánicas, donde la competencia y el lucro no existen como factores determinantes en la producción sino que es la cooperación simple que se desprende de la división del trabajo por sexos y la orientación básicamente a satisfacer las necesidades del núcleo familiar, lo que nos induce a considerar a la familia como sujeto de este tipo de economía.

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas es el centro económico de la altiplanicie, por ocupar el valle más grande y por ser la ciudad de intercambio económico con los pueblos indios de los alrededores y los de las comarcas más lejanas. La ciudad está organizada en barrios por ocupaciones, para vivir en interdependencia con las comunidades indias; las artesanías y los talleres, con su producción de telas y prendas de vestir, de herramientas para la agricultura, las alfarerías, las coheterías, las velerías, tienen por función básica cubrir la demanda de la población indígena.

En Chamula cada familia es un pequeño núcleo de producción de algún artículo de primera necesidad: leña, carbón, madera labrada, tejamanil, maíz, verduras, huevos, gallinas, frutas, productos de alfarería, metates, sombreros, sarapes, suelas, muebles rústicos, puertas labra-

das, etcétera, que distribuyen en la ciudad para comprar algo de lo que la familia necesita: velas para sus curaciones, unos cuantos clavos para reparar su jacal, una muda de ropa, un sombrero, unos cuantos metros de manta azul para una falda de mujer, un pante de piloncillo, o una "media" de petróleo para iluminar su choza.

Por todos los caminos, de los parajes del pueblo hasta la ciudad, se ve a los indios, hombres, mujeres y niños, cargados con sus productos; unos en pequeños grupos, otros solos y otros más llevando sus bestias de carga.

Cientos de estos pequeños productores afluyen diariamente a San Cristóbal de Las Casas desde diversos parajes; los que vienen hoy son distintos a los que llegaron ayer y éstos vienen de otros parajes; cada ocho o quince días vuelven los mismos hombres o mujeres a vender algo y comprar también alguna cosa.

La organización del trabajo en la ciudad respecto a artesanías ha creado un tipo especial de comerciantes, siendo ésta una de las ocupaciones más extendidas entre la gente que vive en la ciudad; cientos de pequeños establecimientos diseminados por la ciudad esperan al indio que pase por alguno de los productos que se expenden en estos estanquillos y misceláneas.

Cientos de comerciantes también ladinos recorren los pueblos de indios para traer a la ciudad marranos, gallinas, huevos, trigo, maíz, verduras y frutas, o se instalan en todas las entradas de la ciudad para arrebatar a los indios los productos para mantener a la ciudad.

La relación económica concreta se realiza entre familias indígenas y ladinas, formándose una estructura de pequeños grupos de indios en torno a un ladino o un conjunto de familias indias, tomando como eje de cohesión una familia ladina, con objeto de satisfacer necesidades económicas, de comunicación, de alojamiento, sobre la base de estas relaciones; es decir, cada familia de comerciantes o de pequeños productores de artesanías tiene un grupo más o menos pequeño, más o menos numeroso, de clientes indios, a los que se les resuelve sus problemas de alojamiento en la ciudad, se les vende a crédito y se les aconseja en la solución de sus dificultades domésticas; los indios, en cambio, compran los artículos que vende el

ladino comerciante o productor y le venden a su vez sus productos agrícolas.

Esta interdependencia de los individuos y de las familias indias y ladinas forma la base de las relaciones entre el centro urbano ladino con los pueblos rurales indios.

La ausencia del comercio con la tierra es la esencia del sistema de propiedad india.

El hecho de que la tierra no sea objeto del comercio en Chamula, ya que nadie tiene en principio el derecho a vender lo que recibe de sus antepasados, es una característica de la economía indígena.

El mecanismo y sistema de herencia de los bienes materiales en Chamula hace de la tierra un bien que es propiedad individual y privado. No hay correspondencia entre tal forma de propiedad y la ausencia del comercio con la tierra; es decir, encontramos en el ejemplo de Chamula una contradicción de principio: propiedad privada sin poder venderla. La propiedad que no se puede vender es propiedad a medias, o refiriéndose al caso de Chamula, está todavía tomando forma, que se está integrando como verdadera propiedad.

