

***Anahuac* o la producción social de la diferencia: un episodio en la configuración histórica de la antropología en México**

***Anahuac* or the social production of difference: an episode in the historical configuration of anthropology in Mexico**

Alfredo Nava Sánchez¹

<https://orcid.org/0000-0002-8777-8696>

alfredonavasanchez@ufs.br

¹ Universidade Federal de São João del-Rei – São João del-Rei, MG, Brasil

alfredonavasanchez@ufs.br

Resumen

Este artículo tiene como propósito analizar en *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, ancient and modern* de Edward B. Tylor, una forma de producir conocimiento que, en sus argumentos y en su exposición, resulta ajena a las formas contemporáneas de la antropología, pero que, por otra parte, revela las condiciones sociales y políticas de su emergencia como disciplina científica. Al contrario de la criba utilizada por la mayoría de trabajos que han estudiado *Anahuac*, por la que se ha omitido o justificado la perspectiva “políticamente incorrecta” del libro, mi intención es destacarla como una forma histórica de la producción del conocimiento antropológico. No como una denuncia maniquea de la historia de la antropología, sino como un ejercicio propiamente histórico en el que el desconcierto con el que hoy recibimos los argumentos de Tylor sirve para introducir una diferencia y un límite que distingue pasado y presente de la antropología.

Palabras clave: historia de la antropología; producción de la diferencia; antropología en México; capitalismo.

Abstract

The aim of this paper is to analyze a way of producing knowledge in Edward B. Tylor's *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*, that, in its arguments and in its exposition, is foreign to contemporary forms of anthropology, but which, on the other hand, reveals the social conditions and policies of its emergence as a scientific discipline. Contrary to the filter used by most of the works that have studied *Anahuac*, by which the “politically incorrect” perspective of the book has been omitted or justified, my intention is to highlight it as a historical form of the production of anthropological knowledge. Not as a denunciation of the history of anthropology, but as a proper historical exercise in which the confusion with which we receive Tylor's arguments today serves to introduce a difference and a limit that distinguishes past and present of anthropology.

Keywords: history of anthropology; production of difference; anthropology in Mexico; capitalism.

Para Ana Díaz Álvarez (*In memoriam*)

Introducción

A mediados del siglo XIX, Edward B. Tylor, uno de los “padres de la antropología”, visitó México y el resultado de ello se plasmó en el libro *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*. Su paso por el país latinoamericano fue un tanto fortuito, dice la historiografía (Stocking, 1987, p. 156-157), porque se derivó de un encuentro casual en Cuba con otro británico: Henry Christy, empresario, coleccionista y cuáquero como Tylor. De hecho, bajo el impulso de alimentar su colección de objetos “etnológicos”, la idea de visitar México había sido idea original del propio Christy. Por su parte, Tylor se habría convertido en un viajero constante después de la muerte de sus padres y de un breve, aunque extenuante, lapso como encargado de los negocios familiares. Su encuentro con Christy se habría producido en este contexto, en donde una “inclinación antropológica” aún no era evidente, pues –como sugiere Stocking a partir de la correspondencia intercambiada entre Tylor y su hermano Alfred– después de un año en los Estados Unidos, su plan era instalarse definitivamente ahí por motivos empresariales.

Teniendo como referente *Anahuac*, George W. Stocking aseguraba que el viaje a México bajo la guía de Christy había sido fundamental para que Tylor consolidara su interés por el conocimiento antropológico y esbozara algunos elementos que serían esenciales en sus reflexiones posteriores. Esto sería perceptible en la sistematización de la información de los apéndices finales del libro o en el empleo de una perspectiva de análisis comparada, cimentada en una visión arqueológica, producto de las orientaciones de Christy, y que ampliaría sus indagaciones sobre filología y mitología (Stocking, 1987, p. 157-158). Autores más recientes reiteran estas conclusiones sobre el primer libro de Tylor (Appiah, 2018, p. 293-294; Soar, 2017, p. 144-151; Strenski, 2015 *apud* Astor-Aguilera, 2017, p. 116) y adicionan otros elementos identificables posteriormente en su obra, como algunos vinculados con su teoría de la cultura, la importancia de la historia para definir las civilizaciones (Astor-Aguilera, 2017, p. 118-122) o la anticipación del trabajo de campo como eje de la producción del conocimiento antropológico.

A pesar de estas consideraciones sobre lo que representaría *Anahuac* en la trayectoria intelectual de Tylor, el libro no ocupa un lugar importante en lo que

se consideran sus aportes más notables. Cuando se trata de esto, se citan sobre todo dos textos: *Researches into the early history of mankind and the development of civilization* de 1865 y *Primitive culture* de 1871 (Barnard; Spencer, 2010, p. 751). Y hablando de la historiografía de la antropología, dista mucho de ser una de las fuentes más utilizadas para estudiar e ilustrar sus orígenes en el siglo XIX. Inclusive, como algunos antropólogos mexicanos han identificado, la obra tampoco tiene un sitio destacado dentro de la propia historia de la antropología en México. El proyecto colectivo más ambicioso en este sentido, *La antropología en México* (García Mora, 1987), lo refiere en su bibliografía pero no existe ninguna mención de la presencia de Tylor en el país. Claudio Lomnitz (2005, p. 173) propone que tal vez esto se explique por la pésima imagen que el británico exhibe de México en su libro. Mientras que Leif Korsbaek (2007, p. 30-31) –el traductor de la única versión en español, publicada en 2007– dice que *Anahuac* no puede considerarse un texto científico ni de antropología, pero sí un libro de viajes en donde es posible entender que, en alguna medida, México tuvo algo que ver en la transformación de Tylor en antropólogo.

En términos formales, *Anahuac* es particularmente un libro de viajes. Los doce capítulos que lo componen están ordenados según las jornadas emprendidas por Tylor y Christy desde su llegada a Cuba, su larga estancia en México y su regreso a Inglaterra. Entremedio sobresale la atención dedicada a los sitios arqueológicos, al análisis de las “antigüedades” y, en general, a la “civilización azteca”. Sin embargo, esto no está separado y tratado en un solo capítulo, sino diluido entre otros varios temas a lo largo de la obra: la política mexicana del momento, el clima, la religión cristiana, la arquitectura, los insectos y varios otros temas. Entre estos temas resultan relevantes las reflexiones de Tylor, en una línea más reconociblemente “antropológica”, sobre la sociedad mexicana. De forma particular, la oposición entre los grupos que la componen, su historia y la relación que toda ella mantiene con la que se encuentra al otro lado de su frontera norte, la estadounidense.

Por otra parte, *Anahuac* no es un libro por completo ajeno al medio antropológico actual. En este sentido no se trata de una obra silenciada, pero sí complicada de abordar. Los pocos historiadores y antropólogos que la han tomado en serio han tenido que eludir los diversos pasajes racistas¹, etnocéntricos

1 Resulta complejo hablar de una ideología racista consolidada, de circulación plena y masiva durante la mitad del siglo XIX. Como bien recuerda uno de los dictaminadores anónimos →

y clasistas para destacar aquello que se acopla más a los postulados contemporáneos de la antropología. Uno de esos antropólogos –activo en Estados Unidos y con orígenes mexicanos– escribió que *Anahuac* era un libro políticamente incorrecto para 2017 pero que a pesar de esto el pensamiento teórico y metodológico de Tylor era inevitable (Astor-Aguilera, 2017, p. 120-121).

Si se piensa en la dificultad que significa lidiar hoy con esos argumentos racistas y clasistas, tan contrarios a los criterios que actualmente rigen la práctica de la antropología, cierta extrañeza y ambigüedad podrían definir mejor a *Anahuac* y al propio Tylor. Dentro de la historiografía hegemónica de la antropología, todavía hoy persisten las polémicas sobre el papel que habría tenido en los “orígenes científicos” de la disciplina. ¿En dónde clasificar al británico? ¿Como un precursor de “gabinete”? ¿Es posible hablar de antropología sin trabajo de campo? Y si no, ¿habría que situarlo en una etapa “primitiva” o “imperfecta” de ella? Interrogantes a las que podría agregarse, desde el presente, ¿si es posible hablar de una antropología con argumentos racistas?

Desde esta misma perspectiva, podríamos incrementar la extrañeza que América Latina genera dentro de aquella perspectiva historiográfica, que en la mayoría de las historias de la antropología tiene un lugar secundario y marginal. Estas historias centran privilegiadamente el espacio de su emergencia en África y definen como su motor esencial al colonialismo europeo, particularmente el británico. Pero los argumentos que Tylor sostiene en *Anahuac* nos recuerdan que detrás de ese colonialismo estaba la expansión del capitalismo y que, en este sentido, tanto la antropología cuanto el colonialismo no eran de ninguna manera fenómenos exclusivos de la incursión del imperio británico en el continente africano, sino obra también de sus comerciantes y empresarios instalados en el americano.

