

LA ETNOLOGÍA:

la ciencia de la cultura



El inicio del siglo xx marca el nacimiento de la etnología como ciencia de la cultura, como disciplina de la antropología dedicada al análisis de la diversidad cultural desde un enfoque comparativo.

Margarita Nolasco Armas

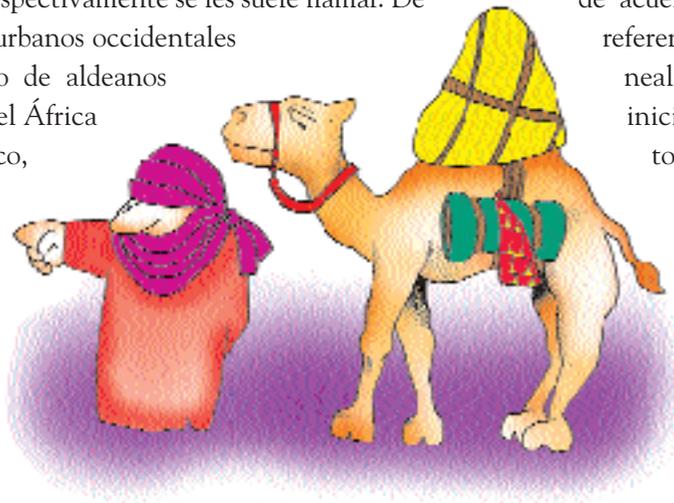
La etnología es parte de las ciencias antropológicas. La antropología es la ciencia del hombre, lo estudia en toda su complejidad, como ser biológico y como ser cultural; esto es, analiza a la especie humana como ser animal y estudia todo lo que el hombre hace y dice como miembro de un grupo social, así como los resultados materiales y sociales de todo su quehacer a través del tiempo y del espacio. La antropología se divide así en antropología física y antropología cultural, y dentro de esta última quedan la arqueología, la lingüística y la etnología general. Esta última comprende a la etnografía, que describe la cultura de los pueblos, y a la etnología, que analiza esas culturas, las compara entre sí, intenta reconstruir su historia cultural y estudia los procesos del cambio.

Las corrientes antropológicas inglesas y norteamericanas hacen hincapié en la organiza-

ción social y en las relaciones entre los diversos grupos sociales, y buscan establecer generalizaciones al respecto, a partir del análisis comparativo. Llamamos antropología social a esta tendencia de la etnología general. Con gran frecuencia, sin embargo, etnólogos y antropólogos sociales se encuentran estudiando lo mismo, con marcos teóricos de referencia iguales y llegando a conclusiones similares, y ambos privilegian el trabajo de campo para obtener la información etnográfica requerida. Todos tienen, sin embargo, la visión integral del hombre, de su cultura y de su organización social, y tienen como meta final la respuesta a un único interrogante: qué es el hombre visto a través de su gran obra, la cultura. Así pues, la etnología es la ciencia de la cultura, pero más bien es la ciencia de la diversidad cultural.

Existe también la tendencia a considerar a la etnología como la ciencia que estudia a los pueblos sin historia (al menos, sin historia escrita), esto es, a “nuestros contemporáneos primitivos”. De ahí que con frecuencia el etnólogo estudie a “los otros”, y todos sus métodos etnográficos y sus técnicas de trabajo de campo –como la observación participante– estén diseñados para recabar información, analizarla y presentarla como la

disección de un grupo humano diferente al del antropólogo. A pesar de que ya hay suficientes trabajos etnológicos que estudian al hombre moderno, desarrollado, ciudadano incluso, y altamente tecnificado de la llamada cultura occidental, continúa la tendencia popular a suponer a la etnología como una disciplina dedicada al estudio de las culturas de los grupos “étnicos” o “preindustriales”, como despectivamente se les suele llamar. De cualquier manera, sea de urbanos occidentales altamente desarrollados o de aldeanos agricultores amerindios, del África negra o del sudeste asiático, la etnología ofrece análisis comparativos y transculturales, diacrónicos y sincrónicos, que nos acercan a un mejor conocimiento del hombre y de su cultura —como mecanismo de adaptación, variación y cambio progresivo—, y por ende nos acercan a entenderlo.