La forma de propiedad, que surge del mecanismo de herencia en Chamula, es contradictoria porque no puede haber propiedad, en el sentido estricto del término, sin el derecho a vender lo que se posee. Existe, sin embargo, una forma incipiente del comercio de la tierra, que está rompiendo con la tradición al mismo tiempo que está destruyendo la contradicción que apuntamos.

La venta de la tierra es una operación no definitiva sino transitoria, en la que el que vende puede recuperar su tierra devolviendo la cantidad que recibió al efectuarse la operación.

Una nueva tendencia ha aparecido para asegurar la compraventa de la tierra como una transacción comercial legal, y es la de exigir y otorgar escrituras, que romperá con las normas tradicionales y con la contradicción de que hemos hablado entre la propiedad privada y falta de comercio de la tierra.

La conducta del individuo se encuentra ante una nueva contradicción impuesta por una corriente que tiende a aceptar la legalización y negación del comercio de la

tierra, negación impuesta por la tradición a conservar la tierra fuera del comercio.

La propiedad en Chamula, por estar supeditada al principio de igualdad, no ha adquirido la importancia bastante para convertirse en el eje de la organización social.

Con el comercio de la tierra entra al sistema económico nacional, transformando o influenciando al menos, con ello, la organización social de los chamulas.

La reforma agraria llegó a los Altos del estado de Chiapas muy tarde y con una serie de vicios burocráticos que son también comunes en todo el país.

En algunos municipios de indios la propiedad ejidal alcanza más de un 99 por ciento del total de tierras catastradas, pero se trata de pueblos como el de Chamula, que no han permitido la penetración de ladinos en sus propiedades, y que son ejidos, por la confirmación de sus bienes comunales, mas no por la afectación de haciendas o latifundios.

Existen en la zona indígena 53 ejidos con una superficie de 539 782-11-98 hectáreas que corresponden al 57.29 por ciento de las propiedades registradas en el catastro público de la propiedad.

Muchas de las grandes propiedades rurales no han sido afectadas, y en ellas se mantiene un sistema de explotación feudal.

Considerando tan sólo a las propiedades mayores de 200 hectáreas como afectables, tenemos en la región 137 con una superficie total de 75 232-90-80 hectáreas.

La lucha por la tierra coloca a los indios en condiciones de contacto con los problemas nacionales, siendo el medio más efectivo del cambio que hace del indio un rancharo mexicano; provocar y orientar la lucha por la tierra para liquidar el régimen de explotación feudal que prevalece en los Altos de Chiapas, es la base de la transformación cultural de la zona indígena.

La tecnología

En Chamula nos encontramos frente a una técnica de producción de origen europeo-colonial; en la agricultura, el uso del azadón como herramienta básica y de abonos de origen animal son las características tecnológicas.

El "complejo de la milpa" se ha enriquecido con plantas de hortaliza de origen europeo.

Entre las aportaciones de mayor valor de la técnica europea está la utilización del carnero por su valor en la agricultura y en la indumentaria.

La utilización del ganado mular como bestia de carga es otra de las técnicas integradas en la vida económica de los chamulas.

En la vivienda los cambios casi han sido nulos y sólo en pocos casos ha sido sustituido el techo de paja por el de teja.

Parte del equipo técnico es la aplicación del "rajado" siguiendo las líneas de sedimentación en las rocas o en los anillos concéntricos de los árboles para facilitar la división en láminas de las rocas sedimentarias y de la madera.

Técnicamente tenemos en Chamula una agricultura de "azada" en un complejo de hortaliza en torno de las siembras básicas del maíz y del frijol; los cultivos secundarios que forman el complejo de milpa son: haba, papa, calabaza y arveja, además de otras plantas que no se siembra y que son objeto de la recolección; entre ellas se cuenta una variedad de rábano, nabo, mostaza, una variedad de papa que vegeta en el suelo, hongos, tomate verde y quelites.

La preparación del suelo para la siembra se hace con azadón y sólo en escasos lugares se empieza a usar el arado de madera tirado por bueyes para preparar la tierra de cultivo.

Lo pesado de la preparación de la tierra con azadón y lo lento de este trabajo hacen que se emplee procedimientos parciales en la preparación del suelo para los cultivos.

Estos procedimientos son: 1) roturación de tiras de 50 a 60 centímetros dejando otras de 40 a 45 centímetros de ancho, sin roturar, 2) hacer un pequeño pozo de 30 centímetros por lado a cada 90 centímetros separados unos de otros. Sobre el pozo se pone un puñado de estiércol mojado y sobre él se deposita la semilla de maíz y se cubre con tierra.