Considerando esa extrañeza como un dato histórico y un problema sobre la identidad de la antropología, este artículo tiene como propósito analizar en *Anahuac* una forma de producir conocimiento que, en sus argumentos y en su exposición, resulta ajena a las formas contemporáneas de la antropología, pero que, por otra parte, y según el papel que –no sin polémicas– una narrativa

→ de este artículo, no fue sino entre 1919-1923 que el término “racist” fue incluido en el *Oxford English dictionary*. Con todo, esto no quiere decir que el término no fuera utilizado antes con un sentido ya de distinción y clasificación social.

histórica hegemónica ha dado a Tylor, revela las condiciones sociales y políticas de su emergencia como disciplina científica. Al contrario de la criba utilizada por la mayoría de trabajos que han estudiado *Anahuac*, separando, omitiendo o justificando la perspectiva “políticamente incorrecta” del libro, la intención es destacarla como una forma histórica de la producción del conocimiento antropológico. No como una denuncia maniquea de la historia de la antropología, sino como un ejercicio propiamente histórico en el que el desconcierto con el que hoy se reciben los argumentos de Tylor sirve para introducir una diferencia y un límite que distingue pasado y presente dentro de la disciplina.

Junto con ello, *Anahuac* permite colocar un énfasis especial en los vínculos entre las redes de las élites locales y británicas en México y la posibilidad misma de la investigación antropológica. Sus protagonistas, Tylor y Christy, son presentados bajo la calidad de viajeros y empresarios, lo cual también podría asombrar en una lectura contemporánea, pero que en el libro funciona con la mayor de las naturalidades. Lo cual nos recuerda que América Latina fue un espacio fértil para los viajeros que mezclaban el interés científico y estético con los planes empresariales (Pratt, 2010, p. 268-316). Las redes sociales y políticas que articularon la expansión e instalación del capitalismo en el continente, en algunos casos, fueron las mismas que posibilitaron la emergencia de las “ciencias sociales” en la región.

La narrativa hegemónica de la historia de la antropología y sus contingencias

El paso de Tylor por México abre la cuestión sobre el papel que habría tenido el subcontinente latinoamericano en la formación del campo antropológico. Al día de hoy, la historiografía hegemónica le otorga un papel poco relevante. En un sentido diferente, su hilo se concentra en describir la práctica de los primeros antropólogos, todos europeos, sobre todo en el espacio africano o australiano. Resulta expresivo de ello la división propuesta en el índice de un libro editado por Henrika Kuklick (2008) en el que, por un lado, están las “*major traditions*”: la “norteamericana”, la británica, la de “lengua alemana” y la etnología francesa. Mientras que en otro estarían los “*neglected pasts*”: las escuelas nórdicas, los museos holandeses, la antropología rusa y la arqueología china. A propósito de esta distinción podría plantearse una más –no explicitada en *A new history of*

anthropology— en la que también suele aplicarse una etiqueta nacional o regional y que, en buena medida, determina aquella clasificación. Se trata de la distinción entre los territorios —naciones o regiones— del ejercicio de la disciplina, es decir, aquellos de los que provienen los *sujetos* que “producen” conocimiento, y los que sirven de campo de observación, los espacios que han servido de *objeto* de estudio.

Más recientemente, historiadores importantes de la disciplina, como la misma Kuklick, han asumido que las formas y los contenidos de este discurso están en el centro de un campo de disputas en el que se expresan hegemonías y confrontaciones sobre el sentido del pasado que identifica a la antropología. Kuklick (2008), en su introducción al libro colectivo *A new history of anthropology*, reconoce que las características históricas que la han definido —entre ellas, la elección de sus pioneros— refieren una jerarquía y una hegemonía articuladas internacionalmente, en las que se expresarían las disputas entre diferentes “escuelas nacionales” por imponer su perspectiva sobre el pasado. Así, hasta muy entrada la segunda mitad del siglo XX, el punto de vista anglosajón, conformado por la mirada inglesa y estadounidense, habría instalado una hegemonía en el recuento del origen y desarrollo de la antropología como campo científico.

De la misma manera, para la antropóloga estadounidense, serían productos históricos lo que define como “pecados originales” de la disciplina, particularmente sus vínculos con los sistemas coloniales. Matiza, sin embargo, que en algún sentido este rol coercitivo y de intromisión de los antropólogos en las sociedades estudiadas —que en más de un caso originó un proceso destructivo para ellas— se explicaría por un impulso proveniente desde la “Edad de las exploraciones” y que se mantendría hasta el día hoy (Kuklick, 2008, p. 5). Pero no solo los errores serían explicados —y justificados, parecería querer decir Kuklick— por la historia, posturas más progresistas y cambios positivos respecto a esos orígenes oscuros estarían explicados e incluidos en dicho proceso histórico —algunos de ellos tan radicales como la inclusión de una antropología nativa o una militancia por la causa de las sociedades antes objetivadas.

Si bien habría que reconocer cierta autocrítica en la reflexión de Kuklick —pues sin duda alguna ella misma habría participado de la conformación de esa perspectiva anglosajona hegemónica— también habría que subrayar sus límites. A pesar de reivindicar una postura desde la historia y, en algunos casos, desde un análisis político, Kuklick parece contradecirse cuando, por un lado, supone implícitamente la “unidad” de la antropología a partir de los parámetros de los

antropólogos “euro-americanos”² y, por otro, excluye de las contingencias históricas a la propia disciplina y, por extensión, sus contenidos, teorías y metodologías. De hecho, es lo que la antropóloga llama el “obituario de la disciplina” propuesto por James Clifford –un cuestionamiento a la uniformidad y continuidad de la antropología–, lo que le lleva a asegurar que las disciplinas científicas no tienen caracteres fijos y que, “innegablemente”, ha sido un “núcleo transcultural” lo que ha permitido que, a pesar de tantas mudanzas, la antropología perdure como campo de conocimiento delimitado (Kuklick, 2008, p. 2).

Llama la atención la reacción hostil de Kuklick a los planteamientos de Clifford (2008), que –sin proponer de hecho la “muerte” de la disciplina– se presentan sobre todo como una serie de críticas y matices a la idea de un conocimiento antropológico puro, al mismo tiempo que una reivindicación de una hibridez que para él caracterizaría la antropología contemporánea. Así, frente a ese supuesto diagnóstico mortal de la antropología, Kuklick contrapone un argumento por el que aseguraría una continuidad sin fin, pues lo que identifica como su “núcleo” identitario –su cualidad de cruzar entre culturas– parecería referir una dimensión ideal que trascendería los cambios de sus prácticas e intercambios teóricos y metodológicos, tema central de la discusión del artículo de Clifford.

Por otra parte, lo cierto es que este punto de vista está presente en la mayoría de las historias de la disciplina, generando, en términos de su contingencia histórica, diversas paradojas, contradicciones y matices reiterados. Un ejemplo notable es la ambigüedad y oscuridad para definir sus orígenes. Tema esencial para este trabajo si se piensa que esa narrativa le atribuye a Tylor haber sido uno de los “padres fundadores” o “pioneros” de la antropología (Hylland; Sivert, 2001, p. 16-44). Bajo el manto protector de los colonialismos capitalistas europeos, particularmente del británico, es consenso situar tales orígenes entre el final del siglo XVIII e inicio del XIX. No obstante, es aquí en donde comienzan las explicaciones, las correcciones y los matices, pues esas mismas historias suelen hablar también de proto-antropologías o –proponiendo una contradicción evidente– de *la antropología antes de la antropología* (Liebersohn, 2008) para referir periodos anteriores a esos siglos. Esto último permite identificar nuevamente ese núcleo definitorio del que hablaba Kuklick que, inclusive, trascendería a la antropología misma.

2 Ejemplos de antropólogos latino-americanos y asiáticos no existen.

En esta línea habría que entender los varios matices y adjetivos aplicados para describir la práctica antropológica dentro del propio siglo XIX, los cuales sirven para subrayar cierta imperfección o “incompletitud” de la antropología en el periodo: “de amateurs”, “de no profesionales”, “de gabinete”. Varios artículos se han generado ante la interrogante de si los practicantes de este “tipo de antropología” son dignos o no de tales distinciones (Kuklick, 1997; Sera-Shriar, 2013; Stocking, 1992). Por lo que resulta por completo pertinente preguntarse ¿cuándo y dónde comienza la antropología completa, sin adjetivos?