Las nuevas tendencias de la filosofía de las ciencias nos han llevado a considerar que existen diversas maneras de ver la complejidad y el desarrollo de una disciplina. Ya no es posible considerar que invariablemente una teoría sustituye a otra porque la nueva explica mejor los datos que la anterior y ve nuevas aristas que antes no se consideraban. Puede suceder, pero también es posible que la nueva teoría represente respuesta a preguntas que antes no se hicieron, lo que no invalida la pertinencia de las antiguas preguntas. Se trata de encontrar nuevas posibilidades de análisis para hechos que permanecen iguales. De ahí que muchas de las tendencias teóricas que históricamente han ido apareciendo en la etnología continúen y den variabilidad y grandes posibilidades de análisis a la disciplina.

La etnología aparece formalmente a mediados del siglo XIX, ligada con el evolucionismo. Herbert Spencer (*Principles of Sociology*, 1876), Edward Tylor (*Primitive Culture*, 1871) y Henry Morgan (*Ancient Society*, 1877) presentan estudios en los que se discute la evolución de las culturas. El esquema más acabado es el de Morgan, que presenta una serie de periodos en secuencia histórica sucesiva a partir de cambios e innovaciones culturales que van de lo simple a lo complejo. Para llegar a estos tres grandes periodos —salvajismo, barbarie y civilización—, Morgan compara elementos de diversas culturas y coloca éstas

de acuerdo a sus formas de adaptación-transformación del medio para la satisfacción de sus necesidades, a la complejidad de su organización social y política, y al utillaje que manejan. Si bien se basaba en datos etnográficos comparados y analizados, y estructurados de acuerdo a un marco teórico de referencia (el evolucionismo unilineal) cincuenta años después, a inicios del siglo XX, ambos aspectos, el contenido etnográfico y el marco teórico, han sido discutidos y se ha llegado a considerar que las etapas culturales que postula no son probables o son inadecuadas. De cualquier manera, la etnografía y el evolucionismo cobraron legitimidad como técnica y teoría en la antropología —y por ende en la etnología—, y el método comparativo se estableció como forma de análisis.

Poco antes del evolucionismo, al analizar las diferentes sociedades humanas que fueron descritas por acuciosos y observadores viajeros, se encontraron grandes similitudes entre grupos situados en lugares distantes entre sí.

Al buscar la explicación se pensó primero en la “unidad psíquica de la humanidad”, que llevaba a los hombres a pensar y actuar de manera similar ante estímulos iguales: paralelismo

La etnología ofrece
análisis comparativos y
transculturales, diacrónicos
y sincrónicos



Religión: Shamán zulú de África, danzando para detener la lluvia.

El riguroso trabajo de campo es visto por Boas como el primer paso del método científico

(Adolph Bastian, *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, 1895). Posteriormente se propuso que estas similitudes se debían a la difusión histórico espacial de la cultura a través de la migración y el comercio (Frederich Ratzel, *The History of Mankind*, 1896; Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, 1898).

El evolucionista Eduard Tylor, con toda la información anterior e interesado en la religión (como conjunto de ideas y creencias) y en la transmisión social de procedimientos, costumbres, opiniones, hábitos, etcétera, propone a la cultura como la materia de los estudios etnológicos, y define a ésta, la cultura, de manera descriptiva, como un todo, siguiendo la tendencia etnografista de la época.