En ocasiones, cuando está el suelo muy seco se ayuda con riego a germinar la semilla.

Cuando el terreno ha dejado de cultivarse más de un año debe quebrarse en toda la superficie, para impedir que el pasto invada el campo y no deje crecer las plantas de cultivo.

El maíz

El maíz, cultivo básico, no deja de sembrarse año con año; la cantidad que de él posee cada familia le sirve de pauta para apreciar la abundancia o escasez, la pobreza o riqueza relativa de la gente.

La semilla se selecciona durante la cosecha y se almacena colgando las mazorcas en racimos dentro de la casa. Se escoge para semilla las mazorcas totalmente desarrolladas.

La siembra del maíz se hace del 1 al 25 de marzo, pero en los parajes de clima templado la siembra se adelanta y se inicia en el mes de febrero.

La siembra se hace con un palo que termina en punta endurecida al fuego o que tiene una punta de fierro. En cada pocito se dejan caer de 3 a 5 granos de maíz.

La milpa tiene que desyerbarse dos veces durante su desarrollo, la primera en mayo y la segunda en junio o julio. La cosecha se hace los últimos meses del año.

Los rendimientos del maíz por hectárea varían de acuerdo con muchos factores: clima, suelo, abonos, plagas, etcétera. Los rendimientos en Chamula son muy bajos no obstante la atención que se le presta a este cultivo.

El promedio obtenido por hectárea en todo el país en 31 años (1925 a 1955) fue de 652.838 kilogramos; este promedio mejoró en los últimos diez años (1945 a 1954) a 745.900 kilogramos por hectárea.

En Chamula y en general en las zonas indígenas de los Altos de Chiapas el promedio por hectárea es menor de 500 litros.

El frijol

El cultivo del frijol sigue en importancia al del maíz. Algunas variedades tienen mayor preferencia: el frijol botil es una de ellas por su mayor tamaño; esta variedad da fruto

por dos o tres años seguidos, sus raíces son también comestibles.

El frijol puede sembrarse entre las matas de maíz o aparte en terreno especial, según la variedad que se siembra. Cuando se siembra aparte el cultivo puede considerarse de hortaliza y generalmente la mujer es la que interviene en su siembra.

La papa

Algunos agricultores chamulas siembran año con año papas y saben que este cultivo requiere una clase de tierra arenosa.

La siembra se hace en los meses de marzo, abril y mayo en terreno húmedo. Durante el desarrollo de la planta tiene que hacerse dos limpiezas; este cultivo tiene tantas labores y cuidados como el cultivo del maíz.

Hay en la región tres clases de papa: "la extranjera", "la rinconera" y "la chamula" a la que le llaman criolla.

La papa es un producto para el mercado, en gran proporción, y es bien pagada a los agricultores chamulas.

Plantas de recolección

Nabo, mostaza, quelites y verduras, tomate verde y rábanos crecen en las milpas y se les recolecta cuando va creciendo la milpa.

Los cultivos de hortaliza

El aprovechamiento constante de la tierra permite a los chamulas obtener una gran variedad de productos para su alimentación y para el mercado.

Es común ver, allí donde el clima lo permite, la casa de una familia rodeada por una multitud de pequeños lotes sembrados de maíz, frijol, cebolla, ajo, lechuga, trigo, caña de azúcar, haba y arveja.

El cultivo de hortalizas en toda la zona está ligado al cuidado de los carneros para utilizar su excremento como abono, mediante los corrales movedizos. Se hace los cultivos de hortaliza en superficies muy pequeñas.

El bajo precio de los productos de hortaliza hace que los agricultores tengan pocos estímulos para producirlos con fines comerciales; por otra parte, los mercados cerca-

nos tienen tan baja capacidad de consumo que no pueden pagar mejores precios por los productos; muchas veces los agricultores llevan sus productos a los mercados locales y prefieren volver a casa con ellos antes que darlos a cambio de unos cuantos centavos.

Los abonos

La pobreza de las tierras es tanta que, si no fuera porque son abonadas constantemente, no darían frutos las sembraderas, ya que la capa de tierra vegetal es muy delgada, con particularidad en algunos parajes de occidente.