El lugar ambiguo de Tylor en la historiografía

Michel de Certeau entendía la historia como una disciplina reflexiva que funcionaba a partir de la arbitrariedad de los límites, “necesarios y negados”, por lo que la actividad del propio historiador introducía la diferencia entre un pasado y un presente (Certeau, 1993, p. 52-53). Organizada a partir de un eje teleológico –podríamos decir, vertical–, que tiene como modelo implícito la antropología contemporánea y por el que se separan las prácticas no antropológicas de las que anticiparían o fundarían la disciplina, esta división ha guiado la historia hegemónica de la disciplina generando diversas discusiones o ambigüedades. En el centro de ellas ha estado la figura de Tylor y de otros “pioneros” de la antropología del siglo XIX. De un lado, teniendo en cuenta esos otros géneros de su escritura –ajenos a los parámetros actuales–, así como ciertas prácticas o ausencias epistemológicas de la producción de sus trabajos, se les ha situado en una etapa previa o menos científica de la disciplina antropológica. Por otro, cuestionando esta división, se ha querido ver en la práctica de los “antropólogos de gabinete” la evidencia de un ejercicio científico no muy distinto al de los futuros antropólogos de campo.

Acerca de la primera perspectiva, y partiendo de una serie de criterios para establecer el paso de un conocimiento “popular y esotérico” a uno “especializado”, Kuklick define los elementos sociales y epistemológicos de naturalistas y amateurs de la primera mitad del XIX de los que se derivaría el ejercicio propiamente científico de los primeros antropólogos. En términos epistemológicos, tales elementos serían la delimitación de áreas y herramientas de análisis en las que el trabajo de campo o del estudio *in situ* sería fundamental para organizar reflexiones teóricas. En este caso, una diferencia notable para Kuklick

entre las prácticas de los naturalistas y las que definirán posteriormente a los antropólogos será la distinción de los “objetos de estudio”. Para ella existe una diferencia cualitativa, y definitoria en el caso de la identidad de la antropología, entre estudiar insectos y plantas y analizar el comportamiento de seres humanos. Y alrededor de los aspectos sociales de esas mudanzas analíticas, encuentra otra distinción importante entre las reflexiones antropológicas de gabinete de los *gentlemen* y el ejercicio incomodo y riesgoso que implicaba la observación *in situ* de sociedades alejadas de las condiciones de vida aristocrática. Finalmente, estas diferencias habrían generado un conflicto social entre la autoridad aristocrática y la que proporcionaría la universidad a los individuos, varios de ellos burgueses o pequeño burgueses, adscritos a ella (Kuklick, 1997).

Por su parte, en años recientes, Efram Sera-Shriar ha propuesto relativizar esta frontera entre “antropólogos de gabinete” y propiamente científicos, argumentando que las características enumeradas por Kuklick pueden ya identificarse en los primeros, con lo que, más que una ruptura, entre ellos habría una continuidad práctica y epistemológica. A partir de la crítica de Simon Schaffer acerca de una historia de la antropología construida alrededor de mitos, Sera-Shriar asegura que los naturalistas del siglo XIX no eran observadores pasivos, teorizando en sus oficinas alrededor de materiales descontextualizados por haber sido colectados por terceros. En un momento en donde financiar investigaciones antropológicas de tiempo completo era imposible sin tener otras ocupaciones, la situación privilegiada de aristócratas y –tendríamos que agregar a partir de Tylor– empresarios les permitía realizar este tipo de emprendimientos fuera de sus países y de la “comodidad de su medio social”. Ejemplos de ello serían personajes como Alexander von Humboldt, Charles Darwin o el propio Edward Tylor con sus viajes a México y Estados Unidos. Por otra parte, el colonialismo no habría sido un factor del cual se tendría que separar tan radicalmente el desarrollo epistemológico de la disciplina, pues –sostiene Sera-Shriar (2013, p. 33-34)– si no fuera por las exploraciones (y explotaciones, podría también decirse) de “otros mundos” las reflexiones antropológicas no podrían haber ocurrido y posteriormente perfeccionadas delante de nuevos escenarios.

Por último, al ser el trabajo de campo, si no el elemento esencial, uno de los criterios centrales de la identificación de la antropología como ciencia, Sera-Shriar (2013, p. 37) defiende la complejidad en las “observaciones” y los juicios realizados por el análisis de los “antropólogos de gabinete”, que –según él– no

estarían tan alejados de los planteados, por ejemplo, por Malinowski en *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Con algunos matices, esta misma reivindicación fue colocada por George W. Stocking (1992) para subrayar la existencia de una práctica antropológica que no siempre tuvo en el trabajo de campo su rasgo epistemológico determinante.

Una lectura de *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, ancient and modern* bajo criterios distintos de los que organizan la perspectiva de las posturas historiográficas antes referidas deja ver en ellas el problema sustancial que implica silenciar lo que queda fuera del esquema hegemónico que define a la antropología como ciencia. En otras palabras, fuera del criterio vertical por el que la práctica contemporánea moldea su propio pasado y que, para aludir a los ejemplos citados, *expurga* los rasgos que no responden a la identidad impuesta desde esa contemporaneidad. En este sentido el ejercicio historiográfico remite, como sugería Michel de Certeau, a una relación social particular y a las disputas que la organizan. Así, mientras que para Kuklick, Tylor y sus contemporáneos no dejan de ser antropólogos “amateurs” o de “gabinete”, para Sera-Shriar son antropólogos ya completos y fundadores plenos de la ciencia antropológica.

Sin embargo, una lectura a partir de un criterio horizontal, es decir, que considere todo el contenido de esos trabajos y no excluya los rasgos discrepantes de la idea tradicional de antropología, deja ver, por un lado, las contradicciones del esquema hegemónico y, por otro, las contingencias, discontinuidades y arbitrariedades de la idea de una ciencia antropológica homogénea y sin discordancias. En esto *Anahuac* es un excelente ejemplo de ello.

Desde cierta perspectiva, sus páginas muestran el lenguaje y las descripciones de un libro de viajes que, buscando animar la curiosidad del lector, detallan las peculiaridades y los rasgos propios y “extraordinarios” del espacio visitado. Sus referencias a la guerra civil por la que atravesaba México le proporcionaban un cierto aire periodístico a su introducción. Pero al mismo tiempo que estos matices existen, en el texto también podrían subrayarse otros que lo relacionarían con una “observación científica” o con los inicios de una “práctica etnográfica” (Sera-Shriar, 2011). Por ejemplo, la tabla que muestra los itinerarios de los dos viajeros en su pesquisa de las “antigüedades mexicanas” –según el valor epistemológico que por esos años tenían los restos materiales– muestra la delimitación de un objeto de estudio. En una línea semejante podría considerarse la propia visita de Tylor a los lugares de estudio y los intercambios con

sus habitantes, que algunos autores han definido como una observación *in situ* de los objetos de estudio –entiéndase, indios, mestizos y objetos– que supondría ya un tipo de trabajo de campo (Sera-Shriar, 2011). También el detalle de las reglas y las condiciones que, por un lado, posibilitaron la escritura del libro y, por otro, lo destacaban de otros estudios sobre el “pasado mexicano” darían cuenta de cierta rigurosidad científica.

Con lo cual, Tylor dejó testimonio de ámbitos contextuales, sociales y políticos, centrales en la formulación de sus argumentos: el periodo temporal de su viaje –del mes de Marzo a Junio de 1856–, la serie de conflictos bélicos que acontecían en algunas regiones del país y, en medio de ellos, la suerte que él y su acompañante – el coleccionista Christy– habían tenido al encontrar una pequeña tregua que les había permitido “realizar excursiones a ruinas y lugares extraordinarios”, así como para “examinar la colección nacional de antigüedades y otros objetos de interés” (Tylor, 1861, p. V³).

Además de estas circunstancias, una que llama la atención por su reiterada presencia a lo largo del libro es el auxilio y orientación que recibió de varias personas del lugar. Representó un elemento tan fundamental de su visita, que al inicio de su texto dedica a sus anfitriones y asistentes en el país americano un reconocimiento por la ayuda y hospitalidad recibidas durante tres meses, sin las cuales –según Tylor– ningún otro viajero, en tan corto tiempo, podría haber conocido lo que él y su compañero de viaje exploraron y descubrieron de México. El británico no solo se refería a la ayuda práctica para moverse en una geografía desconocida, sino también al papel que esas personas tuvieron para corregir sus observaciones acerca de los mexicanos.

