

# Todo se vale: la "nueva" historia cultural de México\*

Stephen Haber\* \*

*En años recientes, entre los historiadores sobre México en Estados Unidos ha habido un giro hacia un campo que ha dado en llamarse Nueva Historia Cultural. Este cuerpo de conocimiento ha buscado abordar cuestiones antropológicas sobre el significado, la identidad y la percepción con las herramientas de los historiadores. También ha buscado imbuir en la escritura de la historia nociones posmodernas sobre la imposibilidad de una epistemología objetiva. El resultado es un conjunto de trabajos cuyos argumentos se basan en el recurso de autoridad, la toma de posiciones políticas y morales y el artificio reflexivo. Esta estrategia de argumentación tiene un enorme costo: sus practicantes no pueden satisfacer la cuestión fundamental de todo campo serio de conocimiento: "¿Cómo sabrías si estás equivocado?"*

Este ensayo analiza lo que se ha dado en llamar la "nueva historia cultural" de México, un cuerpo de literatura que, como Eric Van Young y Mary Kay Vaughan apuntan, es un fenómeno relativamente reciente, que acaso se remonta no más allá de 1990. Se trata asimismo, como Vaughan hace notar, de un movimiento predominantemente localizado en los Estados Unidos. Ciertamente, ha tenido poco impacto en la propia América Latina, donde los historiadores se han volcado a acercamientos más materialistas que aquellos favorecidos por la nueva historia cultural. Finalmente, su foco principal de atención es el estudio de los procesos mentales y simbólicos que pueden o no estar primariamente formados por la experiencia de clase pero que desempeñan un papel importante en la creación de relaciones sociales, políticas y económicas de poder en la sociedad. Por cuanto se concentra en los procesos mentales a través de los cuales la gente común llega a percibir, resistir y adaptarse a los grupos y clases dominantes, la nueva historia cultural se ocupa en gran medida, aunque no exclusivamente, de los "subalternos". En suma, representa un subconjunto de la historia social, cultural y política —existiendo en el nexo de los tres campos, aunque no necesariamente siendo por entero parte de alguno de ellos. De hecho, hay una buena cantidad de historia cultural mexicana que se escribe fuera de la órbita de la nueva historia cultural.

Esta historia constituye un giro mayor tanto en las preguntas que los historiadores se formulan como en los métodos que emplean para responderlas. En realidad, en tanto toma prestados métodos de los estudios literarios y culturales, junto con la ambivalencia posmoderna de esos campos acerca de la posibilidad de una epistemología objetiva, las implicaciones más amplias de la nueva historia cultural se encuentran en su impacto sobre los métodos y la epistemología históricos. Por esta razón, este ensayo se concentra en la epistemología de la nueva historia cultural. Lo hace mediante el examen de tres ensayos preparados para este simposio y los textos canónicos que en ellos se citan\* \* \*

Los puntos fundamentales que propongo al campo considerar son dos. Primero, la nueva historia cultural es subjetiva tanto ontológica como epistémicamente. Muchos de sus practicantes son ambivalentes acerca de las nociones de que hay hechos objetivos (es decir, de que los hechos existen independientemente de las creencias subjetivas del observador) y de que los argumentos deberían ser organizados conforme a los cánones del razonamiento lógico. Ello limita severamente la capacidad de los nuevos historiadores culturales para hacer avanzar el conocimiento. En cambio, los habilita sólo para hacer avanzar sus metas políticas abiertamente asumidas. De hecho, muchos de estos historiadores abrazan la idea de que toda actividad académica es política.

Segundo, la epistemología de los nuevos historiadores culturales tiene serias consecuencias sobre su capacidad para sostener argumentos. Sus categorías de análisis y sistemas de clasificación son vagos, imprecisos e inconsistentes. Al mismo tiempo, el cuerpo de evidencia documental que sostiene sus aserciones empíricas es, según admiten los propios nuevos historiadores culturales, magro, y refiere a los asuntos que tiene a la mano sólo de una manera oblicua. El resultado neto es un cuerpo de conocimiento en el cual las brechas en la evidencia y las inconsistencias lógicas se cubren con argumentos basados en el recurso de autoridad, enunciados morales y artificios de interpretación reflexiva.

Por cuanto me concentro en los problemas epistemológicos que presenta la nueva historia cultural, organizo este ensayo como sigue. La sección 1 ofrece una breve discusión de las reglas de evidencia y argumentación en las dos epistemologías históricas establecidas: la historia como ciencia social y la historia tradicional. La sección 2 explica de qué manera la nueva historia cultural representa un distanciamiento mayor respecto a estas dos epistemologías. La sección 3 detalla los problemas prácticos para la escritura de narrativas históricas coherentes que son inherentes a la epistemología posmoderna de la nueva historia cultural. La sección 4 concluye.

## **Los fundamentos epistemológicos de la historia como ciencia social**

### **y de la historia tradicional**

Hay dos paradigmas dominantes en la escritura de la historia. El primero, de la historia-ciencia social, está enraizado en las ciencias naturales y posee entonces una epistemología popperiana de falsificación. Subraya la consistencia lógica y el pensamiento formalizado, pone a prueba las teorías y plantea hipótesis de una forma directa y explícita, y adopta el análisis cuantitativo de datos sistemáticamente recabados. La segunda, la historia tradicional, se enraiza en nociones legalistas de demostración. Por ello subraya los reportes de contemporáneos (evidencia testimonial, en el sentido legal), la presencia de reportes similares de múltiples fuentes independientes (evidencia corroborativa), el razonamiento por analogía y la construcción de una narrativa acuciosa que se alimenta de la imaginación histórica del autor y que expresa su voz moral.

Debido a estas diferencias básicas en la epistemología, hay diferencias considerables en la manera en que historiadores como científicos sociales e historiadores tradicionales construyen narrativas y presentan evidencia. Por ejemplo, los estándares legalistas de prueba propios de la historia tradicional implican que

los debates tienden a definirse con base en la procedencia y la densidad de la evidencia documental. El análisis cuantitativo recibe poca atención; en el sentido legal, es evidencia circunstancial. Los historiadores-científicos sociales, por otra parte, no sólo ven el análisis estadístico de datos cuantitativos como una forma robusta de prueba, sino, lo que es aún más fundamental, ven la noción de poner a prueba las hipótesis que subyace a él como la forma de argumentación más convincente. De hecho, una de las diferencias fundamentales en las epistemologías de estos dos acercamientos es que los historiadores-científicos sociales están explícitamente comprometidos en poner a prueba los modelos, mientras que los historiadores tradicionales lo hacen en una forma implícita (y por ello incompleta). Las nociones legalistas de prueba también animan a los historiadores tradicionales a subrayar las cualidades estéticas de la prosa académica: el brillo retórico es tan importante en la construcción de una narrativa histórica poderosa como lo es en una corte legal. Los historiadores como científicos sociales, del otro lado, enfatizan la exposición sistemática y la especificación de hipótesis jerárquicamente ordenadas. Raramente se les acusa de ser grandes estilistas literarios.