Franz Boas, norteamericano, analiza las teorías anteriores, evolucionismo y difusionismo, con una posición escéptica, y se interesa en cambio por descubrir cómo se desarrollan las culturas, cada una de las cuales considera legítima en sí misma y comparable como total con otras, y no sólo a partir de ciertos hechos específicos. Su particularismo histórico junto a la idea de generalización —a partir de la comparación— llevan a Boas a la idea de que el fin de la etnología es el de encontrar las leyes de la cultura. Para esto, hay que partir de una rigurosa recolección de la información —etnografía— que lo llevan a rechazar intuiciones y conclusiones *a priori*. Busca las regularidades en la historia de culturas específicas y encuentra las irregularidades en el desarrollo histórico interno y hace hincapié en su importancia. El riguroso trabajo de campo es visto por Boas como el primer paso del método científico: la observación, descubrimiento, registro y clasificación de los hechos a analizar. Más adelante, él mismo introduce la idea del análisis del individuo bajo la influencia de la cultura en la que vive, lo que abre la posibilidad a los estudios de cultura y personalidad.

Boas tuvo gran influencia en la etnología mexicana. Antes de él había habido etnografías sobre diversos grupos indígenas, más o menos completas pero siempre con cierta visión religiosa (los cronistas coloniales, por ejemplo), o trabajos sobre la evolución de los grupos prehispánicos, pero sin considerar su continuación en los indios presentes. Los artículos decimonónicos en las revistas de la época son un excelente ejemplo al respecto. Se ven las culturas indígenas prehispánicas como los restos gloriosos de un pasado, mientras se ignora la presencia india ante la idea de crear un estado-nación, esto es, un estado en el que toda la población tenga la misma cultura, el mismo idioma, la misma religión. Los indios, en esta situación, sobraban, no existían y son por tanto ignorados. A lo más son con-

siderados como parte del rico folclor nacional, por sus artesanías, atuendos, fiestas y ceremonias entre otros aspectos.

El inicio del siglo XX marca también el inicio de la etnología como ciencia en México. En 1915 Manuel Gamio, como continuación del proyecto de arqueología internacional en Teotihuacan, inicia un ambicioso y complejo proyecto de estudio regional del valle de Teotihuacan. Sus estudios están influenciados por el particularismo histórico de Boas, con quien mantuvo una comunicación académica regular. Gamio y su extenso equipo de investigadores analizan la cultura de la región desde los tiempos más remotos hasta la actualidad, pero no con un sentido evolucionista, sino viendo el desarrollo cultural de los pueblos que habitan la región, su situación actual y las acciones que hay que implementar para el bienestar y mejoramiento de los mismos (antropología aplicada, además). Se trata de una investigación integral que incluye análisis geológicos, geográficos arqueológicos, etnológicos y económicos, que busca analizar el desarrollo histórico-cultural del pueblo teotihuacano y su relación con el medio, con el sistema productivo, con el Estado, así como su mundo de ideas y creencias. Le impone a la etnología en México un único camino: estudiar al indio y, además, hacerlo para algo, para “mexicanizarlo”; esto es, para que el joven Estado que se está forjando sea uninacional. En este sentido, la etnología se convierte además en ciencia oficial, en herramienta al servicio del Estado para decidir el destino indio, y la cuestión indígena se convierte en el problema central de la etnología.

Gamio (*La población del valle de Teotihuacan*, 1922), siguiendo a Boas, marca la posición de los indios en la estructura social nacional: son los restos de los indios prehispánicos que llegaron hasta nuestros días. Si tienen otra cultura, entonces son un problema de educación, y si además son pobres, entonces son un problema de desarrollo. La etnología, en esta etapa, estudia las culturas indígenas con un fin: educar a los indios y buscar su desarrollo; una etnología comprometida con un proyecto nacional: forjar un estado-nación.

