

Conversación con los difuntos: una perspectiva mexicana ante el debate sobre la historia cultural

Pablo Piccato

Columbia University /Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social

Ya no es posible ignorar que un libro, un texto, una fuente, vienen a ser la respuesta de una voluntad, la que, a su vez, descansa en una serie indefinida de supuestos [...] podemos descubrir aquellos que para nosotros son fundamentales y por lo tanto, poseer el secreto y clave de lo que a su vez ese texto tiene de fundamental para nosotros.

Edmundo O’Gorman¹

Palabras clave: Edmundo O’Gorman, historia, cultura, historiografía, México-Estados Unidos

Este artículo tratará de explicar por qué la historia cultural y el debate a su alrededor no han logrado generar en México una pasión y un cuerpo de literatura semejantes a los que registra el número 2 del volumen 79 del *Hispanic American Historical Review* (HAHR, mayo de 1999), dedicado a la

¹ “La ‘Historia natural y moral de las Indias’ del P. Joseph de Acosta”, en *Cuatro historiadores de Indias*, México, SepSetentas, 1972, pp. 166-167.

discusión de la *nueva historia cultural* que sobre México se produce, principalmente, en Estados Unidos. Como lo sugiere Edmundo O’Gorman, siempre es fuerte la tentación de buscar en la unidad de un texto la respuesta a las preguntas acerca del sentido del propio trabajo como historiador. Lo difícil, al comentar y continuar un debate, es hacer justicia a su multiplicidad sin perder de vista el propósito de contribuir a la conversación.

Los debates académicos tienden a crear la ilusión de que abarcan todo un campo de conocimiento en un momento determinado y todas sus posibles variaciones. Esta intervención se dirige, por el contrario, a explorar lo que hay de parcial y provisorio en dichos debates. La intención es mantenerlo en movimiento y enfatizar su utilidad en torno a la premisa de que la perspectiva mexicana prometida sólo será útil si deja de ser mexicana y convierte ciertos aspectos problemáticos de la tradición historiográfica nacional en objeto de una discusión convergente con la de *HAHR*. A sus editores (Susan Deans-Smith y Gilbert Joseph) no se les puede negar el mérito de intuir y hacer explícita la existencia de una fractura en el campo de la historiografía estadounidense sobre Latinoamérica.

El recurso del que me serviré, después de una breve descripción de los argumentos y mecanismos del debate, es la comparación entre la *nueva* historia cultural y la *vieja* historia cultural que ejerció Edmundo O’Gorman. Propongo que algunas de las premisas centrales de la *nueva* historia cultural, particularmente la centralidad otorgada a la identidad como objeto de estudio, llevaron en la *vieja* a un callejón sin salida historiográfico que hoy es posible evitar. No se trata, por supuesto, del argumento de que “todo ha sido dicho ya” (que por cierto, mucho ya ha sido dicho) ni de hacer de O’Gorman el baluarte de una historiografía *mexicana* de la cultura. La propuesta es que una mirada crítica y detenida al pasado no tan distante de la disciplina puede ayudar a trascender la lógica nacional que todavía afecta lo que se produce en ambos lados de la frontera. Espero que se disculpe la estrechez de la exploración en virtud del pragmatismo de las intenciones.² Otro impulso que justifica las siguientes páginas es la posibilidad de establecer un diálogo entre las historiografías sobre México producidas en México y en el país vecino del norte. Como un primer paso optimista, las páginas siguientes usarán el

² Agradezco el impulso de Ilán Semo para escribir este ensayo. Ésta también ha sido una conversación con los vivos: agradezco el apoyo crítico de Gabriela Cano, Renato González Mello, Charles A. Hale, Cuauhtémoc Medina, Ariel Rodríguez Kuri, Laura Rojas, Mauricio Tenorio, Mary Kay Vaughan y Claudio Lomnitz, pero los deslindo de cualquier responsabilidad.

término *historiadores mexicanos* para referirse tanto a los que trabajan *en* como *sobre* México.