Articulaciones aristocráticas

En un artículo dedicado al viaje de Tylor a México, Sera-Shriar (2011) afirma que, además de influir en sus reflexiones posteriores, las descripciones de *Anahuac* reflejan ya las preocupaciones y el compromiso del antropólogo con su objeto de estudio, en buena medida, debido a que tiene como sustento analítico una

3 Todas las traducciones de las citas son propias.

“investigación de campo”. Para ilustrarlo, propone, entre otros ejemplos, una de las descripciones “reflexivas” del británico por las que se demostraría su empatía con los “no europeos”, específicamente acerca de la opresión a la que los indios eran sometidos por los blancos en México. Se trata de un cuadro en el que Tylor da cuenta de un “indio moreno de la costa” que servía como soldado en Veracruz –el puerto marítimo más importante de México en la época–,

[...] vestido con unos harapos que alguna vez fueron un uniforme, descalzo, bastante sucio y armado con un viejo fusil de chispa. Sinceramente, eran tan malo de ver, y seguramente su condición era peor de lo que mostraba que, sin duda alguna, había sido forzado de servir en contra de su voluntad, con lo que odia con todo su corazón a los blancos y a su forma de actuar. Seguramente desertará en cuanto tenga oportunidad y, aunque difícilmente será una gran pérdida para el servicio, contribuirá con su granito de arena al sentimiento de odio que ha ido aumentando durante muchos años entre los indios morenos contra los blancos y los mestizos. (Tylor, 1861 *apud* Sera-Shriar, 2011, p. 4).

Pero contrariamente a lo que Sera-Shriar busca demostrar, *Anahuac* no exhibe ni propone un análisis empático con la condición de opresión de los indios, y tampoco expresa la perspectiva del individuo de ciencia que, desde su autonomía, expresaría la “verdad” detrás de lo observado. De hecho, en el texto de Tylor pueden identificarse varios gestos que difícilmente podrían definirse como empáticos con la vejación de los indios, y sí como crudamente indiferentes a ella y, peor todavía, como alentadores de la misma. De hecho, existe en ellos una perspectiva pragmática orientada por el criterio de racionalizar la explotación de los recursos y las personas.

Tal vez el siguiente párrafo sea el ejemplo más elocuente acerca de ello. Pensando en mejorar la productividad de la plantaciones en Cuba –lugar por el que había pasado antes de llegar a México–, Tylor (1861, p. 16-17) escribió:

Un posible artículo de exportación que examinamos con la mayor precisión posible fueron los habitantes indígenas. Están ahí. Por varios motivos, el artículo perfecto para el comercio: morenos, indefensos, fuertes, saludables y trabajadores; y los arroyos y los manglares de Cuba se encuentran solamente a tres días de navegación. Las plantaciones y las minas requieren cien mil hombres para

ponerlos a trabajar de lleno, y pueden absorber a indígenas, chinos y negros sin distinción –a cualquiera que tenga la piel oscura y que sea posible hacerlo trabajar–, podrían tomar a esos yucatecos en la cantidad que fuera, y les pagarían bien. Y una vez que se encuentren en una plantación de azúcar o dentro de una mina, hecho los típicos registros falsos y el gobernador haya recibido su onza de oro por cada uno de ellos para dejarlos pasar, y sus subordinados su tajada, entonces ¿quién los sacaría de nuevo o quién siquiera los encontraría?

El británico apuntó que esta idea se le había ocurrido a él y a Christy cuando ambos “estaban sentados mirando” cuánto y cuán pesado trabajaban los indios. En ese momento, y hablando con un “español inteligente”, también supieron que años atrás esa empresa había sido puesta en marcha por dos comerciantes británicos, y que había fracasado debido a las complicadas condiciones de transportación y a la resistencia de los propios indios, pues varios consiguieron escapar antes de llegar a Cuba (Tylor, 1861, p. 17).

No hace falta decir que lo anterior dista de ser un gesto de empatía con la opresión de los indios. El esquema epistemológico de *Anahuac* planteado está compuesto por varios pasajes y expresiones semejantes. Tylor propone conocer México y sus antigüedades a partir del privilegio que le suponía ser heredero de empresarios británicos en un país en plena formación e inmerso en constantes disputas bélicas entre fracciones políticas que buscaban imponer su autoridad. Resulta difícil en este sentido dejar pasar, primero, la experiencia de Tylor como encargado de los negocios familiares y después como capitalista en los Estados Unidos. Segundo, el papel económico y político que el imperio británico tuvo en los procesos de formación de las naciones latinoamericanas durante el siglo XIX.

A lo largo de este siglo, diversas empresas francesas y británicas invirtieron grandes cantidades de dinero y se establecieron en México (Alatríste, 2011, p. 6-7). Las inglesas, en particular, se destacaron en la minería, la creación de bancos y en la importación de diversos bienes (Alatríste, 2011). Varios pasajes de *Anahuac* explicitan el vínculo entre los itinerarios de investigación de Tylor y la presencia de comerciantes y mineros británicos en las regiones visitadas, y cuando ésta no es evidente, lo es su familiaridad con la élite social del país. De aquí que la comprensión de sus “observaciones científicas” no pueda ser completa sin resaltar este vínculo, pues su ejercicio y formulación implicaba un

trabajo colaborativo. Parafraseando a un historiador inglés –Alan Knight–, en una lógica y articulación que puede ser comparada a la del comercio: “las élites locales se ocuparon [figurativamente] de administrar la tienda mientras que los británicos les proveyeron con las materias y el crédito” (Knight, 1999 *apud* Fowler, 2018, p. 43; Pratt, 2010, p. 272).

Esta cooperación entre élites se expresa en la organización del itinerario de Tylor y Christy, cuyo punto estratégico fue la Ciudad de México y el Hotel Iturbide como lugar de alojamiento. Éste último, antigua e inacabada residencia del que por corto tiempo fuera el primer emperador de la independiente nación mexicana –el español, Agustín de Iturbide–, se encontraba en la calle de “Plateros”, que históricamente había sido lugar de las casas de nobles y comerciantes mineros, así como del convento de la orden franciscana, una de las más importantes aún en el siglo XIX. Según Tylor, sus cuartos eran “confortables” y en el restaurante de los bajos “todos los días cenaba el hijo de aquel emperador.” A partir de su inauguración como hotel en 1855, comparable –según Clementina Díaz (1974, p. 134)– con los mejores y más lujosos de Europa y Estados Unidos, se convirtió en un espacio de encuentro de personajes “notables”, nacionales y extranjeros.

Ese ambiente refinado, pero sobre todo de encuentro de las élites económicas, sociales e intelectuales, marcó el punto de partida de las indagaciones de Tylor acerca de México:

El cajón lleno de cartas de presentación del señor Christy ha producido una cosecha inmediata de amistades agradables, cuya hospitalidad es ilimitada. No somos ociosos, ni mucho menos; y generalmente a un día de trabajo sigue una cena social y una velada dedicada a registrar los resultados de nuestras investigaciones. (Tylor, 1861, p. 40).

A propósito de algunas celebraciones y costumbres propias del lugar, los dos británicos seguían la reglas sociales que los identificaban con las “mejores clases”. Durante la Semana Santa, por ejemplo, habían paseado por la ciudad y seguido con detenimiento la construcción y quiebra de las figuras de Judas con “trajes de noche”, según lo demandaba la etiqueta del lugar (Tylor, 1861, p. 50). En esos mismos días, cenaron con “Don José de A.”, a quien Tylor describe como un hispano-americano educado y con “sentimientos ingleses”, así como buen

conocedor de la empresa familiar del propio Tylor. El encuentro es presentado como una ventana a las particularidades del medio “mexicano”, desde la comida servida en la cena hasta el paseo nocturno para atestiguar las maneras en las que las multitudes celebraban la conmemoración católica en las iglesias. Mientras tanto, se describe a Christy aprovechando los intervalos para recolectar “curiosidades”, como las semillas de una fruta extraña: el “mamei” (Tylor, 1861, p. 52-53).

Anahuac está construido también por los miembros de las élites locales, que permiten a los dos viajeros británicos acceder a los lugares, las costumbres y, consecuentemente, a las interpretaciones marcadas por su situación social. Es sobre todo el producto de la mezcla entre la comparación del viajero Tylor –que una y otra vez voltea a Europa para dar sentido a lo particular del lugar– y la mirada local de un grupo dividido entre las formas de la nobleza, aun persistentes en la figura de terratenientes y grandes comerciantes, y las de una burguesía que lentamente instalaba una hegemonía cultural en el país. Es relativamente sencillo identificar a los “informantes” principales de Tylor dentro de esta franja. La mayoría de ellos están marcados por el “Don”, como el José de A. mencionado más arriba, y en las páginas siguientes desfilan otros tantos: Don Pepe, Don Pancho, Don Guillermo, (p. 121, 182, 239), Don Juan, Don Alejandro (p. 121), Don Antonio, Don Felipe, (p. 198), Doña Juana (p. 245), Don Miguel Cervantes (p. 282).