Los historiadores-científicos sociales y los historiadores tradicionales tienden a pensar acerca de las metas y propósitos de la indagación histórica en formas fundamentalmente diferentes. El objetivo de la historia como ciencia social es poner a prueba teorías que hacen afirmaciones generales acerca del comportamiento humano. De ahí que los historiadores como científicos sociales tiendan a ver los estudios de caso históricos como observaciones científicas, casi en el mismo sentido riguroso en que los psicólogos clínicos o los investigadores médicos emplean este término. Los historiadores tradicionales, por otra parte, tienden a ver la empresa de la historia como la refracción de la evidencia documental a través de una forma estética con el fin de recrear el pasado. Ello no significa que los historiadores tradicionales no busquen producir resultados generalizables. Quiere decir, en cambio, que sus generalizaciones no emergen de la lógica clásica de la comprobación de hipótesis. Antes bien, sus generalizaciones emergen como sabiduría práctica que el lector extrae de la narrativa.

Las epistemologías de la historia tradicional y como ciencia social pueden diferir en formas fundamentales, pero comparten un compromiso con el avance del conocimiento basado en la razón y la evidencia. Ambos poseen maneras de responder a la pregunta fundamental de todos los campos serios de indagación académica: ¿cómo podrías saber si estás equivocado?

## **Los fundamentos epistemológicos de la nueva historia cultural**

La nueva historia cultural no es simplemente un nuevo conjunto de preguntas que los historiadores se formulan; constituye una epistemología fuertemente subjetivista que es fundamentalmente deficiente en su capacidad para hacer avanzar el conocimiento. Este subjetivismo se enraiza en tres cuestiones interrelacionadas. La primera es la ambivalencia posmoderna acerca de la existencia de hechos objetivos. La segunda es la ambivalencia posmoderna acerca de la noción de que los argumentos deben basarse en el razonamiento lógico. La tercera, los objetivos políticos de la nueva historia cultural. Abordemos cada una de estas cuestiones en detalle.

Primero, los nuevos historiadores culturales manifiestan una ambivalencia posmoderna acerca de la

existencia de hechos objetivos. En esencia, aceptan la noción legalista de evidencia y prueba características de la historia tradicional al mismo tiempo que prescinden del rasgo más importante de la epistemología de la historia tradicional: la noción de que hay hechos objetivos que pueden ser establecidos independientemente de las creencias subjetivas del observador. No es tanto que rechacen las nociones de hechos y eventos, sino que parecen subrayar que la determinación de los hechos no debería ser la prioridad de la investigación histórica. De hecho, muchos nuevos historiadores culturales creen que es difícil, si no imposible, separar lo que en realidad sucedió en el pasado de sus propias subjetividades e identidades presentes.

Acaso la más clara articulación de este punto de vista puede encontrarse en la introducción del ampliamente citado *Peasant and Nation* de Florencia Mallon: "Siendo quien construye la narrativa, tengo el poder sobre su forma y sobre las imágenes de los actores que contiene. En cierta forma estoy derribando historias oficiales sólo para construir una nueva. Con todo, mis esfuerzos rendirán frutos sólo si estoy dispuesta a escuchar, a abrir mi narrativa a voces e interpretaciones rivales, a luchar para evitar el papel del narrador omnisciente o positivista." Continúa diciendo: "Este proceso de trazar conexiones –entre yo misma e intelectuales locales, entre discursos sumergidos e insumergidos, entre lo que sucedió entonces y lo que sucede ahora y en el futuro–, me coloca claramente dentro de luchas por el poder y el significado. No puedo ponerme fuera o por encima de ellas, y en cualquier caso no querría hacerlo."

Eric Van Young hace eco de esta visión en su contribución a este simposio. Como él lo expresa:

[L]a literatura de historia cultural frecuentemente deja entrever ciertos tonos autobiográficos. En parte, esto se debe a la creciente convergencia de la historia cultural con la antropología, de donde tenemos derramándose en nuestra disciplina ejemplos recientes de cripto-confesionario por parte de eminentes practicantes tales como Ruth Behar y Paul Friedrich. Pero en parte esto justamente toma sentido, dada la naturaleza del acercamiento y sus propias coordenadas en los estudios culturales. Mientras que una vez nos apiñamos como observador y objeto, ahora tenemos dos subjetividades rodeándose precavidamente entre sí, o incluso tres si el hacedor de la fuente-texto es distinto de los actores descritos. En otras palabras, si los observadores están en el cuadro, acaso sus supuestos y el modo de su mirada reclaman alguna atención.

Muchos de los defensores de la epistemología subjetivista de la nueva historia cultural argumentan que aproximaciones como ésta son válidas porque toda historia es sesgada. Como lo apunta Mary Kay Vaughan en su contribución a este simposio:

Los métodos y conceptos de los historiadores culturales han estado sujetos a crítica por parte de los historiadores como científicos sociales, tales como Stephen Haber, quien arguye que sus fuentes y métodos (y no los de los historiadores culturales) pueden producir historia objetiva, científicamente verificable –como si las estadísticas no fueran contingentes a los prejuicios de aquellos que construyen categorías de análisis, a la diligencia y preferencias de aquellos que las colectan, y a los modelos matemáticos de

quienes las manipulan.

Esta visión es fatalmente defectuosa por dos razones: Vaughan malentiende la historia-ciencia social como una disciplina; y parece no advertir la diferencia que los filósofos analíticos establecen entre subjetividad ontológica y epistémica.

Con relación al primer punto, los historiadores-científicos sociales tienen claro que la elección de una forma funcional particular o la especificación de una técnica estadística puede tener un impacto en sus resultados. También son conscientes de que los conjuntos de datos pueden estar sesgados en varias formas. Es por esta razón que la historia-ciencia social como disciplina ha creado un conjunto de estándares de evidencia, métodos y argumentación bien definidos, designados precisamente para minimizar estas fuentes potenciales de distorsión. En ellos se incluyen varios tipos de análisis de sensibilidad (designados para determinar si la elección de una forma o especificación funcional desvía los resultados cualitativos), pruebas de normalidad y heterocedasticidad (designadas para determinar la representatividad de las muestras), pruebas de colinearidad (que determinan la independencia de las variables), y pruebas de autocorrelación (que determinan la independencia de una variable dada a lo largo del tiempo). Finalmente, la historia-ciencia social posee reglas bien establecidas de exposición que requieren que hipótesis alternativas sean sistemáticamente evaluadas. En suma, la epistemología a la que se adhieren los historiadores como científicos sociales contiene mecanismos que de manera sistemática constriñen la influencia de las creencias subjetivas sobre las conclusiones sustantivas.

Segundo, la visión de Vaughan oculta un serio malentendido de la diferencia entre la subjetividad ontológica y epistémica. Vaughan tiene razón en que muchas de las observaciones de los historiadores, tanto tradicionales como científico sociales, están cargadas de teoría. Sus categorías de análisis frecuentemente están informadas por conjuntos de valores y prejuicios no explicitados y no examinados, y estas categorías a su vez ordenan los datos bajo análisis. Así como esta observación es cierta, es también trivial, en el sentido de que es cierta para virtualmente todos los cuerpos de conocimiento. Es lo que los filósofos analíticos quieren decir por subjetividad ontológica. Las preguntas que formulamos, y las categorías y métodos que creamos para responderlas, están informados por valores subjetivos que no emanan de los hechos brutos de la naturaleza. Una sociedad que valora el bienestar material, por ejemplo, se planteará preguntas acerca del aumento y la caída de los niveles de vida, y creará categorías y desarrollará métodos (tales como la contabilidad del pib) para medir su movimiento. Una sociedad que no valora los niveles de vida materiales de su población, ni pensaría ni indagaría acerca del nivel de vida ni desarrollaría técnicas para medir el ingreso per capita.