LA NUEVA HISTORIA CULTURAL Y EL DEBATE DE HAHR

¿En qué consiste la *nueva historia cultural*? Para sus defensores (William French, Mary Kay Vaughan, Florencia Mallon, en el volumen de HAHR), se trata de un método, aplicado hasta ahora a ciertos temas, pero aplicable a cualquier tema, para interpretar la historia de sociedades específicas y explicar el carácter cultural de sus relaciones sociales y políticas. La peculiaridad del método consiste en su apropiación de herramientas analíticas desarrolladas en otras disciplinas, particularmente antropología y estudios literarios. Su objetivo, también peculiar, es identificar y realzar la autonomía de actores históricos antes olvidados, pero esenciales para entender sociedades caracterizadas por grandes desigualdades de poder. Para sus críticos (Stephen Haber y Susan Socolow), se trata de una moda académica que ocupa categorías analíticas contradictorias o carentes de significado y que, por lo tanto, no sobrevive a una crítica racional. Se distingue también porque sus objetivos políticos se sobreponen a los criterios epistemológicos de la ciencia.

La simpleza de esta descripción se justifica como punto de partida. No se puede entender cómo los autores de HAHR llegaron a ellas si no se explora, en primer lugar, la lógica del debate que los reunió.³ Una característica de la discusión tiñe sus resultados: me refiero a la búsqueda de antepasados o enemigos, en lugar de la lectura cuidadosa y la reconstrucción de diálogos menos inmediatos. El mecanismo argumentativo más socorrido por ambas partes es el de apoyar los juicios críticos mediante referencias a los orígenes de las ideas que identifican a

³ *Hispanic American Historical Review* (en adelante HAHR), vol. 79, núm. 2, mayo de 1999. Un complemento necesario es Enrique Florescano, *El nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991. Para un contexto más amplio véanse: Mary Kay Vaughan, "Cultural Approaches to Peasant Politics in the Mexican Revolution", en HAHR, *op. cit.*, 1999, pp. 269-305; y Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt, "Introduction", en Victoria E. Bonnell y Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1999; un interesante cambio con respecto a su predecesor, Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989. Véase también Robert Darnton, "Intellectual and Cultural History", en *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, Nueva York, Norton, 1990, pp. 191-219.

cada historiador, lo que lleva a la creación de una genealogía intelectual de herencias y lealtades intelectuales que divide a *culturalistas* de *no culturalistas*. Las genealogías implican la existencia de asociaciones coherentes y una *dirección correcta* en la historiografía en torno a México, opuesta a la de los extraviados que no ven el futuro. En su ensayo,⁴ que estos comentarios de varias maneras continúan, Claudio Lomnitz señala el equívoco de crear una escuela historiográfica donde no la existe, para acomodar mejor los golpes o invocar una progenie putativa de valor totémico.⁵ La afirmación básica, como condena o elogio, vendría siendo: “hacen nueva historia cultural los que descienden de *x*, *y* y *z*, y sus hijos serán así y asá por razones genéticas”. El ejercicio, sin embargo, simplifica la lectura y le quita densidad histórica y, me atrevo a sugerir, rehuye la continuidad de problemas y discusiones más allá de lo sucedido en o cerca de cierto mundo académico en los últimos 30 años.

Esta observación no debe alejarnos de la sustancia del debate. Al hacer de la discusión sobre la historia cultural una delimitación de campos, el debate ha girado hacia la definición de *historia cultural* y en particular *cultura*. Mauricio Tenorio, en un ensayo simultáneo, pero publicado aparte de los del *HAHR*, sugiere la necesidad de revisar lo que significa cultura (“un término indefinido”, para él) mientras pone de cabeza las aspiraciones de la historia cultural, acusándola de desear ser *cultura* en el sentido de expresión colectiva.⁶ Sin embargo, su propio análisis no despeja un equívoco señalado por William H. Sewell Jr. en *Beyond the Cultural Turn*, volumen aparecido el mismo año. *Cultura*, recuerda Sewell, tiene dos acepciones:

⁴ Claudio Lomnitz, “Barbarians at the Gate? A Few Remarks on the Politics of the ‘New Cultural History of Mexico’”, en *HAHR*, *op. cit.*, 1999, pp. 367-383.

⁵ *Ibid.*, p. 367. Véanse Mary Kay Vaughan, *op. cit.*, 1999, pp. 269, 273; Florencia Mallon, “Time on the Wheel: Cycles of Revisionism and the ‘New Cultural History’”, en *HAHR*, *op. cit.*, 1999, pp. 331-332 y 338-339; William French, “Imagining and the Cultural History of Nineteenth-Century Mexico”, en *HAHR*, *op. cit.*, 1999, pp. 249-251; Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *op. cit.*, 1999, pp. 2-3. Utilizo el término *genealogía* en el sentido estricto de “serie de progenitores y descendientes” de la Real Academia. Como se verá, sin embargo, la versión nietzscheana por Foucault se reivindica en las siguientes páginas: la genealogía, encarnizada en su erudición contra las explicaciones finalistas, “Se opone a la búsqueda del ‘origen’”, Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 7-8.