Los extranjeros aparecen también como parte de ese grupo privilegiado por Tylor. El capítulo dedicado a Pachuca y Real del Monte, dos poblaciones próximas a la ciudad de México y cuyas minas eran explotadas por una compañía inglesa⁴, permite ver con mayor nitidez la forma en que, bajo la máscara de la superioridad nacional, el privilegio social y económico sostiene la producción de diferencia en la escritura de Tylor. Distintos a los españoles o a los “medio ingleses”, los británicos, en su adaptación al país americano, encarnarían una presencia civilizatoria comparada con la de los propios locales o de otras naciones. En un pasaje bastante ilustrativo de su metodología, Tylor coloca como

4 “Cuando habíamos pasado una semana o dos en la Ciudad de México, decidimos hacer una excursión al gran distrito platero de Real del Monte. Algunos de nuestros amigos ingleses estaban partiendo para Inglaterra y habían alquilado toda la Diligencia hacia Pachuca, yendo de ahí rumbo a Real del Monte, y luego a Tampico, con todas las pompas y circunstancias de una columna de carretas y una escolta armada” (Tylor, 1861, p. 72).

formula de su argumento una comparación entre los conquistadores españoles del siglo XVI y la compañía minera británica del XIX. Flexibilizando cualquier criterio y especificidad histórica, la conclusión es la superioridad civilizatoria de los ingleses.

Como por milagro teníamos una carretera buena, una consecuencia sencilla del deseo de la Compañía del Real del Monte de tener una buena carretera, y que ellos mismos la hicieron. Qué desafortunados son todos los países españoles en lo referente a carreteras, pues es uno de los primeros pasos hacia la civilización. Si uno ha viajado en la Vieja España, es fácil imaginar que los colonos no llevaron consigo ideas muy iluminadas al respecto y, ya que no se les permitió a los mexicanos mantener comunicación con otros países, es fácil explicar porqué el país no es transitable para carretas. Pero si el dinero – o solamente la mitad de él – que ha sido gastado en la construcción y el equipamiento de iglesias y conventos, hubiera sido invertido en la construcción de carreteras, México podría haber sido un país grande y próspero (Tylor, 1861, p. 76).

Más adelante habla sobre Mr. Bell, representante de la compañía inglesa en la población de Regla, vecina de Pachuca y Real del Monte. Tylor lo describe como un personaje con una vida muy peculiar y un tanto curiosa pues ante varios obstáculos –entre doscientos y trescientos indios que “roban y mienten sin escrúpulos”, un clima que ronda los extremos a lo largo del día y unas responsabilidades que requieren el máximo de destreza– consigue realizar un trabajo impecable en la mina. Se trata de un hombre tan singular y superior a su entorno que sus amistades tiene que buscarlas dentro de su entorno familiar, ya que incluso la élite mexicana más privilegiada tiene un grado intelectual tan desigual en comparación con un inglés educado que “su sociedad le aburre completamente y prefiere quedarse solo que hablar con ellos” (Tylor, 1861, p. 79).

Esta última referencia sirve para marcar los límites de las observaciones de Tylor como producto de su articulación con las perspectivas de las élites locales y extranjeras. Dentro de su consideración por las primeras, el británico establece una jerarquía que las distingue de las segundas, particularmente de las inglesas, y que en el fondo le sirve para autorizar y legitimar su punto de vista. Ese criterio no es solo de una superioridad técnica y tecnológica de los británicos, se trata también de las condiciones generales que caracterizarían

a las sociedades o, mejor, a las naciones. El pasado, el presente, las condiciones sociales, económicas, políticas y las “razas” que componen a las sociedades deben ser consideradas para marcar sus fronteras y características. Es posible en este sentido establecer la proximidad analítica que tiene *Anahuac* con la síntesis que más adelante (1871) va a representar el concepto de cultura formulado de Tylor (1975, p. 29): “La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.” Su diferencia consiste apenas en el aspecto formal que distingue las descripciones de los conceptos teóricos. No obstante, ambas tienen el mismo objetivo que es configurar un criterio de autoridad para producir y, al mismo tiempo, explicar la diferencia.

Este último punto nos recuerda que, más allá de que los juicios expresados por Tylor puedan remitirse a una dimensión de un interés explícitamente capitalista, el británico pretendía también en su descripción un punto de vista científico y clasificatorio. En este sentido, si se tomara en cuenta la categorización que Mary Louise Pratt (2010, p. 268-286) hace sobre la literatura de los viajeros extranjeros en América del Sur durante la primera mitad del siglo XIX, la perspectiva empleada por Tylor en *Anahuac* participaría tanto de la que la autora define como de la “vanguardia capitalista”, identificada con los relatos de “ingenieros, mineralogistas, criadores, agrónomos y militares”, como de la mirada científica, “contemplativa y estetizante” empleada por Alexander von Humboldt.

Lo invisible y la construcción de la diferencia

En varios pasajes de *Anahuac* Tylor insiste sobre la oposición y lucha entre “las razas” o las “clases” que componen la población mexicana. Más allá de la inconsistencia del uso de ambos términos, lo que se mantiene constante es la descripción de una disputa marcada por categorías, colores y sus propiedades sociales. La “clase blanca”, junto con los “mestizos”, se mantendría en permanente oposición a los indios “morenos” (*browns*), debido a los problemas del idioma y a que “existe poca simpatía entre las dos clases.” En esta oposición los “blancos” se representarían a sí mismos como la gente de razón, mientras los

indios, –según Tylor (1861, p. 52-53) dice haber escuchado– “que son meramente indios, no son gente en absoluto”.

Por otra parte, esta confrontación toma sentido como propiamente mexicana por la descripción de los marcos “culturales” presentados, según la propia definición de Tylor. Como todo libro de viajes, la identificación del lugar y sus pobladores juega un papel central en *Anahuac*. La peculiaridad en este caso es que parecería que lo que identifica esencialmente a México es la fragmentación, las haciendas y los contrastes. “México es uno de los países en el que el contraste entre la riqueza y la enorme pobreza es más evidente. Ningún viajero llega al país sin hacer esta observación” (Tylor, 1861, p. 294). “Blancos” y “mestizos” se oponían y luchaban con los “indios”, un país fuera de control, en guerra permanente y con gobiernos corruptos; la presencia hegemónica e institucionalizada de la Iglesia Católica junto a la libertad de prensa representan un enigma insoluble, del mismo tipo que la divergencia entre la “pobreza” y “vulgaridad” de los indios frente a la “belleza” de los restos de construcciones antiguas o a la de naturalezas tan peculiares.

La situación social de Tylor, como heredero de empresarios británicos en un país latinoamericano, era suficiente para que las élites locales le facilitaran informaciones y perspectivas de observación, habría que decir que ésta también representaba una autoridad, no solo epistemológica en el sentido de entender sus descripciones y reflexiones como conocimiento, sino también de los criterios y las formas en las que era comunicada. En un momento en donde la autoridad epistemológica sobre la realidad no descansaba en la institución académica, era el lugar en las jerarquías sociales –aceptado tácitamente por los grupos locales– el que lo proporcionaba. Por eso resulta tan importante subrayar la arbitrariedad de los principios postulados por Tylor para configurar la imagen de México. La diferencia social imponía ya aquel binomio aún vigente entre un “sujeto” que piensa y un “objeto” que es estudiado. Esto nos recuerda que este tipo de observaciones, al mismo tiempo que científicas, eran también políticas.

La cuestión de los grupos fijos, a veces definidos por Tylor como “razas” o “clases”, y su relación con una forma particular de ser, ilustra uno de esos mecanismos por los que el británico presenta y explica la realidad mexicana. A cada nombre corresponde un color, un lugar social, unas costumbres y una consideración del grupo opuesto. En un ejercicio explícito de ventriloquía, en

la descripción de los indios, además de la voz del británico, aparecería también la de los “blancos” y viceversa, las opiniones de los indios.

El abierto desprecio con el que, durante siglos, los blancos y los mestizos han tratado a los indios no ha ocurrido sin tener consecuencias. La revolución, y la abolición de todas las distinciones legales entre las castas, todavía deja a los indios, ante la mirada de las razas más blancas, como meras criaturas sin sentido y razonamiento; y si la raza originaria logra alguna vez tener el poder, serán muy duros con los blancos y sus propiedades en esta parte del país. (Tylor, 1861, p. 198-199).

En el caso de México como país, sus contradicciones —en varias ocasiones Tylor menciona sus ventajas y aspectos positivos como territorio— son expresadas según ciertas reflexiones generales, y a veces premonitorias, que no prescinden de las caracterizaciones de una entidad cuyos rasgos propios eran el producto de la paradoja que representaba la presencia de elementos calificados como “civilizados” y la persistencia de lo “primitivo.”