El conocimiento puede avanzar incluso si una disciplina es ontológicamente subjetiva (informada por conjuntos de valores compartidos) siempre y cuando sea epistémicamente objetiva (informada por reglas claramente definidas de evidencia y razonamiento que no privilegian las experiencias o creencias individuales que no pueden ser replicadas). La subjetividad ontológica no significa que no haya un mundo objetivo, que la observación no puede ser separada de las creencias subjetivas del observador, y que no podemos establecer métodos sistemáticos para estudiar el comportamiento humano que produzcan resultados útiles y reproducibles. En realidad, el comportamiento puede ser estudiado objetivamente incluso si se basa en un entendimiento intersubjetivo compartido. Para dar un ejemplo,

usamos piezas verdes de papel para intercambiar bienes y tiempo en los Estados Unidos ya que todos compartimos el punto de vista de que estas piezas de papel son valiosas. Este entendimiento subjetivo compartido del dinero, sin embargo, no impide a un observador notar que estas piezas de papel son realmente valoradas y que esta valoración afecta el comportamiento de los seres humanos en formas empíricamente verificables. Así, la subjetividad ontológica del dinero como una construcción cultural no impide a los historiadores establecer factores objetivos acerca del comportamiento humano.

La segunda manifestación de la epistemología subjetivista de la nueva historia cultural es su ambivalencia acerca de los cánones de razonamiento lógico. De hecho, la nueva historia cultural ha elevado la falta de claridad analítica a virtud. Una de las supuestas ventajas de su epistemología posmoderna es que evita ejercicios "estáticos, cosificadores" porque sus categorías conceptuales son "procesuales", no analíticas. Esto básicamente significa que las categorías analíticas claramente definidas son reemplazadas por una niebla de palabras cuyo significado es indeterminado.

Mucha de la nueva historia cultural está fuertemente influenciada por la noción posmoderna de que el mundo está constituido por el lenguaje –que la realidad es una construcción cultural, un "texto" cuyo significado se define exclusivamente por asociaciones infinitas con otros "textos"–. Las categorías analíticas son entonces ficciones perniciosas cuyo propósito es evitar que los contra-discursos desafíen la autoridad y la hegemonía de la ciencia, la razón y la lógica implacable que sostiene a la sociedad moderna.

Quizá la más cruda articulación de este punto de vista puede encontrarse en el ensayo de Derek Sayer que cierra el muy citado libro de Gilbert Joseph y Daniel Nugent, *Everyday Forms of State Formation*: "No deseo entrar aquí en el asunto de la modernidad, la posmodernidad, etcétera. Pero sugeriría –y la gente ha estado diciendo esto mucho tiempo antes que los posmodernistas, remontándose hasta Max Weber y más lejos aún- que hay cierto paralelo entre las exigencias del discurso científico (coherencia, predictibilidad, control, una cosa siguiéndose de otra y estando lógicamente relacionada con la otra) y las tecnologías de dominación mismas." La implicación es que si uno cree en el poder explicativo del pensamiento lógico también está a favor de la creación de "tecnologías de dominación" presumiblemente malévolas (aunque no especificadas ni definidas).

En su contribución a este simposio, William French hace eco de esta ambivalencia acerca de la utilidad del razonamiento lógico. Tal como él lo plantea: "Repensar tanto la cultura como el estado (frecuentemente juntos) forma parte de un cuestionamiento más amplio de paradigmas o aproximaciones holísticos... que ven a la historia como poseyendo una coherencia, dirección y significado generales que pueden ser capturados con alguna meta-narrativa." Aunque él es más discreto que Sayer, la implicación del punto de vista de French es clara: los eventos no están interconectados y no pueden ser comprendidos como parte de un sistema coherente de relaciones causales.

La tercera manifestación de la epistemología subjetivista de la nueva historia cultural, consiste en sus objetivos explícitamente políticos. Cuestiones políticas contemporáneas informaron mucho del trabajo de generaciones previas de historiadores, y en este sentido el énfasis en articular una voz moral o ideológica

no es nada nuevo. Lo que es diferente, sin embargo, es que los fines políticos de la narrativa son elevados a una virtud a la que se juzga en y por sí misma capaz de sostener las aseveraciones sustantivas de un autor. El problema aquí es doble. Primero, que la verdad es subjetiva: es contingente a los prejuicios ideológicos del lector. Segundo, que se desalienta el debate sobre planteamientos sustantivos. Los académicos que no están de acuerdo con una interpretación o argumento están expuestos a ataques ad hominem. Si uno no está de acuerdo con alguien por razones metodológicas o de evidencia, entonces la implicación es que uno tiene una agenda política anti-progresista (y probablemente de derecha).

El artículo de Florencia Mallon publicado en la *American Historical Review* acerca de los estudios subalternos en América Latina, es quizá el ejemplo más obvio de este género de escritura histórica:

Éste no es un tiempo fácil para los académicos que trabajan sobre América Latina. En los pasados cinco años o algo así, se han deshecho muchas de nuestras más importantes e inspiradoras narrativas históricas; la revolución cubana está muriendo una muerte lenta tras el colapso de la Unión Soviética, arrastrada por el pantano del capitalismo global, la erosión interna de los beneficios sociales y un liderazgo envejecido en pos del poder centralizado. Los sandinistas perdieron control del estado en 1990 y enfrentan el futuro internamente divididos, con la necesidad de hacer coaliciones más amplias si quieren volver a ganar un lugar en el poder ejecutivo (¿dónde está su sorprendente mayoría política de 1979-1981?). En Chile, los demócrata-cristianos post-Pinochet han bendecido la privatización radical y las reformas de libre mercado de la dictadura como «modernización», opacando la memoria de las aspiraciones chilenas de justicia social bajo Salvador Allende y el modelo estatista chileno de desarrollo económico que emergió del primer gobierno de «unidad popular» de finales de los años 1930. En Perú, Sendero Luminoso ha confundido y desconcertado a aquellos de nosotros acostumbrados a apoyar las luchas de los pueblos, primero asesinando a un asombroso número de gente por la que supuestamente estaban luchando, luego porque su «líder máximo» llegó a un acuerdo con un presidente autoritario, con orientación de libre mercado, tras sólo unas cuantas semanas en cautiverio. Uno podría seguir y seguir. Pero la pregunta principal, puesta de manera simple, es ¿qué puede hacer un académico progresista? Si continuamos comprometidos con el análisis emancipador, desde abajo, y sin embargo ya no podemos simplemente cabalgar uno de los varios caballos marxistas o marxianos hacia el atardecer, ¿cuáles son las alternativas? ¿Hay otros caballos que cabalgar...?

Dice a continuación:

¿No nos ofrecen los estudios subalternos el compromiso perfecto? Formulados por un grupo de intelectuales basados en el «tercer mundo», anticolonialistas y políticamente radicales, pero al tanto de lo último en análisis textual y métodos posmodernos: ¿qué más podría esperar un académico cauto, progresista?

Los objetivos políticos –anticapitalistas, prosocialistas, prorrevolucionarios- de la nueva historia cultural

son reiterados por Patricia Seed y sus coautores del documento fundacional del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, publicado en una colección de ensayos de la revista *Boundary 2*, bajo el título *The Postmodernism Debate in Latin America*

El presente desmantelamiento de los regímenes autoritarios en América Latina, el fin del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, el proceso de redemocratización, y las nuevas dinámicas creadas por los efectos de los medios masivos y los arreglos económicos transnacionales: todos estos son desarrollos que reclaman nuevas formas de pensar y actuar políticamente.