⁶ Mauricio Tenorio, *Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y “América Latina”*, México, Paidós, 1999, pp. 154-155, 157, 160, 214 y 218. Tenorio se refiere lo mismo a la historia cultural que a la “historia de lo cultural”, denunciando a las nuevas corrientes por su falta de verdadera originalidad y postulando retornar a la historia como disciplina humanística.

la categoría teórica que refiere a significados y prácticas como parte analíticamente discreta de la vida social, por un lado, y el “mundo concreto y delimitado de creencias y prácticas”, por el otro. En el primer sentido, la historia cultural se definiría por su método, como lo propone Eric Van Young.⁷ La definición de cultura como grupo humano, la segunda acepción de Sewell, es a la que se refiere Mauricio Tenorio y aparece comúnmente utilizada en el discurso público de países como México y Francia, asociada con la producción de objetos significantes de la identidad colectiva, sea en forma de cultura popular o de alta cultura. Así es como hablaban de *la cultura mexicana* los historiadores que tradicionalmente la han descrito como una unidad que corresponde a México. Esta coincidencia podría explicar la aparentemente mayor receptividad de los historiadores mexicanos hacia historias culturales producidas en Francia.⁸

Los participantes en el debate del *HAHR* citan más bien la definición semiótica de cultura de Clifford Geertz,⁹ pero el hacerlo no los rescata de la ambigüedad que nota Tenorio: Mallon se precia de haber sido nombrada historiadora local en un pueblo de Chile, y French define a la nueva historia cultural por su intento de darle voz a los de abajo. En otras palabras, intentan reconstruir identidades (que a veces nadie consideraba destruidas) otorgándoles agencia histórica, es decir, creando cultura —o *imaginándola* para usar el vocabulario que French toma de Benedict Anderson.¹⁰ En consecuencia, los que escriben en torno a la *cultura mexicana* y los practicantes de la nueva historia cultural parecen seguir trayectorias paralelas y mutuamente ignoradas.

⁷ William H. Sewell, Jr., “The Concept(s) of Culture”, en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *op. cit.*, 1999, p. 39. Eric Van Young, “The New Cultural History comes to Old Mexico”, en *HAHR*, *op. cit.*, 1999, pp. 228, 236-237. Sobre los dos significados de cultura asumidos por la ambición de los antropólogos, Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, traducción de Cinna Lomnitz, México, Joaquín Mortiz, 1995, p. 15.

⁸ Comunicación personal, Mary Kay Vaughan. Véanse los ensayos en Solange Alberro (ed.), *Cultura, ideas y mentalidades*, México, El Colegio de México, 1992, en particular el de Luis Villoro, publicado por primera vez en *Historia Mexicana* en 1960, “La cultura mexicana de 1910 a 1960”: la “vida cultural” es paralela a la vida política, trata de literatura, plástica, filosofía, y su historiografía busca en última instancia “levantar nuestro nacionalismo cultural”, p. 262.

⁹ Como Max Weber, afirma Geertz, cree “que el hombre es un animal suspendido en telarañas de significación que él mismo ha tejido, entiendo a la cultura como esas telarañas, cuyo análisis no es, por lo tanto, una ciencia experimental en búsqueda de leyes sino una interpretativa en búsqueda de significado”, Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 5 (Traducción mía).