Igual que los grupos antes referidos, y bajo criterios semejantes —en donde se contrasta el “progreso” con el “primitivismo”, la “racionalidad” con la “ignorancia,” etc.—, México sería el resultado de sus contradicciones internas, que podrían extenderse a las que resultaban de su comparación con otras naciones. Cuando, en una postura historizante, Tylor alude a su atraso, aparece la sobrevivencia de la herencia hispánica como argumento, y cuando refiere una turbia imagen de su presente, el imperio británico y los Estados Unidos sirven de polo opuesto para mostrar su rezago delante de ellos. A pesar de fundarse como una nación republicana y liberal, el peso de su “primitivismo”, sus anclajes históricos con el catolicismo ibérico y la lucha a muerte entre las “razas” que lo componen, colocarían a México como una nación destinada a desaparecer bajo el avance de los Estados Unidos. Sin lugar a dudas, Tylor sustentaba este horizonte en las pérdidas recientes de territorio de los mexicanos a manos de los estadounidenses y de cierto caos políticos y social derivado de ello (Vázquez; Meyer, 2017, p. 66-89). En todo caso, para él, el problema mayor de México, pensando en su “clara situación de atraso”, sería ver de qué manera sus habitantes se adaptarían a las circunstancias civilizadas de sus vecinos. “No obstante, con seguridad los ciudadanos norteamericanos nunca permitirían que los mexicanos más blancos consigan un nivel de equidad como el de ellos” (Tylor, 1861,

p. 329). Con su anexión a los Estados Unidos, concluye Tylor, México pasará por un cambio determinante:

Habrán caminos, e incluso ferrocarriles, cierta seguridad de vida y de propiedad, libertad de opinión, un comercio floreciente, un rápido crecimiento de la población y una variedad de beneficios. Cualquiera mexicano inteligente debería desear un evento tan ventajoso para su país y para el mundo en general. (Tylor, 1861, p. 329).

En resumen, la única forma en la que México se convertiría en una civilización sería en su disolución con los Estados Unidos. Seguro de que eso sucedería, Tylor celebraba haber viajado antes de que las maneras y las costumbres pintorescas de los mexicanos desaparecieran.

Esta disolución y desaparición de México en los Estados Unidos resulta importante para entender los supuestos que rigen la epistemología del viajero británico. Perceptibles en su escritura, si se considera como eje principal la comparación, tal cual se ha subrayado antes. Tylor deduce, por ejemplo, el “primitivismo” de los mexicanos de su comparación con los estadounidenses, mientras que la “ignorancia” de los indios sería explícita por su contraste con los protestantes británicos. Pero si en este caso la oposición entre dos entidades definidas tanto por la distancia entre sí –en el tiempo y en el espacio–, como por la superioridad de una de ellas es inseparable en el análisis de Tylor, esto no funciona en las imágenes que ilustran el libro. Lo que se exhibía en ellas era, al mismo tiempo, lo que se definía como “atrasado”, “primitivo”, “irracional” y, en último caso, como “pintoresco” o “exótico” (Ratnapalan, 2008).

América Latina, y en particular México, poseían por aquel entonces las características de un espacio en donde era posible acceder a lo exótico, a lo “diferente” de Europa. Pero ni todo en Latinoamérica ni en México era exótico, las élites sociales eran y aspiraban a la semejanza con Europa o los Estados Unidos. No se ve en esas imágenes retratos de las élites locales o de los informantes extranjeros del británico, a pesar de que su ayuda –según él– fue esencial para escribir *Anahuac*. De acuerdo a las inscripciones que aparecen identificando las imágenes, están representados indios (Figuras 1 y 2), sitios (Figura 3), costumbres (Figura 4) y objetos. Entre estos últimos se pueden distinguir los contemporáneos (Figura 5) de los que remiten al pasado prehispánico (Figura 6).



Figura 1.



Figura 2.

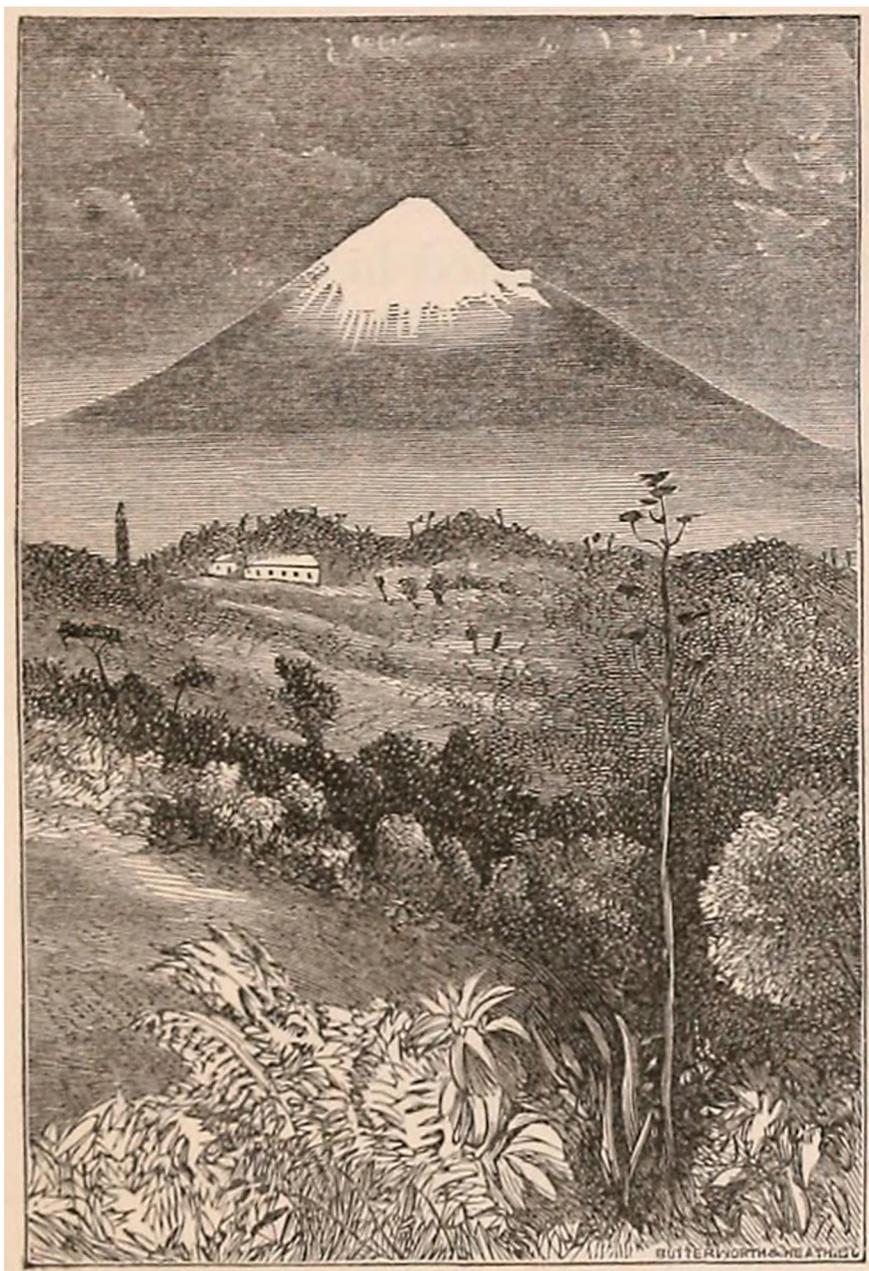


Figura 3.

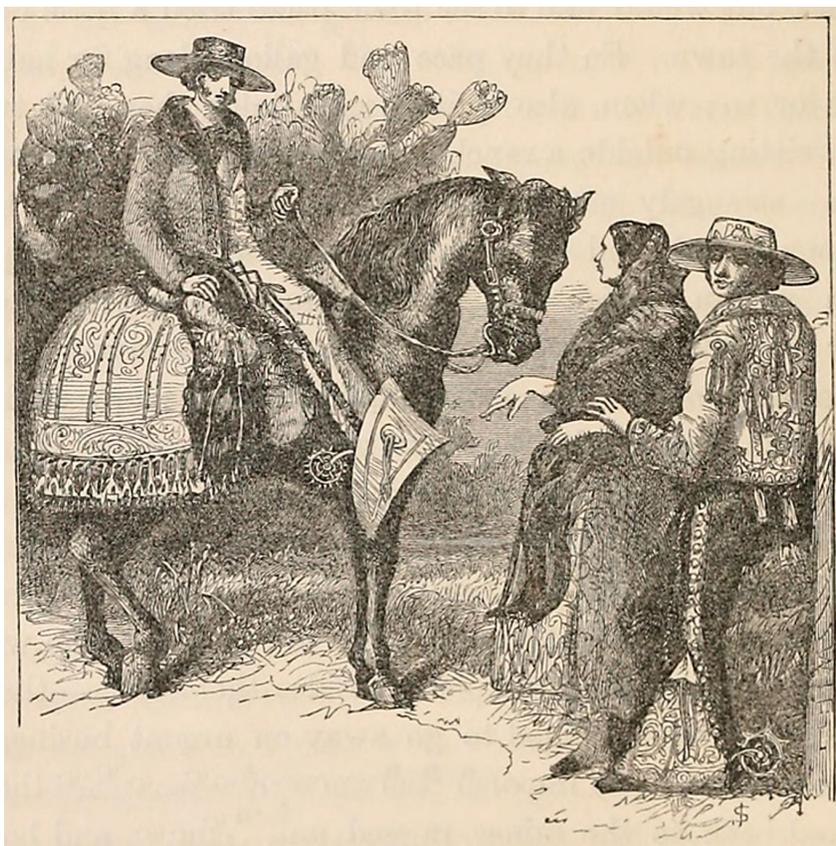


Figura 4.