El monumental estudio de Gamio es todavía hoy un modelo de análisis regional y de antropología aplicada, siempre dentro de la tendencia del particularismo cultural. No se pudo repetir porque el país cambió. En la etapa posrevolucionaria inmediata, 1920-1940, cambia la estructura agraria nacional, y de la hacienda los indios pasaron al ejido, o del pueblo dependiente de la finca pasaron a la propiedad comunal legalmente reconocida. La dualidad cambio/permanencia pasa a ser el tópico principal en el estudio de la cultura indígena. En esta misma

El monumental estudio de Gamio es todavía hoy un modelo de análisis regional y de antropología aplicada



Tradiciones: los huicholes de Jalisco, México, no comen peyote hasta que “cazan” con flecha y arco el primero que ven en su acostumbrada peregrinación anual.

En 1948 se crea el Instituto Nacional Indigenista (INI) que empieza a operar después de 1950

etapa, también como efecto de la revolución de 1910, se inicia la educación indígena, y la etnología, junto con la lingüística, inicia una serie de estudios sobre las alternativas de la educación en la situación intercultural y plurilingüística. Estos dos hechos llevan a nuevos tópicos a analizar que van más allá del mero particularismo cultural boasiano, del evolucionismo unilineal o del paralelismo, y algunos investigadores recurren al materialismo histórico o marxismo para analizar la posición de los grupos sociales –en este caso indios y no indios– en relación con los medios de producción y a la circulación de los bienes como mercancías, además de los cambios ocurridos y sus efectos, así como los problemas de la relación interétnica en la situación de dominación-dependencia. La etnología empieza a tomar un carácter propio en México.

En la siguiente década, después del I Congreso Indigenista en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940, se busca la integración del indio a la nación. En 1948 se crea el Instituto Nacional Indigenista (INI) que empieza a operar después de 1950. Éste, junto con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) se dedican oficialmente a la cuestión indígena. Y los estudios de etnología (y de arqueología y antropología física) se realizan mayoritariamente en estas instituciones. La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), asimismo, contribuye con algunos estudios étnicos.

En esta etapa, se trata básicamente de registrar y conocer a los indios, y los estudios etnográficos de Carlos Basauri (*La población indígena de México*, 1940), Robert Weitlaner (*Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca*, 1961), Alfonso Villa Rojas (*Los mazatecos y el problema indígena del Papaloapan*, 1955), Julio de la Fuente (*Yalalag, una villa zapoteca serrana*, 1949) y otros, son excelentes ejemplos al respecto.

Se trata de estudios que contemplan a los indígenas como totalidad social, sea en una localidad específica, sea como un grupo lingüístico dado, y lo ven en un auténtico vacío social. No analizan su relación con el exterior –los otros, los no indios o ladinos o mestizos o caxlanes o blancos–, sino sólo lo que “es indio”, comparan sus rasgos culturales con los de otros grupos y empiezan a conformar áreas culturales, como la Chinantla o Mesoamérica, por ejemplo. La primera como pequeña área cultural con algún tipo de relación lingüística y la segunda como gran área cultural plurilingüe. Los estudios de comunidad a profundidad son valiosos por sí mismos, pero su uso para definir todo un grupo lingüístico o un área cultural dan resultados más que dudosos.

En la antropología, en tanto, se han puesto en duda los modelos evolucionistas y el culturalista, y se propone un marco teórico funcionalista (Bronislaw Malinowski, *A scientific theory of culture*, 1944), una teoría inductiva y verificable; esto es, analizar la posición que guarda un hecho social en el total. Dentro de esta corriente, pero considerando además el materialismo histórico, Gonzalo Aguirre Beltrán (*El proceso de aculturación*, 1957, y *Regiones de refugio*, 1967) considera dos hechos sociales, la relación cultural y las relaciones de poder, y a partir de éstos crea modelos teóricos: proceso de aculturación y regiones de refugio. En el primero analiza cómo dos culturas pueden intercambiar elementos entre ellas, pero nunca serán una sola (rompe el mito de la cultura mestiza) porque lo hacen en situación de dominación-dependencia, en la cual cada una marca la posición de dominador o dominado en la relación interétnica. En regiones de refugio muestra cómo la dominación colonial llega hasta nuestros días en la región indígena a partir del sistema de mercados, de las formas de gobierno indígena, y del sistema de cargos religiosos, entre otros. El enorme talento de Aguirre Beltrán lo lleva a utilizar sus teorías para instrumentar la manera de introducir cambios e innovaciones en el medio indígena a partir de los Centros Coordinadores Indigenistas del INI. Se trata, en esencia, de un conjunto de teorías e instrumentaciones prácticas que nos presentan al indio en su realidad: como dominado y determinado desde fuera, viviendo en una