¹⁰ French afirma que la nueva historia cultural se define por la búsqueda de agencia (*agency*) y, como la historia social, por el intento de “giving voice to those previously [y todavía, sería lógico agregar]

Vale la pena subrayar una trampa implícita en hacer historia cultural sin evitar los equívocos de *cultura*: al existir como una entidad escondida, oprimida, la auténtica cultura (mexicana) necesita que los intelectuales (aún los que usan la crítica de las armas) la rescaten. La operación, como la dibuja Helena Poniatowska, tiene mucho de redención: Hay que dar gracias al Ejército Zapatista de Liberación Nacional y al subcomandante Marcos, porque su marcha a la Ciudad de México le recordó que “parece que los siglos nos pasaron mucho más que a los indígenas y perdimos la capacidad de rebeldía y la de comprender que la cultura es algo que vive, perdura, yace soterrado y algún día un grito y un fusil en alto nos abren el entendimiento”.¹¹

Este despertar del sueño de la historia tiene que ver, en este caso, con otro problema agriamente discutido en el *HAHR*: el de los usos de las categorías de hegemonía y agencia. La hegemonía, en el uso gramsciano que se le da en algunos ejemplos de la *nueva historia cultural*, define a las clases bajas por relaciones de dominación que, sin embargo, permiten hacer explícita su inconformidad y, con ello, da cuenta de la derrota de estas clases en el plano ideológico al mismo tiempo que prefigura la inestabilidad de esa dominación. Develar la hegemonía significa explicar por qué la fuerza no es utilizada constantemente por los grupos en el poder y justificar la necesidad de detenerse en los mecanismos culturales de la dominación. Para remediar el determinismo potencial de la hegemonía sirve la *agencia* (*agency*), predicada a partir de identidades coherentes individuales y colectivas que reinterpretan y con ello modifican la cultura. La resistencia, testificada por las voces que rescatan los historiadores, redime o *emancipa* a los subordinados —aunque para detectarla haya que unificarlos y atribuirles fines potencialmente revolucionarios o *contrahegemónicos*.¹² Así, el análisis del discurso, según Vaughan, sirve para detectar identidades. Después de discutir por qué el concepto

considered to be inarticulate”, y por la “imaginación” de identidades, en William French, *op. cit.*, 1999, p. 266. Mallon señala que “In one particular community [...] leaders publicly accepted me as the community’s historian” lo que no obsta para señalar la utilidad de la historia oral para descubrir las fracturas dentro de las comunidades locales, en Florencia Mallón, *op. cit.*, 1999, p. 347.

¹¹ *La Jornada*, 13 de marzo de 2001.

¹² Sobre hegemonía véanse Mary Kay Vaughan, *Cultural Politics in Revolution: Teachers, Peasants, and Schools in Mexico, 1930-1940*, Tucson, University of Arizona Press, 1997, p. 157; Claudio Lomnitz, *op. cit.*, 1999, p. 375; Alan Knight, reseña de *Peasant and Nation*, de Mallon, en *Times Literary Supplement* 4849 (1996), p. 30. Van Young señala que “the apotheosis of agency [is] in some ways an aculturalist or anticulturalist position”, Eric Van Young, *op. cit.*, 1999, p. 244; Stephen Haber, “Anything goes: Mexico’s ‘New Cultural History’”, en *HAHR*, *op. cit.*, 1999, pp. 325-326.

de hegemonía le es útil (sus “múltiples dimensiones”), Mallon habla de género y de la colaboración de historia y antropología —espacios en los que la nueva historia cultural participa “en la lucha por tener acceso a los sin voz”.¹³ Surge entonces el punto en discordia: agencia y hegemonía imponen un menú retrospectivo de significados y asociaciones al objeto de la investigación. Cabe sin embargo preguntar ¿un enfoque cultural tiene que ser selectivo para *acercar* al historiador e historiado? ¿No obligaría tal acercamiento a dejar de hacer historia sobre sujetos históricos *opresivos*?¹⁴

Mucha de la energía que impulsa el debate se debe a la crítica de Haber a la *nueva* historia cultural. Para demostrar que ésta es ideológica y conceptualmente imprecisa, Haber lee con detenimiento párrafos selectos de Mallon —sin hacer un examen global de su obra— y de otros autores. La consecuencia de la “falta de claridad analítica” de esos historiadores, afirma Haber, es la incapacidad de “dar respuestas empíricas a las preguntas que hacen”.¹⁵ En su parte propositiva, Haber habla de las reglas de la *social science history*: el “análisis cuantitativo de datos recopilados sistemáticamente” y una epistemología basada en las ciencias naturales que remite a la obra de Karl Popper,¹⁶ quien afirma que la condición necesaria para el progreso del conocimiento científico es que las teorías contengan afirmaciones que pueden ser contradichas experimentalmente (falsificadas) y dar lugar a nuevas y mejores teorías,