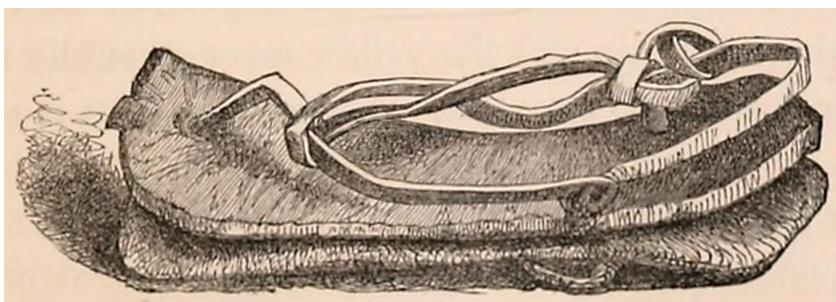


Figura 5.

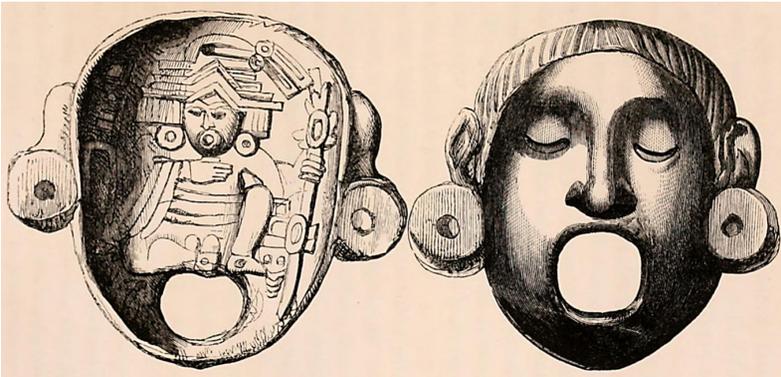


Figura 6.

Estas figuras expresan un punto de vista al mismo tiempo cognitivo, social y político. La “desaparición” de Tylor en las imágenes, pero también de aquellos que junto con él habrían generado la observación plasmada en *Anahuac*, configuran en la exhibición de tales imágenes un argumento de lo que debe ser observado –es decir, conocido– y, después, identificado como diferencia y exterioridad por oposición a lo definido como evidente o cotidiano.

La exhibición de los *indios*, sus vestidos, sus objetos y sus costumbres es otra forma de establecer una distancia y producir la diferencia. Al contrario de lo que pasa en la escritura de Tylor, lo que muestra la imagen no necesita ser comparado con su contrario para producir una distinción y sus argumentos, pues esa tarea es dejada para quien lee y *mira*. Imperceptible en la imagen y en el texto, esta marca permite suponer el público al que el texto del británico, en el momento de su publicación, estaba dirigido. Aquel que en la mirada podía diferenciarse y en la lectura comprender la perspectiva del autor y de los grupos a partir de los cuales éste elaboraba el reconocimiento de los “estados superiores de la evolución social”.

Del contraste con la superficie del papel, emergía la imagen de lo “pintoresco”. La exhibición de los indios muestra figuras posibles solo como estereotipos. Figuras que, bajo el precepto de una síntesis de las variaciones, buscan imponer un modelo por el que pueda representarse una colectividad. En algunas de estas imágenes no hay ninguna peculiaridad que las pueda distinguir como personas: sin nombres, sin contextos, sin movimiento, sin atributos de individualidad. Varias escenas resultan imposibles como ilustración de la vida social (Figura 1). En la Figura 1 los modelos están tan juntos que las actividades

que representan difícilmente podrían ejecutarse. En la Figura 2, además de sus posiciones, gestos y vestidos, los “indios” están caracterizados sobre todo por el espacio y los atributos que le dan forma, por ejemplo, el cuadro de la virgen, el banco en el que uno de ellos se sienta o los objetos en el piso que delimitan la imagen y condicionan la postura de las dos mujeres.

Esta idea de creación de modelos y síntesis en las imágenes alcanza no solo a las dedicadas a representar a indios, sino también paisajes y costumbres. Los sitios están representados por una perspectiva ideal y armónica (Figura 3), en el mismo sentido que las costumbres son exhibidas a partir de algunos cuantos elementos –con un carácter estático evidente– que pretendían simplificar las actividades representadas (Figura 4).

Estas imágenes, que el editor de Tylor recuperó de diversos artistas –algunos desconocidos y otros, como el alemán Carl Nebel, con cierta fama en el mundo intelectual europeo–, coinciden en términos ideales con el resultado de la comparación que produce la diferencia en la perspectiva analítica del británico. Como lo mencioné antes, ese resultado es el polo que se origina del contraste con aquello que se define como avanzado o civilizado, y que en la imagen, por omisión, representa también el punto de vista de Tylor. En términos de la producción artística de la época, y de sus vínculos con las formas científicas, las categorías estéticas de lo “pintoresco” y lo que Lorraine Daston y Peter Galison (2010, p. 55-114) definieron como “*truth to nature*” forman parte de los caminos cognitivos y, al mismo tiempo, políticos para conocer –es decir, producir– la diferencia. Apoyados en postulados clasicistas, ambos conceptos buscaban conocer y transmitir esa diferencia a través de la imagen como síntesis ideal de sus variaciones posibles.

Tal cual lo aclaran Daston y Galison para el término “*truth to nature*”, no se trata de un observación que pretenda la descripción fiel del objeto –precepto base de la idea de objetividad–, sino de una selección razonada de los elementos típicos que caracterizarían al objeto. En una línea semejante, lo “pintoresco” se entendía como una construcción harmónica del artística por la que se excluían las variaciones para destacar un ideal estético. Como apunta Pablo Diener (2008, p. 64), lo “pintoresco” podría entenderse como una guía visual que acompañaba al viajero en la comprensión de la extrañeza de lo nuevo o la domesticación de lo desconocido: “El lenguaje artístico suministra un instrumento mediador, que permite reacomodar la realidad de acuerdo con cánones determinados.”

Las imágenes de los objetos se alejan de esta composición sintética. En sus representaciones no los observamos encuadrados en alguna escena social o un paisaje, no son necesariamente el resultado de una síntesis de sus variaciones o irregularidades, pues al considerarse bellos o sublimes –para utilizar dos expresiones de la teoría estética de Edmund Burke, en boga en la época (ver Diener, 2008, p. 63)–, se bastaban así mismos. Algunas descripciones de Tylor dan cuenta de esto.

La máscara de obsidiana es una obra extraordinaria, tomando en cuenta que es muy difícil cortar este material... El pulido es perfecto y apenas tiene un rasguño. Por lo menos uno de los escritores antiguos que tratan a México nos da los detalles del proceso de cortar piedras preciosas y pulirlas con teocalli, o “arena de Dios”... Una máscara fina de lava color café (de la colección del Señor Christy) que ha sido coloreada, es mostrada aquí (véase la ilustración). Los espejos de obsidiana tienen la misma superficie hermosamente pulida que muestra la máscara de obsidiana, y también aquellas hachas de nodules de pyrites, cortadas y pulidas, son dignas de atención. (Tylor, 1861, p. 225-226, traducción propia) (cf. Figura 6).

Según Katy Soar (2017), la influencia de esta perspectiva arqueológica habría sido esencial para establecer la base de los trabajos más reconocidos de Tylor. El uso de los objetos y de un lenguaje vinculado a su estudio, en el que la analogía y la comparación eran fundamentales, habrían proporcionado al británico el fundamento de sus desarrollos teóricos posteriores.