Los chamulas abonan sus tierras con el estiércol de sus carneros y con la hez del ganado mayor, que recolectan de los campos donde padece el ganado vacuno, caballar y mular. La recolección de excremento de ganado vacuno y mular para usarlo como abono es una actividad generalizada.

Las cenizas también se utilizan como abono. El rastrojo de las milpas es amontonado en las orillas de cada terreno para que se pudra y pueda usarse como abono.

Las plagas de la agricultura

Además de la pobreza del suelo, las heladas, la falta de lluvias y otras inclemencias del tiempo que perjudican la agricultura, el hombre tiene que luchar con otras plagas, las de los animales que destruyen los cultivos. Larvas que atacan el maíz, mariposas, conejos, aves, otros roedores que dañan constantemente los huertos; para luchar contra algunas de estas plagas, los chamulas preparan trampas.

Los animales domésticos

El cuidado y atención de los animales domésticos es una ocupación de la mujer más que del hombre.

En la zona donde la humedad del suelo permite una mayor variedad de cultivos, el cuidado y la cría del carnero requiere más atención, debido a lo reducido de los terrenos de pasto.

El pasto no es propiedad, cualquiera puede llevar sus carneros a los terrenos baldíos que son propiedad privada.

La primordial utilidad que se obtiene de los carneros y las ovejas es su vellón, que se utiliza en el tejido de telas para la hechura de vestidos.

La trasquila de los carneros y ovejas se hace dos veces al año, una en los primeros días de enero y la otra en junio.

Una característica de los chamulas en relación con los carneros es que nunca los matan para que sirvan de alimento.

De acuerdo con el Censo Agropecuario y Ejidal de 1940, había en el municipio de Chamula 35 164 cabezas de ganado lanar.

El vestido

La importancia que tiene la indumentaria en relación con la conducta entre los chamulas y en general entre los pueblos indios que poseen una vestimenta característica y distintiva del grupo puede estimarse en dos sentidos: tiene valor como rasgo diferencial de pueblo a pueblo y también en el individuo como factor personal, en la etiqueta y las relaciones sociales.

Hombres y mujeres tienen vestido para el trabajo y para las fiestas. El chamarro negro, tejido con vellón largo que pueda peinarse, es una prenda de gran lujo; el llevar caites con taloneras altas de cinco o seis suelas, es signo de distinción; sin embargo, estas diferencias no tienen entre los indios la fuerza y la significación que tiene la indumentaria como diferenciación entre los pueblos no indios.

Como hemos señalado, lo peculiar en la indumentaria indígena radica en el significado que tiene el vestido como parte de la "caracterización" del indio, como rasgo grupal y elemento de la manifestación de una conciencia colectiva.

El llevar un vestido indígena implica estar relacionado al hecho de hablar una lengua indígena, con la situación de pertenecer a un pueblo indio, con el estado de participar en el funcionamiento de una estructura económica de transición, con la posición de actuar dentro de una organización social donde las relaciones de parentesco tienen preeminencia y con la actitud de participar en los ritos y ceremonias religiosas con plena convicción y conciencia de su significación trascendente.

En tal sentido entendemos la integración de la vida social de un grupo; ejemplos semejantes pueden presentarse tomando como eje de integración el pueblo, el idioma, la familia o cualquier manifestación de la vida social en sus interrelaciones con los demás elementos para señalar la trabazón de la sociedad; sin embargo, el hecho de hacer un análisis funcionalista del grupo no quiere decir que todas las manifestaciones sociales tengan igual valor y que ninguna de ellas sea determinante de las otras; por el contrario, nuestro punto de vista radica en el hecho opuesto; existen factores determinantes y determinados.

La comprobación de esto se ve en el hecho de que el cambio social se presenta con gran rapidez debido al engranaje en que funcionan todos los elementos de la sociedad, sólo cuando se modifican los factores determinados.

Los factores determinantes son los que provocan los cambios en la estructura social.

La estructura de una comunidad indígena es distinta de otra no indígena. La estructura está formada por los elementos determinantes de la sociedad, que pueden variar de acuerdo con las distintas etapas de evolución o desarrollo en que se encuentra el grupo.

El cambio de una comunidad o región indígena a ladina es social porque implica un cambio en la estructura social.

La suma de muchos cambios en los factores secundarios puede provocar también un cambio en la estructura social.