[...] una teoría se llamará “empírica” o “falsificable” si divide la clase de todas las posibles afirmaciones básicas, sin ambigüedades, en las siguientes dos subclases no vacías: primera, la clase de todas aquellas afirmaciones básicas con las que es incongruente, insostenible (o que descarta o prohíbe) [...]; y segunda, la clase de aquellas afirmaciones básicas que ella no contradice (o que “permite”).¹⁷

Sin embargo, Haber puede estar también refiriéndose a otros pasajes de la obra de Popper (de quien me confieso lector interesado pero incompleto) en los

¹³ Citado en Mary Kay Vaughan, *op. cit.*, 1999, p. 275; y en Florencia Mallon, *op. cit.*, 1999, pp. 340 y 343.

¹⁴ El término “opresivo” lo retomo de Mary Kay Vaughan, *op. cit.*, 1997, p. 151.

¹⁵ Stephen Haber, *op. cit.*, 1999, pp. 323 y 320.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 310-312.

¹⁷ Karl Popper, “Falsificalismo contra convencionalismo (1934)”, en David Miller (comp.), *Popper: Escritos selectos*, traducción de Sergio René Madero Báez, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 163-164. Véase también su artículo “Los comienzos del racionalismo (1958)”, en *ibid.*, p. 30.

que traza la historia de “la tradición de la discusión crítica” desde Grecia como un avance continuo que define a “nuestra civilización occidental [como] la única civilización basada en la ciencia”.¹⁸ En ambos casos, e implícitamente en su reticencia a mencionar otras referencias teóricas citadas por sus interlocutores, Haber profesa la inocencia en relación con nutridas discusiones críticas acerca del uso de la razón (o más bien, de cierta razón encarnada históricamente) en las ciencias y la política. Tres ensayos en *HAHR* dismantelan, a mi juicio correctamente, los argumentos de Haber con respecto a la existencia de una racionalidad económica pura (Van Young), la manera de analizar los textos de sus *adversarios* y suponer la posibilidad de una perspectiva apolítica de los historiadores (Mallon), y la lectura simplista de los problemas filosóficos y metodológicos que han dado lugar a la nueva historia cultural, en particular sobre su relación con la antropología (Lomnitz). Pero quedarse en la contraargumentación hacia Haber también es crear un falso enemigo y olvidar su legítima petición de reglas claras sobre las que se discuten las afirmaciones de todos los historiadores.

Un problema con el deseo de Haber de reunir los mismos requisitos de verificabilidad que las ciencias naturales es que reniega de la virtud *imperialista* de la historia (para usar el término, como Van Young, irónicamente) frente a otras disciplinas sociales, o sea su capacidad de atravesar e incorporar las investigaciones y categorías de aquéllas. El resultado de seguir el modelo de *social science history* de Haber sería limitar la historia a las afirmaciones de una historia objetiva y cuantificable que no considera históricamente su propia adhesión al modelo de las ciencias naturales. Haber no niega que las categorías de la ciencia “son moldeadas por valores subjetivos que no emanan de los hechos brutos de la naturaleza” —implicando, uno puede pensar, que la “objetividad epistemológica” de la ciencia es un fenómeno cultural.¹⁹ El camino sugerido por Pierre Bourdieu suena más promisorio: “debemos escapar del dilema ritual entre objetivismo y subjetivismo en el que las ciencias sociales se han dejado atrapar”.²⁰ Popper mismo señala al

¹⁸ Karl Popper, “Los comienzos...”, *op. cit.*, 1997, pp. 26 y 29.

¹⁹ Stephen Haber, *op. cit.*, 1999, pp. 310 y 314-315. Recientes estudios críticos sobre las categorías que constituyen lo social, y que por lo tanto hacen necesario un uso más cuidadoso de los métodos cuantitativos, son revisados por Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt, *op. cit.*, 1999. Para críticas semejantes contra historiadores culturales en otras áreas véase Aletta Biersack, “Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond”, en Lynn Hunt, *op. cit.*, 1989, pp. 72-96, quien acusa a Robert Darnton de incapacidad “to offer criteria for evaluating either different interpretations or different paradigms”. *Ibid.*, p. 79.