En su introducción a *Everyday Forms of State Formation*, Gilbert Joseph y Daniel Nugent también revelan explícitamente su propósito ideológico:

Lo que se necesita es una verdadera crítica posrevisionista del pasado revolucionario de México, una que esté dispuesta a montarse en sus ondas largas y no sea sorda a sus múltiples voces y dialectos –como aquellos que actualmente emanan desde las tierras altas y las selvas de Chiapas. Es esta clase de crítica, generada a través de la experiencia y de la respuesta imaginativa a formas de opresión, control y dominio, la que el presente volumen trata de alentar.

Mark Thurner, en su prefacio a *From Two Republics to One Divided*, sigue una estrategia retórica similar, cuyo propósito es dar autoridad moral a la narrativa histórica subsecuente:

Así como el muro de Berlín se vino abajo en Europa, el muro de un maoísmo ultraortodoxo se levantaba en Perú. Al mismo tiempo, la izquierda peruana entró en la confusión, y el héroe-académico de la izquierda apenas había muerto, a una edad trágicamente joven, de cáncer cerebral. Cuando el ataúd de Alberto Flores Galindo era sacado de la casona de la Universidad de San Marcos y envuelto en una lluvia de banderas rojas (del pum, el Partido Mariateguista Unido) y danzantes enmascarados de diablada, la izquierda peruana parecía ir con él. El mundo parecía de cabeza, desconectado.

En ocasiones la articulación de una visión política y moral alcanza niveles extremos. Considérese, por ejemplo, el uso de imágenes tanto de la sicología pop (la recuperación de recuerdos reprimidos) y el socialismo utópico en el siguiente pasaje de *Peasant and Nation*. Nótese también el giro en los tiempos verbales dentro del párrafo. Una afirmación acerca de lo que sucedió en el siglo xix se transforma en una aserción acerca de lo que nosotros, los lectores, podríamos imaginar para los mexicanos en el futuro:

Debo aún insistir en que los discursos populares democráticos contruidos a mediados del siglo xix, parcial o completamente reprimidos como estuvieron en los siguientes años, todavía hoy forman parte de una memoria y práctica arraigadas en el interior de las

culturas políticas populares. Recobrar estos discursos implica desenterrarlos desde debajo de los discursos dominantes que los suprimían, ya a través del «dividir y dominar» como en Perú, ya en la construcción exitosa de un estado hegemónico como en México. En ambos casos esta recuperación nos permite imaginar más claramente de qué manera los pueblos subalternos podrían, tras conquistar el espacio para hacerlo, crear sus propias formas políticas alternativas.

## **Implicaciones prácticas de la epistemología de la nueva historia cultural**

La epistemología subjetivista que abrazan los nuevos historiadores culturales los deja con dos problemas prácticos. El primero es que les es difícil, si no imposible, dar respuestas empíricas a las preguntas que plantean. El segundo es que su ambivalencia acerca del poder del pensamiento lógico implica que sus categorías de análisis están definidas de manera tan vaga e incompleta que carecen de significado. Como resultado, sus argumentos son internamente inconsistentes.

Con respecto a la primera cuestión, la nueva historia cultural trata acerca de gente que no dejó relatos escritos de primera mano sobre sus propias vidas. Los practicantes de esta historia se esfuerzan por entender de qué manera el poder y el significado se expresaban en las formas cotidianas; de qué manera la hegemonía era construida, impugnada y reconstruida a través del ritual y el discurso; en qué forma los grupos subalternos expresaban una visión alternativa de la nación, y otras preguntas acerca de cómo la gente común percibía, se adaptaba y resistía al capitalismo y a la formación del estado-nación. Muchas de éstas son preguntas interesantes. No es claro, sin embargo, que los nuevos historiadores culturales puedan ordenar los hechos objetivos necesarios para responderlas. Esta dificultad se origina en parte en la ambivalencia de estos historiadores acerca de las posibilidades de establecer hechos objetivos como un principio filosófico. En parte la dificultad emerge porque la evidencia documental disponible sólo refiere a estas cuestiones de manera oblicua. Qué cuerpo de documentos, por ejemplo, podría plausiblemente proveer evidencia directa acerca de la pregunta central formulada por William French para los historiadores del siglo XIX mexicano, de "«imaginar» ... cómo ha sido imaginada la nación, cómo ha sido imaginada la subjetividad y, en algunos de sus trabajos más provocativos, cómo los imaginarse, y entonces la construcción de la nación y la subjetividad, han sido (y son) implicados uno en el otro". Los practicantes de la nueva historia cultural, como Vaughan y Van Young apuntan, deben entonces leer cuerpos tradicionales de evidencia "entre líneas", con el fin de desentrañar lo que según ellos son significados matizados y sutiles, los cuales son luego decodificados a la luz de métodos adaptados a partir de los estudios literarios o culturales. El problema, por supuesto, es que la interpretación de evidencia "leída entre líneas" no es inequívoca. De hecho, en esta práctica la presencia de ambigüedad y la virtuosidad del acto interpretativo son codiciados.

Eric Van Young es quizá más claro acerca de este problema cuando afirma que "los historiadores culturales por lo general hacen preguntas a los antropólogos sin poseer acceso a las herramientas de los antropólogos". Como apunta de manera correcta, los etnógrafos pueden volver a entrevistar a sus informantes con el fin de aclarar ambigüedades, cubrir detalles fácticos o discutir en extenso su entendimiento del significado simbólico de rituales y discursos. Los historiadores, por supuesto, no tienen esta opción. Ellos deben basarse sólo en lo que pueden extraer del fragmentario registro

documental, y ese registro se ocupa en su inmensa mayoría de asuntos institucionales, no mentales o simbólicos.

Como un hecho práctico en la escritura de la nueva historia cultural, este problema es quizá presentado en su forma más clara en *Peasant and Nation*, de Florencia Mallon. Por una parte, ella argumenta que "la categoría de género es crucial para la historia". Sin embargo, al mismo tiempo concede que "lograr acceder a lo que las mujeres hicieron, pensaron o argumentaron fue una hazaña de la imaginación histórica". Así, en varias coyunturas a lo largo del texto, ella se ve forzada, bastante literalmente, a "imaginar" lo que sus actores históricos pensaron, sintieron o dijeron.

En un artículo reciente, Gilbert Joseph provee la que quizá sea la afirmación más franca acerca de la capacidad de los investigadores para entender las construcciones mentales de informantes muertos hace mucho tiempo:

Hacer sentido de la conciencia de los participantes en momentos más bien fugaces de acción rural colectiva –episodios que raramente dejan un trazo cultural- no es una tarea fácil... De hecho, muchos estudiosos de los movimientos sociales se preguntan si podemos determinar motivaciones individuales con algún grado de precisión. La tarea es aún más desalentadora cuando debemos trabajar retrospectivamente, con datos incompletos. Particularmente en el contexto tumultuoso de motines y rebeliones, los insurgentes mismos pueden no haber sido siquiera conscientes, en el momento en que se unieron a una banda, de qué los motivaba. Un peón yucateco, Marcos Chan, tersamente subrayaba en su juicio: «Ellos me pidieron si quería unírmeles y yo dije que sí». ¿Cómo podemos empezar a saber qué es lo que pasó por su mente? ¿Cómo podemos saber si él hubiera actuado distinto un día o una semana después si se le hubiera presentado la misma opción?