región donde la estructura de poder, la religiosa, de comercio y de relación interétnica lo obliga a permanecer como indio, esto es, como dominado. Además, propone un esquema de trabajo para los Centros Coordinadores que permiten enfrentar la dominación interétnica, introducir cambios y, por supuesto, mantener el control del indio por el Estado.

En las tres décadas siguientes, la etnología mexicana sigue el camino marcado por Aguirre Beltrán, sea para describir nuevas regiones de refugio o sistemas de mercado, sea para analizar el papel que desempeñan los centros coordinadores y los cambios e innovaciones introducidos en el mundo indígena, o por otro lado, para refutar sus teorías y, sobre todo, para criticar su posición con respecto a los indios: integración según él o respeto a su cultura, según otros (Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, 1970).

Desde la década de los cincuenta había llegado a la antropología mexicana la influencia del estructuralismo francés (Claude Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, 1950; *Anthropologie structurale*, 1958) y se discuten ampliamente sus alcances para el análisis de la situación india en México. En un principio, sin embargo, no hay casi estudios que utilicen este marco teórico de referencia, tal vez por el deslumbramiento de las propuestas teóricas de Aguirre Beltrán. Sin embargo, a partir de la década de los ochentas aparecen estudios estructuralistas sobre la situación indígena. El mito y el rito son analizados dentro de la antropología simbólica estructuralista, y los estudios de religión y del poder proliferan junto a aquellos que se dedican al análisis del discurso ritual indio y del significado último de todo lo anterior para entender a profundidad la cultura india.

En la segunda mitad del siglo XX proliferan los estudios del indio mexicano por antropólogos extranjeros, y traen nuevas tendencias teóricas a la etnología, que se manifiestan en la gran diversidad de temas y de puntos de vista del análisis que se hace de la situación india. Misma que, por otro lado, había ya cambiado drásticamente. A partir de los ochenta, las regiones de refugio se abren ante el embate del capitalismo globalizador que las arrasa –las comunicaciones terrestres y electrónicas las penetran y la población india acelera un proceso de migración



Costumbres: Aunque los navajos del sur de Estados Unidos tienen buenas casas y muebles, algunos conservan la costumbre de comer en el suelo.

En la segunda mitad del siglo XX proliferan los estudios del indio mexicano por antropólogos extranjeros

Los investigadores ahora tienen nuevos marcos teóricos de referencia y nuevas situaciones indias que analizar

que la llevará no sólo hasta las grandes ciudades del país, sino también hasta el mítico “otro lado”, los Estados Unidos.

Empieza también la voz india a escucharse, primero gremialmente: los promotores culturales indígenas que trabajan como maestros de primaria exigen igualdad de condiciones de trabajo y de salario que los profesores rurales no indígenas del país (1969-1970); y después, políticamente, empiezan los movimientos municipales para exigir elecciones siguiendo los usos y costumbres indígenas y no las formas de votación impuestas por el Estado (1976 en adelante), o las presiones para que los indios sean nominados diputados locales y federales (1982 en adelante). Al aumentar la escolaridad india, aparecen los intelectuales indígenas y sus asociaciones literarias, gremiales y políticas que empiezan a plantear al Estado otra relación, mientras en el campo los Centros Coordinadores Indígenas son tomados una y otra vez por los indios como una manera de presionar al Estado. Ante un mundo indio que cambia, la materia de trabajo de la etnología se transforma, y los investigadores ahora tienen nuevos marcos teóricos de referencia y nuevas situaciones indias que analizar. La tierra y las luchas agrarias, los problemas de la educación indígena, la migración y los indios de la ciudad (por migración), las luchas religiosas al interior de las comunidades indígenas, las protestas de éstos y la represión consiguiente son ahora los temas a tratar, pero