²⁰ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, traducción de Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 4.

hablar del racionalismo crítico (que opone al empirismo): “Excepto en historia, generalmente examinamos los hechos mismos, más que las fuentes de nuestra información”. Por lo tanto, la pregunta de validez (“¿Cómo podemos esperar detectar y eliminar el error?”) pasa en la historia por la crítica de “la tradición”.²¹ Al afirmar que la confusa conceptualización y la negación de la objetividad de la nueva historia cultural niegan la posibilidad de verificar los resultados de la investigación histórica, Haber acusa a sus practicantes de irracionales y, en un mismo acto, los sitúa afuera de la “civilización” de la crítica racional y cancela la posibilidad misma de un diálogo “para avanzar el conocimiento”.²² Asoma la cabeza, entonces, un menú tan político como el que se le atribuye al uso de las nociones de hegemonía y agencia.

El problema, al fin y al cabo, es el diálogo mismo. A causa de su afán genealógico y de la carga moral de las acusaciones intercambiadas, el debate puede quedar satisfecho con identificar y bautizar una *familia* y delimitar subcampos dentro de la disciplina. Esto es el producto de la fragmentación que las herramientas especializadas de la investigación y la escritura, la técnica y la retórica, tienden a imponer sobre el campo de la historia.²³ Es sin duda una saludable tendencia entre los historiadores el acercarse a colegas interesados en otras áreas geográficas con los que comparten temas, métodos y lenguajes. El peligro es que, al definir la historia cultural con fronteras más rígidas de lo justo, se puede inventar un subgénero dentro de la historia de México cuyos practicantes tendrían otra audiencia *extranjera* (llamada *cultural studies* en los estantes de las librerías estadounidenses), más significativa para ellos que los lectores e investigadores de historia de México. La conclusión es previsible pero no necesariamente benéfica: “sí existe (nos guste o no) la historia cultural”, se diría, “y sus practicantes tienen derecho a existir y nosotros a leerlos o ignorarlos”. La diversidad tan alabada resuelve la polémica pero debilita a la profesión, que puede así titularse multidisciplinaria sin serlo, puesto que sus productos en lo particular no lo son.

²¹ Karl Popper, “Conocimiento sin autoridad (1960)”, en David Miller (comp.), *op. cit.*, 1997, pp. 55 y 57.

²² Stephen Haber, *op. cit.*, 1999, p. 310; la nueva historia cultural sufre de “ambivalencia sobre los cánones del razonamiento lógico”, *ibid.*, p. 315. Una crítica parecida endereza Popper a los practicantes de la sociología del conocimiento que al buscar “las motivaciones ocultas detrás de nuestras acciones [...] destruyen la base de toda discusión racional”. Popper, “Contra la sociología del conocimiento (1945)”, en David Miler, *op. cit.*, 1997, pp. 396-397.

²³ Deans-Smith y Joseph lo señalan en la introducción del volumen de *HAHR*. Retóricos, en un sentido amplio, pueden ser tanto los ensayos literarios como el lenguaje matemático.

Las respuestas a estas preocupaciones y a las preguntas hechas más arriba sobre la cercanía entre historiador e historiado, podrían regresar a la discusión de la definición de cultura y a las afinidades del trabajo de antropólogos e historiadores. Propongo rehuir ese rumbo.²⁴ Esto es necesario, en primer lugar, porque lo que está en juego va más allá de lo que hacen los historiadores culturales y toca a la profesión en su totalidad. En lugar de preguntar si los historiadores culturales existen o no, o si andan el camino equivocado o el verdadero, habría mejor que preguntar por qué *México*: ¿cuáles son las razones para escoger ese contenedor para la discusión? ¿No obligaría la misma historia cultural, si aceptamos sus logros críticos, a desconfiar de tal unidad de análisis?

La respuesta inicial se encuentra en una regla del debate del *HAHR*. Me refiero al imperativo de la exhaustividad. No deja de haber en los artículos citados un tono de *review essays*, de reseñas cuyo objetivo es guiar al lector mediante juicios breves y útiles a través del bosque cada vez más denso de la historiografía mexicana. Bajo esta exigencia, el conocimiento comprehensivo de la producción de historia cultural sólo parece posible dentro de las fronteras de un país, y por eso México es el terreno escogido para el debate. La exhaustividad crea síntesis que, aunque comprehensivas, o por eso mismo, pueden evitar preguntas incómodas. Es más útil, sugiero, evitar esta fuente de autoridad argumentativa. Lo que el debate intenta, al fin y al cabo, es revisar las formas mismas de discutir, con una mirada crítica que permita seguir adelante con la investigación y no estancarse en el respeto a la autoridad.