No obstante, dos páginas adelante Joseph prescinde de este problema con un movimiento de mano. "Pero al final", afirma, "al tratar de entender estos episodios de resistencia y rebelión, me siento obligado a intentar una explicación general de por qué tuvieron lugar y por qué los peones y habitantes de pueblos decidieron unírseles –a ofrecer al menos una causa próxima, como pasando por el ojo de una aguja".

Debería puntualizar que la dificultad de establecer los hechos empíricos no es peculiar a la historia: está presente también en la ciencias sociales y naturales. La respuesta a las limitaciones de datos en esos campos ha sido valorar pretensiones de verdad mediante pruebas de consistencia lógica. De hecho, en un buen número de campos dentro de las ciencias sociales, los modelos formales (hilos de aseveraciones sí-entonces, conectadas lógicamente) desempeñan un papel clave en la construcción de teoría. Por lo menos, los modelos lógicos desempeñan un papel importante en la estructuración de argumentos empíricamente orientados, particularmente cuando los datos empíricos provienen de estudios con un pequeño número de observaciones o casos.

Los nuevos historiadores culturales podrían seguir la guía de los científicos naturales y sociales y aplicar un pensamiento formalizado para establecer la plausibilidad de argumentos que son difíciles de evaluar

con bases puramente empíricas. Como ya hemos visto, sin embargo, los historiadores antes mencionados son altamente ambivalentes acerca de la utilidad epistemológica del razonamiento lógico. Así entonces, rechazan la noción de que las categorías de análisis y los sistemas de clasificación deben ser especificados de manera clara e inequívoca.

Unas cuantas aseveraciones definitorias hechas por nuevos historiadores culturales sirven para transmitir una idea de la forma en que una niebla de palabras ha venido a reemplazar a las categorías de análisis claramente definidas. Considérese, por ejemplo, la definición de cultura popular que ofrecen Gilbert Joseph y Daniel Nugent en *Everyday Forms of State Formation*:

La designación de la cultura popular como los símbolos y significados encerrados en las prácticas cotidianas de los grupos subalternos, no intenta ser una formulación rígida que nos podría habilitar para especificar exactamente cuáles son los contenidos de esos símbolos y significados –un ejercicio estático, cosificador, en el mejor de los casos. Antes bien, nuestra definición subraya su naturaleza procesual, e insiste en que tal conocimiento popular es constantemente remodelado y «leído» dentro (y por encima) de la imaginación subordinada.

Un tratamiento similar de la categoría de cultura se puede encontrar en el ensayo de William French en este número de *hahr*, en el cual él afirma que

la conceptualización de cultura como un sistema relativamente coherente de normas y valores que guían toda clase de conducta en la sociedad ha sido rechazada. En su lugar ahora vemos un énfasis en culturas más discretas y en conflicto. Esto es evidente en el énfasis de Mallon en comunidades desgarradas por divisiones y en todas las relaciones que están sujetas a negociación (aunque quizá su término «hegemonía comunal» conduce de nuevo a la definición anterior de cultura), y en la caracterización que hace Stern de cultura como argumento. De la misma forma, una noción cosificada del estado está dando paso a una idea del estado como él mismo imaginado, como un proceso de revolución cultural que trabaja desde dentro de nosotros.

Para crédito de French, él comprende las consecuencias de rechazar definiciones claras de la cultura y el estado, si bien, como hicimos notar antes, celebra (antes que preocuparse por) las implicaciones de esto para la historia como disciplina.

La falta de claridad analítica se extiende a casi cualquier concepto importante empleado en la nueva historia cultural. Tomemos, por ejemplo, "subalterno". Como Van Young, French y Vaughan notan, lo subalterno es una de las categorías centrales del campo. De hecho, "estudios subalternos" se han convertido por sí mismo en un subcampo especializado de la nueva historia cultural. Consistente con la base anti-epistemológica de la nueva historia cultural, el concepto nunca es operacionalizado ni definido en una forma significativa. En realidad, la "Declaración fundacional" del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos ni siquiera provee una definición práctica de este término, excepto el decir que "lo

subalterno no es una cosa. Es... una materia mutante, migrante". En el ampliamente citado "Promise and Dilemma of Subaltern Studies" de Florencia Mallon, lo subalterno es "definido de manera muy amplia como cualquiera que es subordinado en términos de clase, casta, edad, género y oficio, o en cualquier otra forma". ¿Quién, entonces, no es subalterno? Claramente, todos los jóvenes, todos los que no son ricos, todas las mujeres, todos los no-heterosexuales, todos los no-élites son subalternos. De hecho, la frase final de la definición de Mallon, "o en cualquier otra forma", admite virtualmente a cualquiera dentro de la categoría. En suma, lo subalterno parece no ser una idea, sino una palabra que pretende ocupar el lugar de una idea.

De hecho, en la nueva historia cultural la imprecisión rodea incluso categorías de análisis que poseen significados claros y bien definidos en el habla común. El concepto de "espacio", por ejemplo, parece tener significados múltiples e indeterminados aun dentro del mismo texto. En ocasiones, espacio aparece para referirse a una localización geográfica, a un sitio físico efectivo, a un locus de interacción cultural o social, o, de manera más imprecisa pero todavía comprensible en el nivel intuitivo, a una oportunidad para articular una posición o argumento (como en "espacio discursivo"). En otras ocasiones su significado es un misterio absoluto. Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje, tomado de Peasant and Nation: "Estas fuerzas irregulares formaban un espacio sociopolítico conectando prácticas hegemónicas locales comunales a aparatos estatales más amplios, especialmente el ejército regular. Y era en este espacio intermedio, compuesto de discurso, estructura y acción, que los subalternos rurales de las tres áreas construían proyectos nacional-democráticos alternativos."

Ocasionalmente, la mera noción de "espacio" no tiene en absoluto sentido dentro del contexto en que es utilizada. Considérese la siguiente frase extraída de un artículo reciente de Mary Kay Vaughan: "Nuevos espacios y comportamientos eran más fácilmente tolerados en mujeres que se fueron que en aquéllas que se quedaron." Este lector, al menos, está perplejo acerca de lo que significa para una persona tener un espacio, acerca de cómo uno podría saber si ese espacio era nuevo o viejo, y acerca de lo que significa exactamente "tolerar" un espacio.

En realidad, en la nueva historia cultural el concepto de "espacio" no es más que un asidero conceptual —una palabra que puede ser usada siempre; que nada más viene pronto a la mente. Nótese, por ejemplo, la variedad de significados que puede imputarse al término en el siguiente pasaje de Women of the Mexican Countryside: "[Los] ensayos [de los diversos autores] demuestran cómo las capacidades de obtener ingresos por parte de las mujeres se combinan con su invasión de nuevos espacios culturales e institucionales (fábricas, mercados, escuelas, viaje, recreación, propiedad de tiendas y política) para producir una renegociación frecuentemente tortuosa del poder, los espacios y los roles de género." Para este lector no es claro que la política, por sí misma una categoría altamente abstracta, puede ser construida como "un espacio cultural o institucional". Es igualmente poco claro cómo la política, la propiedad de una tienda y los viajes pueden considerarse similares, dando cabida a todos en una sola canasta conceptual. El concepto de espacio es otra vez usado como un asidero conceptual en la "Declaración fundacional" del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, aunque aquí se nos informa que el espacio —sea lo que esto sea— está en blanco. Como Patricia Seed y sus coautores explican, su proyecto consiste en "representar la subalternidad en Latinoamérica, en cualquier forma que ella tome, dondequiera que aparezca —la nación, la hacienda, el lugar de trabajo, el hogar, el sector informal, el

mercado negro—; para encontrar el espacio en blanco en el cual ella habla como un sujeto sociopolítico, es preciso que exploremos los márgenes del estado".