La vivienda

No hay un tipo de casa-habitación característico del pueblo, con pocas diferencias entre los pueblos, que se advierte también dentro **del pueblo de Chamula, y que se deben al uso de los materiales empleados en la construcción**; el tipo de casa-habitación es el mismo que se ve en toda la zona tzeltal-tzotzil: planta rectangular, casi cuadrada, piso de tierra apisonada, paredes de embarrado (bajareque), con armazón de madera y varas, techo de cuatro vertientes, recubierto con zacate o tejamanil.

Una característica de las construcciones de esta zona, es un pequeño portal que cae dentro del rectángulo que cubre el techo; a veces abarca todo el frente de la casa y otras veces sólo una parte.

La casa indígena consta de la casa habitación, baño de vapor, gallinero, corral para los carneros y patio.

Las industrias domésticas

Hay una relativa especialización por parajes para la producción de algunas industrias domésticas, que obedece a la facilidad de utilizar las materias primas que sirven de base a tales industrias.

La alfarería se produce en los parajes cercanos a donde se encuentra el barro que se utiliza en tal industria; el labrado de piedras para moler maíz está generalizado en algunos parajes donde se encuentra, con relativa facilidad, la materia prima; la producción de muebles y artículos forestales se presenta allí donde aún se conservan los bosques.

La alfarería

La cerámica que se produce en algunos parajes del pueblo chamula se hace sin moldes, ni torno, modelándola con las manos; sus formas son toscas y especiales para fines refractarios. La alfarería es una ocupación de la mujer.

Se quema los productos de la alfarería a la intemperie. La alfarería de los chamulas tiene una gran demanda; casi todas las alfareras hacen las piezas de barro que les encargan y pocas de éstas se llevan a la plaza del pueblo para su venta.

Los alfareros de San Cristóbal de Las Casas, que utilizan el torno para hacer cerámica, compran las toscas ollas modeladas por las alfareras chamulas para impermeabilizarlas con un baño de sales de plomo, que se funden en el horno. Se venden estas ollas en el mercado de la ciudad para cocinar alimentos.

La coordinación del trabajo entre los chamulas presenta características que se desprenden de las técnicas descritas.

Existe una división del trabajo por sexos, característica sobresaliente de la economía del pueblo.

El trabajo de mano vuelta conserva aún el valor relativo que esta forma de cooperación tiene en un grupo que está cambiando hacia formas de producción donde el trabajo se paga con salario.

En los pueblos indios de la región de San Cristóbal el salario presenta un fenómeno de estacionamiento muy grande, en relación con el cambio ascendente de los costos de la vida; esto obedece, en gran parte, a la relativamente baja dependencia de la población indígena del trabajo asalariado.

A medida que una comunidad depende más del intercambio comercial el salario tiende a subir persiguiendo el ascenso de los costos de vida.

Las comunidades indígenas como Chamula han podido conservar muchas de sus normas económicas debido al aislamiento en que han vivido y a una reacción colectiva tendente a retener sus costumbres como una defensa a la explotación del mundo ladino.

México, D.F., 1 de julio de 1958

Homenaje al maestro Ricardo Pozas Arcíniega
(1912-1994) se terminó de imprimir en
noviembre de 1996 en Cromocolor S.A. de C.V.
Se utilizaron los tipos erial de 11 y 14 puntos.
Se tiraron 500 ejemplares
Coordinación editorial: Elsa Botello López
Corrección: Enrique Mercado y Claudia Tomé
Diseño de portada: Sergio Sánchez Dávalos
Formación de interiores: Ma. Dolores Rodríguez

Docencia, investigación metodología y aun creación literaria y congruencia política y ética se aliaron en la labor antropológica del maestro Ricardo Pozas Arciniega (1912-1994), pionero de la práctica científica de esa disciplina en México. La traducción de *Juan Pérez Jolote*, uno de sus libros básicos, a la lengua tzotzil motivó el simposio que dio origen a este volumen, en el que destacados especialistas realizan un primer intento de evaluación crítica de su obra en sus diversas manifestaciones —desde el esbozo biográfico y la recopilación exhaustiva de su bibliografía hasta la consideración de sus aportaciones al indigenismo y a la autonomía de la comunidad antropológica frente al Estado— y en el que se ha incluido un texto inédito del homenajeado sobre San Juan Chamula.

ISBN: 968-36-4626-3



9

789683

646262