Consideraciones finales

No hay duda alguna de que existen diferencias notables entre *Anahuac* y los trabajos posteriores de Tylor. En *Anahuac* difícilmente se identifica una sistematización temática o un guion en términos de la perspectiva reflexiva utilizada. Aunque una lectura del texto pueda reconocer reiteraciones y elementos consistentes con un punto de vista particular. No obstante, esta primera obra de Tylor ofrece lo que Frédéric Regard define como una “curiosa paradoja” por la cual podrían entenderse en parte sus trabajos posteriores. A saber, la valoración de la sociedad británica a expensas de la antigua civilización azteca pero también de la España católica. En este punto, según Regard (2006, p. 94-96),

el papel de la religión sería fundamental para entender las contradicciones propias de la sociedad mexicana y el riesgo inminente –según lo veía Tylor en aquella época– de su extinción en manos del dominio protestante de los Estados Unidos. Este papel de la religión como argumento explicativo de una cultura no aparece bien delineado en *Anahuac*, aunque está sugerido y en espera de un desarrollo más elaborado que solo se realizará en *Primitive culture*.

Por otra parte, Henrika Kuklick escribió que, desde su emergencia en el siglo XIX, la producción del conocimiento antropológico dependió siempre de un espacio de protección. En un primer momento este fue suministrado por el estado colonial inglés y después por la institución universitaria (Kuklick, 1997, p. 51). Lo que deja ver *Anahuac* es que esa protección también fue provista por una clase o grupo social específico. En este caso, por la oligárquica mexicana y la burguesía inglesa instalada en el país latinoamericano. A partir de esto podría preguntarse si, en medio de la internacionalización capitalista del siglo XIX, encabezada por el imperio británico, no habría que poner como elemento primordial de tal protección del desarrollo antropológico ese elemento clasista. La misma Kuklick (1997, p. 52-54) tiene una reflexión al respecto en la que propone que el cambio de una antropología de “gabinete” y “amateur” a una “académica” y “científica” estaría ligado también con la transición de la hegemonía aristocrática en el ejercicio de la práctica antropológica a la de la pequeña burguesía acuartelada en la universidad. Al respecto, habría que pensar en especificar mejor el binomio que liga la emergencia de la antropología al colonialismo. En vez de hablar de un colonialismo sin adjetivos, habría que completarlo con el elemento capitalista que le fue inherente. Algo que serviría, inclusive, para distinguir otras empresas también coloniales pero con características muy distintas. Por ejemplo, las de las monarquías ibéricas del siglo XVI.

Estas intersecciones muestran la naturaleza política del conocimiento antropológico al mismo tiempo que la marca antropológica de la política en el siglo XIX. En cuanto a la postura evolucionista y racista del trabajo de Tylor, tales atributos son muy elocuentes. Cuando el inglés insistía en definir como “exóticas”, “pintorescas” y “primitivas” las condiciones bajo las cuales se reproducía la vida económica y cultural en México o en Cuba –el tema del primer capítulo de *Anahuac*– reivindicaba conscientemente el modelo liberal e industrializado del imperio británico.

Sin embargo, no todo en la lectura contemporánea de *Anahuac* remite a un extrañamiento. Algunos de sus argumentos, varios de ellos disueltos en las

imágenes que los ilustran (Figura 2), recuerdan un pasado que no pasa. Observando y comparando esas imágenes con algunas del presente –dos capturas de un documental de la Secretaría de Turismo para promover la denominación de la comida mexicana como patrimonio inmaterial de la humanidad (Figura 7)⁵– resultan familiares formas y eufemismos con los que se legitiman las diferencias y desigualdades sociales actuales. Esas mujeres, que por una persistencia de las tipologías que sustentan las identificaciones sociales se distinguen como “indígenas”, trabajan para producir un exotismo que será consumido por los turistas, la gran mayoría de ellos blancos. Surge inmediatamente en consecuencia el recuerdo de que la producción de la diferencia inherente a esas clasificaciones es también el eufemismo de la explotación.



Figura 7.

5 Cf. Gastronomía... (2012).

Referencias

- ALATRISTE, O. México en la esfera imperial británica, 1763-1848. Un bosquejo de interpretación. *Decires: revista del Centro de Enseñanza para Extranjeros*, [s. l.], v. 13, n. 16, p. 5-52, primer semestre 2011.
- APPIAH, K. A. *The lies that bind: rethinking identity*. New York: Profile Books, 2018.
- ASTOR-AGUILERA, M. Edward Burnett Tylor as ethnographer. In: TREMLETT, P.-F.; HARVEY, G.; SUTHERLAND, L. T. (ed.) *Edward Burnett Tylor, religion and culture*. New York: Bloomsbury, 2017. p. 107-122.
- BARNARD, A.; SPENCER, J. Tylor, Sir Edward Burnett (1832–1917). In: BARNARD, A.; SPENCER, J. *The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology*. New York: Routledge, 2010. p. 751.
- CERTEAU, M. de. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- CLIFFORD, J. De la réarticulation en anthropologie. *L'Homme*, Paris, n. 187-188, p. 41-68, 2008.
- DASTON, L.; GALISON, P. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2010.
- DÍAZ, C. El Palacio De Iturbide. *Artes de México*, [s. l.], n. 179/180, p. 134-137, 1974.
- DIENER, P. A viagem pitoresca como categoria estética e a prática de viajantes. *Porto Arte: revista de artes visuais*, Porto Alegre, v. 15, n. 25, p. 59-73, 2008.
- FOWLER, W. La historia de la relación entre México y el Reino Unido en el siglo XIX y de la polémica sobre el imperio informal británico. In: FOWLER, W.; TERRAZAS, M. (coord.). *Diplomacia, negocios y política: ensayos sobre la relación entre México y el Reino Unido en el siglo XIX*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2018. p. 15-44.
- GARCÍA MORA, C. (coord.). *La antropología en México: panorama histórico*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- GASTRONOMÍA mexicana patrimonio nacional por la UNESCO. Ciudad de México: Secretaría de Turismo del Gobierno de México, 2012. 1 video (3 min). Publicado en el canal secturmexico. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=mPZEstU-yrDs>. Acceso: 20 nov. 2020.
- HYLLAND, T.; SIVERT, F. *A history of anthropology*. London: Pluto Press, 2001.

KORSBAEK, L. Introducción. In: TYLOR, E. B. *Anáhuac o México y los mexicanos, antiguos y modernos*. Ciudad de México: Juan Pablos-UAM, 2007. p. 2-31.

KUKLICK, H. After Ishmael: the fieldwork tradition and its future. In: GUPTA, A.; FERGUSON, J. (ed.). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 47-65.

KUKLICK, H. Introduction. In: KUKLICK, H. (ed.). *New history of anthropology*. Malden: Blackwell, 2008. p. 1-16.

LIEBERSOHN, H. Anthropology before anthropology. In: KUKLICK, H. (ed.). *New history of anthropology*. Malden: Blackwell, 2008. p. 17-32.

LOMNITZ, C. Bordering on anthropology the dialectics of a national tradition in Mexico. In: DE L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. M. (ed.). *Empires, nations, and natives: anthropology and state-making*. Durham: Duke University Press, 2005. p. 167-196.

PRATT, M. L. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

RATNAPALAN, L. E. B. Tylor and the problem of primitive culture. *History and Anthropology*, [s. l.], v. 19, n. 2, p. 131-142, 2008.

REGARD, F. Chimères de l'anthropologie culturelle ou grandeur et misère de la métaphore dans Anahuac de E. B. Tylor. *Les Temps Modernes*, [s. l.], n. 6, p. 93-131, 2006.

SERA-SHRIAR, E. Observing "Man" in situ: Edward Burnett Taylor's travels through Mexico. *History of Anthropology Newsletter*, [s. l.], v. 38, n. 2, p. 3-8, 2011.

SERA-SHRIAR, E. What is armchair anthropology? Observational practices in 19th-century British human sciences. *History of the Human Sciences*, [s. l.], v. 27, n. 2, p. 26-40, 2013.

SOAR, K. Edward Tylor. Archaeologist? The Archaeological foundations of 'Mr Tylor's science'. In: TREMLETT, P.-F.; HARVEY, G.; SUTHERLAND, L. T. (ed.) *Edward Burnett Tylor, religion and culture*. New York: Bloomsbury, 2017. p. 141-162.

STOCKING, G. W. *Victorian anthropology*. New York: Free Press, 1987.

STOCKING, G. W. The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING, G. W. *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992. p. 12-59.

TYLOR, E. B. *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1861.

TYLOR, E. B. La ciencia de la cultura. In: KAHN, J. S. (ed.). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, 1975. p. 29-46.

VÁZQUEZ, J. Z.; MEYER, L. *México frente a Estados Unidos: un ensayo histórico, 1776–2000*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Recebido: 21/11/2020 Aceito: 03/09/2021 | Received: 11/21/2020 Accepted: 9/3/2021



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.