Los lectores que busquen más ejemplos de categorías de análisis incoherentemente definidas no tienen que ir más lejos que a las contribuciones a este simposio. Considérese, por ejemplo, cómo Mary Kay Vaughan define el concepto clave de "identidad":

Identidad, tal como se define aquí, no puede ser reducida a nociones de interés económico o el posicionamiento en las relaciones de producción. Es también más profundo, y más íntimo y específico, que las nociones genéricas de economía moral construidas alrededor de la ética de subsistencia. Está históricamente enclavado en la experiencia local y construido a través de la memoria y la práctica. En tanto forjado en la experiencia local, la identidad no se forma en el aislamiento, sino en la relación con formaciones sociales más amplias, sistemas de información, eventos, y la interacción con el estado. Es relacional y basada en las diferencias entre el yo y los otros. Refleja y constituye relaciones de poder y relaciones desiguales de poder. Por ejemplo, la identidad tiene género, y establece diferentes comportamientos, expectativas y relaciones de poder para hombres y mujeres. Los individuos y grupos tienen múltiples identidades que cambian de acuerdo al tiempo y el contexto. Las identidades pueden ser sociales, culturales o políticas. Aquí me ocupo de la identidad política tal como ésta se alimenta y se relaciona con la identidad social y cultural. Para detectarlas en el registro histórico, el historiador debe basarse en gran medida en los discursos de los campesinos, es decir, los lenguajes que ordenan la realidad, confieren significado y valor, crean conocimiento e influyen la práctica social.

Dada esta definición, ¿cómo podríamos saber si la identidad particular que le imputamos a alguien retrata con precisión el auténtico yo de esa persona en un momento particular? Aun si pudiéramos eludir el problema de obtener fuentes que refieran directamente a la identificación del auténtico yo de los individuos (lo que en sí mismo no es una hazaña pequeña, ya que la documentación existente, como Van Young apunta, alude a esta materia sólo en las formas más oblicuas), todavía estaríamos confrontados con la imposibilidad de operacionalizar realmente la noción de identidad contenida en la definición de Vaughan. Para tomar prestadas subcategorías del ensayo de Vaughan, ¿cómo determinaríamos cuando alguien tenía una "identidad campesina" o una "identidad política", o estaba desarrollando una nueva identidad? ¿Cómo podríamos estar seguros de que las identidades estaban, o no, cambiando? De hecho, por cuanto "los individuos y grupos tienen múltiples identidades que cambian de acuerdo al tiempo y al contexto", uno puede afirmar justo lo que a uno le plazca. Las proposiciones acerca de las identidades son entonces infalsificables ya sea a través de la verificación empírica o mediante la inferencia lógica.

Es concebible que nuestra resolución de este problema se facilitara si entendiéramos qué es un discurso, pues la identidad puede ser "detectada" analizando "discursos". Desafortunadamente, sin embargo, "discurso" es una categoría tan pobremente definida como la de "identidad". De acuerdo con French, se "define como sistemas de conocimientos que codifican técnicas y prácticas para el ejercicio del control social". Aparentemente, por lo que puedo captar, en ocasiones el discurso se refiere a un tipo particular de lenguaje; pero otras formas de representación también son consideradas discurso, particularmente si

pueden ser relacionadas con la hegemonía. Así, los rituales contienen discursos, como también las obras de arte o el teatro, o, para lo que interesa, incluso la forma en que se viste la gente. En suma, uno podría afirmar que cualquier clase de discurso existe y no parece haber forma de falsificar esa proposición. De hecho, los discursos son múltiples y relacionales, lo que quiere decir que no puedes argumentar que un discurso particular no existe en un texto particular simplemente porque tú identificaste otro en ese mismo texto. Así mismo, las reglas de la argumentación son tales que uno podría reivindicar la presencia de ciertos tipos de discursos, ya sea que un conjunto particular de términos aparezca en el lenguaje de alguien o no (recuérdese aquí que el ritual o la obra de arte también pueden contener un discurso). Así, por ejemplo, no tengo que usar una terminología masculina en este ensayo (alusiones a metáforas deportivas, o palabras tales como seminal) para correr el riesgo de ser acusado por un nuevo historiador cultural de usar discurso de género que expresa relaciones de poder hegemónicas. El hecho de que yo argumente que las formas más fuertes de argumentación son aquellas enraizadas en la lógica y en el análisis desapasionado y no sesgado de la evidencia, puede ser base suficiente para la condena.

La falta de categorías de análisis claramente definidas significa que incluso, si lo quisieran, los nuevos historiadores culturales se verían en aprietos para sostener argumentos que fueran internamente consistentes. Tómese, por ejemplo, la afirmación de William French de que a fines del siglo XIX "el estado [intentó] inculcar nuevas formas de subjetividades e identidades". Según la definición del propio French, el estado no es una entidad objetiva, sino que es en sí mismo "imaginado", como parte de un proceso subjetivo interno. Como tanto las "identidades" como las "subjetividades" son "imaginadas", junto con el "estado", ¿debemos entender que algo que es imaginado y es "articulado discursivamente" puede inculcar alguna otra cosa que es "imaginada" y "articulada discursivamente"?

O considérese, por ejemplo, la discusión de French acerca de las nociones de género y poder en los trabajos de Steve Stern y Ana María Alonso. French hace notar que Alonso "conceptualiza la relación entre poder y género en una forma fundamentalmente distinta". Uno podría pensar que esta observación sería seguida por una discusión de cuál de los dos acercamientos es más poderoso en términos analíticos, es decir, más útil para entender un espectro más amplio de fenómenos observados en el registro histórico. Dadas las tendencias anti-epistemológicas de los nuevos historiadores culturales, sin embargo, tales distinciones no tienen por qué trazarse. Podemos simplemente decir, como lo hace French, que el "resultado es provocativo", y despachar el asunto.

Finalmente, considérese la noción que Florencia Mallon propone de hegemonía, una de las categorías conceptuales centrales de su trabajo y del de sus colegas, los nuevos historiadores culturales. "Primero", empieza, "hegemonía es un conjunto de procesos anidados, continuos, a través de los cuales el poder y el significado son impugnados, legitimados y redefinidos en todos los niveles de la sociedad. De acuerdo con esta definición, hegemonía es un proceso hegemónico: puede existir y existe en todas partes y en todo tiempo. Segundo, hegemonía es un punto final efectivo, el resultado de los procesos hegemónicos". De acuerdo con esta definición, por supuesto, la no-hegemonía no existe como una posibilidad teórica o empírica. El resultado es un concepto que es ahistórico (porque de hecho hay tiempos en los cuales la hegemonía no existe –las revoluciones son un ejemplo obvio), que es tautológico (hegemonía es hegemónico), y que es teóricamente incompleto, porque no consiente la posibilidad de que algunos estados hayan alcanzado grados más altos de hegemonía que otros. Dada la definición de hegemonía en

*Peasant and Nation*, ¿qué pueden hacer los lectores con la noción introducida más adelante (aunque no definida) por Mallon, de "contra-hegemonía"? Presumiblemente, si la hegemonía "puede existir y existe en todas partes y en todo tiempo", entonces, por lógica, la contra-hegemonía no debe existir en ningún lugar ni en ningún tiempo. Con esta clase de indeterminación en las categorías básicas de análisis, ¿cómo podríamos operacionalizar las otras categorías más complejas que Mallon crea, tales como "hegemonía comunal", "procesos hegemónicos comunales", "discursos nacionalistas hegemónicos", "liberalismo contra-hegemónico", "discursos hegemónicos comunales", y "contradiscurso liberal popular"?