pocos estudios, sin embargo, los reflejan. La etnología se dedica al estudio del mito y el rito, de las danzas y fiestas indígenas o de sus artesanías, textiles sobre todo, y su comercio. Esto es, la antropología simbólica antes que la antropología política, a pesar de que desde mediados de los ochenta se sabía de las posibilidades de levantamientos indígenas.

Lo que se suponía sucedió al fin: el 1º de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levanta en armas contra el Estado y declara la guerra al ejército mexicano. Este hecho cambia la posición de los indios en la estructura nacional: el Estado tiene que ver a los indios como un sujeto político, la sociedad civil tiene, simplemente, que ver y reconocer que hay indios en México y los indios tienen que verse a sí mismos como tales, dominados y determinados desde fuera. De ser sujetos de políticas oficiales, los indios pasan a ser grupos de presión real —el EZLN— o potencial —el resto de los indios— para el Estado, y éste tiene que dar respuestas políticas y militares, respuestas que, además, están bajo la mira de las organizaciones de derechos humanos y políticas internacionales.

La etnología hace frente a todos estos nuevos retos de estudio de manera diversa y dispersa. Por un lado, continúan los tradicionales estudios en las regiones indígenas, sobre los problemas educativos e incluso alrededor de la migración indígena o de los indios en la ciudad. Por el otro lado, siguiendo las tendencias, entre otras, del estudio de sociedades complejas, de la antropología política, de la del caos o de las procesualistas, algunos pocos etnólogos analizan el movimiento armado indio, sus secuelas de militarización y cerco en las regiones indígenas o las nuevas organizaciones indias en apoyo al EZLN, pero se pierden en el marasmo de publicaciones sobre el EZLN, de todas las tendencias posibles, realizadas por periodistas, profesionistas, aficionados de todo tipo, políticos o por simples cronistas locales.

El INAH parece haber tomado la delantera al respecto. En efecto, desde 1999 un grupo numeroso de etnólogos de esta institución ha iniciado un magno estudio, denominado “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”, que incluye además un atlas etnográfico del país. Son 18 equipos de trabajo que a partir de la Coordinación Nacional de Antropología, bajo la jefatura de Gloria Artís, apoyados por el CONACYT, analizarán durante cinco años estas regiones bajo cinco conjuntos de aspectos diferentes. Los dos primeros estudios ya están terminados: “La comunidad sin límites” y “Diálogos con el territorio”, y los tres gruesos tomos que conforman cada uno están ya en proceso de publicación. El tercer estudio,

que trata sobre identidad y relaciones interétnicas, está en proceso de revisión, y los dos últimos, “Sistemas normativos indígenas: nuevas tendencias religiosas” y “Regionalización de los territorios indígenas”, se realizarán en 2002-2003 y 2003-2004, respectivamente. Uno de los atlas etnográficos que acompañan estos estudios está ya en proceso de publicación, otros están en revisión y los demás se realizarán posteriormente. Estos estudios etnológicos se basan en análisis etnográficos de campo, y presentan la condición indígena y la cultura de los diferentes grupos étnicos en la situación actual.