¿Cómo, entonces, sostiene la nueva historia cultural sus aserciones de verdad si sus argumentos sustantivos son difíciles de verificar empíricamente y si no puede mantener estándares de razonamiento lógico? Una forma en que enfrenta estas objeciones, como ya se notó, es encuadrando sus argumentos en torno a declaraciones explícitamente ideológicas que infunden la narrativa subsecuente de autoridad moral o política. Un problema con este acercamiento es que la verdad se vuelve contingente a los prejuicios ideológicos del lector. Otra forma es mediante la apelación directa a la autoridad: las afirmaciones son verdaderas porque alguien más está de acuerdo con tu aserción. Pero con este acercamiento, otros dos problemas se hacen manifiestos. Primero, la verdad se vuelve contingente a la aceptación de los lectores de la noción de que algunos individuos particulares poseen un conocimiento privilegiado cuya lógica interna no podemos adivinar. Segundo, la verdad se vuelve contingente a que la autoridad relevante no cambie su forma de pensar en algún momento en el futuro. Recuérdense aquí las razones de Florencia Mallon para abrazar los estudios subalternos. Ella no argumenta que este acercamiento tiene mayor poder analítico que otros acercamientos sino, en cambio, que debería adoptarse como método de investigación porque está "formulado por un grupo de intelectuales basados en el «tercer mundo», anticolonialistas y políticamente radicales, pero al tanto de lo último en análisis textual y métodos posmodernos".

Permítaseme proveer un ejemplo de cómo luce esta clase de argumentación cuando se le introduce en una narrativa histórica. En el análisis de Gilbert Joseph sobre el fenómeno de "presionar", él afirma que aunque los yucatecos reacios eran obligados o presionados a unirse a la rebelión, esto no implicaba que eran forzados. La evidencia en la que basa el aserto de que un foco exclusivo en la coerción "ignora la función unificadora de la presión" es simplemente citar una aserción igualmente indemostrada (y similarmente indemostrable) del historiador indio Ranajit Guha. La pretensión de Guha, y no es más que eso, de que presionar "es primariamente un instrumento de... unificación y no de castigo", es tomada como prueba en y para sí. De hecho, la estrategia de argumentación mediante el recurso de autoridad es tan común en la nueva historia cultural que se ha convertido en casi un estándar el hacer notar la "prominencia" de las autoridades, o hacer notar que los puntos de vista de uno están "de acuerdo con" aquellos de algún otro historiador bien conocido.

## Observaciones finales

La nueva historia cultural plantea un conjunto interesante de preguntas acerca de los fundamentos del poder político y económico. La evidencia y métodos empleados por los nuevos historiadores culturales para responder a esas preguntas no pueden, sin embargo, satisfacer los estándares epistemológicos definidos por las escuelas históricas establecidas. En suma, la nueva historia cultural no ha logrado crear

un programa serio de investigación. No puede convencer a los académicos que no están ya predispuestos a creer sus aserciones de que sus hallazgos sustantivos son exactos.

¿Qué debería hacer este campo? ¿Deberían los historiadores culturales colonizar otros campos, como sugiere Eric Van Young? ¿O se trata de un problema de desbalance en el nivel de investigación binacional, como sugiere Vaughan? Mientras que yo estaría de acuerdo con buena parte del diagnóstico de Van Young acerca de los males de la nueva historia cultural, discreparía con la cura propuesta. Si la nueva historia cultural colonizara otros campos el resultado sería simplemente la colonización de esos campos con los mismos problemas epistemológicos que han plagado a la nueva historia cultural. En forma similar, más investigación por parte de historiadores mexicanos no haría desaparecer estos problemas. Tan sólo habría un volumen mayor de investigación cuyas pretensiones sustantivas no podrían ser verificadas o replicadas.

¿Deberían los historiadores abandonar entonces el estudio de la cultura porque plantea preguntas que son difíciles de responder? Pienso que no. El estudio de la cultura y de su interacción con la política y la economía es simplemente demasiado importante para dejarse sin estudiar.

Lo que esto significa es, sin embargo, que los nuevos historiadores culturales tendrán que pensar largo y hondo acerca de cómo definen sus categorías analíticas, construyen modelos causales y sostienen argumentos frente a la evidencia limitada e indirecta. También significa que tendrán que aprender a lidiar con la diferencia entre subjetividad ontológica y epistémica, y que tendrán que desarrollar métodos designados para constreñir de manera sistemática la influencia de las creencias subjetivas sobre las conclusiones sustantivas. Irónicamente, puede muy bien significar que estos historiadores tendrán que adoptar estándares de demostración enraizados en la aplicación de la lógica formal. Si la base de evidencia es flaca para las clases de preguntas que los historiadores mexicanos se están formulando ahora, entonces una forma de sostener pretensiones de verdad es estar seguros de que se basan en la lógica, la razón y la clara especificación. Tal estrategia, sin embargo, puede no ser consistente con los objetivos políticos e historiográficos de la nueva historia cultural.

\* Stephen Haber. "Anything Goes: Mexico's «New» Cultural History", en *Hispanic American Historical Review*, 79:2 (mayo 1999). Copyright 1999, Duke University Press. Derechos reservados. Traducido y reimpresso con permiso. El autor desea agradecer a Herbert S. Klein, Noel Maurer y Armando Razo por sus útiles comentarios a una versión anterior de este trabajo.

\*\* Stanford University

Traducción: Sandra Kuntz Ficker

\*\*\* Los tres ensayos a los que se refiere el autor se incluyen en el mismo número de *Hispanic American Historical Review* (79:2, mayo de 1999). (N. de la T.)

\*\*\*\* Social science history se traduce aquí indistintamente de dos maneras: historia como ciencia social

e historia-ciencia social. De igual forma, cuando se habla de social science historians, se utiliza en español cualquiera de las dos expresiones: historiadores como científicos sociales, o historiadores-científicos sociales. (N. de la T.)

1 Robert William Fogel y G.R. Elton. *Which Road to the Past? Two Views of History*: Yale University Press, New Haven, 1983, p. 54.

2 Ibidem, p. 26.

3 Alexander L. George. "Case Studies and Theory Development: The Method of Structured, Focused Comparison", en Paul Gordon Lauren (ed.). *Diplomacy: New Approaches in History, Theory, and Policy*: Free Press, Nueva York, pp. 50 s.

4 Quizá el mejor ejemplo del surgimiento de sabiduría práctica en una narrativa histórica es el que se encuentra en Bernard B. Fall. *Hell in a Very Small Place: The Siege of Dien Bien Phu*: Lippincott, Filadelfia, 1967. Aunque nunca se asienta explícitamente, la idea central e ineludible de esta historia militar, acerca de una batalla que tuvo lugar en 1954, era que los Estados Unidos no podían ganar la guerra en Vietnam.

5 Florencia E. Mallon. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*: University of California Press, Berkeley, 1995, p. 20.

6 Idem.

7 Eric Van Young. "The New Cultural History Comes to Old Mexico", en *Hispanic American Historical Review* (hahr) 79:2, mayo 1999.

8 Ibidem, Mary Kay Vaughan. "Cultural Approaches to Peasant Politics in the Mexican Revolution".

9 Para una discusión de los métodos de la ciencia social véase Thomas G. Rawski et al. *Economics and the Historian*: University of California Press, Berkeley, 1996; y Roderick Floud. *An Introduction to Quantitative Methods for Historians*: Princeton University Press, Princeton, 1973.

10 La ontología se refiere al proceso filosófico por el cual los seres humanos otorgan valor a ciertos aspectos de la realidad mientras se lo niegan a otros. La epistemología se refiere a la forma en que los seres humanos organizan el conocimiento; es el sistema filosófico por el cual determinamos cómo conocemos lo que conocemos.

11 John R. Searle. *The Construction of Social Reality*: Free Press, Nueva York, 1995.

12 Idem.

13 Véase, por ejemplo, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent. "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (ed.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*: Duke University Press, Durham, 1994, p. 17.

14 Los lectores se preguntarán por qué una persona razonable podría llegar a sostener una posición como ésta. Steven Pinker provee, en mi opinión, la idea clave: "Muchos de nosotros nos hemos sentido perplejos por el creciente control de los departamentos de humanidades por parte de las doctrinas del posmodernismo, posestructuralismo y deconstruccionismo, de acuerdo con las cuales la objetividad es imposible, es decir es auto-contradictoria, y la realidad es construida socialmente. Los motivos se vuelven más claros cuando consideramos afirmaciones como «los seres humanos han construido y usado el género –los seres humanos pueden deconstruir y dejar de usar el género», y «el binario heterosexual/homosexual no está en la naturaleza, sino que es socialmente construido, y por ello deconstruible». Se niega realidad a las categorías, al conocimiento y al mundo mismo de modo que pueda negársele realidad a estereotipos de género, raza u orientación sexual. La doctrina es básicamente una forma intrincada de llegar a la conclusión de que la opresión de las mujeres, los gays y las minorías es mala." Steven Pinker. *How the Mind Works*: W.W. Norton, Nueva York, 1997, p. 57.

15 Derek Sayer. "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident Remarks on «Hegemony»", en Joseph y Nugent. *Everyday Forms ...*, op. cit., pp. 372 s.

16 William E. French. "Imagining and the Cultural History of Nineteenth-Century Mexico", en hahr, op. cit..

17 Véase Peter Novick. *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*: Cambridge University Press, Cambridge, 1988; y Stephen H. Haber, David M. Kennedy y Stephen D. Krasner. "Brothers under the Skin: Diplomatic History and International Relations", en *International Security*, 22, núm. 1, 1997.

18 Florencia E. Mallon. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", en *American Historical Review* 99, 1994, pp. 1491 s.

19 Ibidem, p. 1493.

20 Latin American Subaltern Studies Group. "Founding Statement", en John Beverly, Michael Aronna y José Oviedo (ed.). *The Postmodernism Debate in Latin America*: Duke University Press, Durham, 1995.

21 Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent. "Prefacio", en Joseph y Nugent. *Everyday Forms ...*, op. cit., p. xvi. Subrayado en el original.

22 Mark Thurner. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*: Duke University Press, Durham, 1997, p. ix. La conexión que estos sucesos tienen con el

análisis subsecuente del siglo xix nunca se aclara.

23 Mallon. Peasant and Nation ..., op. cit., p. 19.

24 French. "Imagining ...", art. cit.

25 Van Young. "The New Cultural History ...", art. cit.

26 Como lo expresa Van Young: "Lo que aparece más frecuentemente en los documentos, como todos sabemos, son los aspectos institucionales de la vida colonial –trazos de estructuras formales tales como sistemas de propiedad, estructuras judiciales y administrativas, o relaciones de parentesco; o, si tenemos suerte, versiones deshidratadas de rituales, episodios de acción colectiva, situaciones de conflicto, y así por el estilo." Idem.

27 Mallon. Peasant and Nation ..., op. cit., p. xix.

28 Idem.

29 Uno de los ejemplos más notorios de esto puede encontrarse en Mallon. Peasant and Nation ..., op. cit., p. 15, donde Mallon imagina cómo sonaban los "contradiscursos" de las viudas. La estrategia se repite en p. 165, donde ella imagina lo que la gente de Tepoztlán percibía y sentía acerca de la facción liberal.

30 Gilbert M. Joseph. "Rethinking Mexican Revolutionary Mobilization", en Joseph y Nugent. Everyday Forms ..., op. cit., p. 148.

31 Ibidem, pp. 150 s.

32 James D. Fearon. "Counterfactuals and Hypothesis Testing in Political Science", en World Politics, núm. 43, 1991.

33 Joseph y Nugent. "Popular Culture ...", art. cit., p. 17.

34 French. "Imagining ...", art. cit.

35 Latin American Subaltern Studies Group. "Founding Statement", art. cit., p. 146. Los miembros de este grupo sí concuerdan con un concepto general de lo subalterno entendido como las masas de población trabajadora, pero también reconocen que el término es lo suficientemente flexible para incluir incluso aquellos agentes dominantes que han oprimido a las masas. Esto es, dependiendo de las circunstancias, cualquiera puede ser caracterizado como subalterno.

36 Mallon. "The Promise and Dilemma ...", art. cit., p. 1494.

37 Mallon. Peasant and Nation ..., op. cit., p. 71.

38 Ibidem, p. 18.

39 Mary Kay Vaughan. "Rural Woman's Literacy and Education during the Mexican Revolution: Subverting a Patriarchal Event?", en Heather Fowler-Salamini y Mary Kay Vaughan (ed.). Women of the Mexican Countryside, 1850-1990: Creating Spaces, Shaping Transitions: University of Arizona Press, Tucson, 1994, p. 120.

40 Heather Fowler-Salamini y Mary Kay Vaughan. "Introducción", en Fowler-Salamini y Vaughan. Woman ..., op. cit., p. xx.

41 Latin American Studies Subaltern Group. "Founding Statement", art. cit., p. 144.

42 Vaughan. "Cultural Approaches ...", art. cit.

43 Idem.

44 French. "Imagining ...", art. cit.

45 Idem.

46 Idem.

47 Idem.

48 Mallon. Peasant and Nation ..., op. cit., p. 6.

49 Ibidem, p. 12.

50 Ibidem, pp. 12, 15, 61, 96, 117. Debo destacar que, de hecho, no hay acuerdo en la literatura acerca de lo que el concepto de hegemonía significa en realidad. Véase, por ejemplo, los comentarios de Sayer. "Some Dissident Remarks", en Joseph y Nugent. Everyday Forms ..., op. cit., p. 367.

51 Mallon. "The Promise and Dilemma ...", art. cit., p. 1493.

52 Joseph. "Rethinking ...", art. cit., p. 154.

53 Ranajit Guha (ed.). Subaltern Studies, vol. 4: Oxford University Press, Delhi, 1985, pp. 197 s, citado

Todo se vale: la "nueva" historia cultural de México\*

en Joseph. "Rethinking ...", idem.