Como disciplina, la etnología se enfrenta al primer levantamiento indígena de nuestro tiempo, el del EZLN, con armas teóricas y metodológicas científicas que le permitirían hacer análisis más precisos que los que pueden hacerse a partir de las crónicas de los levantamientos del pasado. Pero los tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles del EZLN no son los únicos indios que presentan nuevos problemas a analizar. Están los ya mencionados indios de la ciudad y sus problemas de identidad, los cambios en las comunidades de donde salen los emigrantes y en las que se reciben fuertes cantidades de dólares o de pesos que éstos envían, o la necesidad de hacer estudios sobre medio ambiente e indios desplazados. Nuevos problemas políticos han aparecido, además de los relacionados con el EZLN: la lucha legal indígena en su controversia con el poder legislativo por la aprobación de una ley de cultura indígena que creen lesiona sus intereses primarios, o la conformación de unidades políticas indígenas multilingües y multirregionales que operan ya como grupos de presión que buscan la aprobación de los acuerdos de San Andrés, en los que se reconoce la autonomía y el autogobierno indígena, sin buscar la secesión.

En la zona de conflicto indígena ya hay nuevas formas de organización: los municipios autónomos rebeldes, que se enfrentan a grupos paramilitares indígenas. Junto a ideas de democracia y liberación resalta la eterna discordia con los que profesan otras religiones y los consiguientes conflictos y desplazamientos de población consiguientes. Buscan la autonomía municipal pero también la religiosa, y se hacen visibles las diferencias dentro del catolicismo mismo: los tradicionalistas católicos que se separan del clero secular y regular y sus organizaciones clericales, o aquellos que siguen siendo católicos “de iglesia” pero que corren a sus curas y cierran los templos. ¿Qué es lo que pasa en el mundo indio? ¿Cómo es la vida en las comunidades indias, tanto en las que siguen igual como en aquellas que han cam-



Música: muchos grupos de la India conservan la idea de que encantar serpientes con música hace que el espíritu de éstas respete a los hombres.

En la zona de conflicto indígena ya hay nuevas formas de organización: los municipios autónomos rebeldes

Las relaciones de indios y no indios, y de indios con el Estado, han cambiado sustancialmente dando nuevas situaciones que merecen análisis etnográficos profundos para su cabal conocimiento

biado o en las que han sido alcanzadas por el conflicto –Acteal, El Bordo, Aguas Blancas? ¿Cómo propone la etnología, como ciencia, que debe ser la relación entre Estado e indios, y entre indios y no indios?

El siglo XXI presenta nuevos retos a la etnología. Hay respuestas individuales e institucionales al respecto, pero no son suficientes. Los cambios ocurridos en el mundo indio requieren nuevos esfuerzos etnográficos, la búsqueda o creación de nuevos marcos teóricos de referencia o la utilización novedosa de los ya existentes. Pero el indio levantado, el desplazado, el que vive y se desarrolla en la ciudad, el altamente escolarizado (hay casi 10 mil indígenas en el país que tienen posgrado), el que busca maneras mecanizadas o novedosas de producción agrícola, aun cuando conservan su misma cultura ancestral, han incluido en ella cambios significativos que le dan nuevos visos. Sobre todo, las relaciones de indios y no indios, y de indios con el Estado, han cambiado sustancialmente dando nuevas situaciones que merecen análisis etnográficos profundos para su cabal conocimiento.

Finalmente, cabe una última pregunta: ¿la etnología debe dedicarse únicamente al estudio del indio? Análisis etnológicos de nuestra sociedad nos darían otras visiones de nuestra realidad. Por ejemplo, una etnografía de la cámara de diputados nos develaría las relaciones de poder real en ella y los mecanismos de operación de la misma; el estudio etnográfico de la empresa, como institución de producción, nos permitiría conocerla mejor. Cultura e identidad del mexicano, lo mexicano en fin, es también otro buen tema para la etnología. Al estudio del “otro” se tiene que agregar el estudio del “nosotros”. Mucho trabajo espera a la etnología mexicana en el siglo XXI.

Margarita Nolasco Armas es maestra en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y doctora en antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesora de investigación científica emérita del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido jefa del Doctorado en Antropología y de la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es autora de más de 100 artículos y de 18 libros científicos.