El problema con la exhaustividad es que crea la igualdad entre todos los productos colocados dentro de cada especie de la clasificación. ¿Por qué negar, en cambio, que hay libros o artículos que son más importantes que otros, “fundamentales” como dice O’Gorman? Nadie lee todo. Uno tiende a leer más a ciertos colegas con cuyas ideas comulga o, simplemente, de cuya prosa gusta. Hay más de azar en estas selecciones de lo que nos gusta admitir. En otras palabras, uno inventa sus interlocutores, los reúne en una lista personal o en un estante de su biblioteca, “pocos, pero doctos libros juntos”, y, sobre todo, en una conversación mental, evocada en el poema de Francisco de Quevedo, que dura años pero que se puede trazar en cada página que uno escribe.²⁵ Es una penosa represión negar

²⁴ Una exposición más amplia en torno a estos problemas se encuentra en Eric Van Young, *op. cit.*, 1999, p. 214.

²⁵ “Desde la torre”, en sus dos primeras estrofas: “Retirado en la paz de estos desiertos, / con pocos pero doctos libros juntos, / vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos. // Si

la existencia de ese diálogo selectivo porque, ¿quién sabe?, es probable que se parezca al de otros y porque, en todo caso, es la forma honesta de situar el propio trabajo. Escribir así, por supuesto, es una apuesta a la que nos detiene el temor de no atinarle al bueno, de discutir o comentar a alguien “sin importancia”. Pero el temor a la anomalía no puede ser buen consejero cuando de lo que se trata es de establecer diálogos inclusivos y fértiles. Un paso conexo sería el de convertir a la reseña en un género menos utilitario y cortés, más parecido a la crítica literaria y más cuidadoso en su lectura. En otras palabras: en lugar de desplazar el debate *hacia adelante*, hacia un futuro ideal y por lo tanto prescriptivo, moverlo *hacia atrás* y aceptar con humildad que muchos de los temas e intuiciones que ahora se discuten ya se encontraban en obras hechas hace tiempo y en otro lado. En suma: rescatar a la genealogía, pero quitarle la exhaustividad y el determinismo de la genética; hacerla, en otras palabras, contingente y por ello adoptiva.²⁶

Incluso, al solo hablar de *México*, los participantes en el debate ven un problema y concuerdan en la necesidad de extender la discusión más allá de las puertas de la academia estadounidense. Los artículos en *HAHR* tienden a pintar a la historiografía producida en México como generadora de buenas investigaciones monográficas que alimentan las búsquedas teóricas de sus contrapartes estadounidenses. Vaughan pide la formación de “un grupo *definible* de historiadores mexicanos” que puedan convertirse en interlocutores.²⁷ Esta colaboración es esencial porque la hegemonía se descubre en los matices locales de la dominación, haciendo de la historia local tanto un método como un categoría de análisis. *Cultural*, en este contexto, quiere entonces decir local.²⁸

no siempre entendidos, siempre abiertos, / o enmiendan, o fecundan mis asuntos; / y en músicos callados contrapuntos / al sueño de la vida hablan despiertos”. Francisco de Quevedo, *Poesía y prosa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1976, p. 30.

²⁶ La propuesta contra los riesgos de la memoria historiográfica de corto plazo parece ser común a otros exponentes de la discusión reciente sobre historia cultural. Véanse Eric Van Young, *op. cit.*, 1999; Mauricio Tenorio, *op. cit.*, 1999; Caroline Bynum, “Why all the Fuss about the Body? A Medievalist’s Perspective”, en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *op. cit.*, 1999: “we must recognize that we are, at least in part, the heirs of many earlier discourses”, p. 264.

²⁷ Mary Kay Vaughan, *op. cit.*, 1999, p. 305. Las cursivas son mías. Véase también pp. 296 y 302. Haber imagina a los historiadores latinoamericanos como otra unidad, materialista en este caso. Véase Stephen Haber, *op. cit.*, 1999, p. 310.

²⁸ Mary Kay Vaughan, *op. cit.*, 1999, pp. 296 y 302. A partir de su investigación sobre políticas educativas, Vaughan ve a las comunidades campesinas rechazar o aceptar ciertos aspectos del proyecto cultural del Estado y del concepto de “mexicanidad”. “However, in accepting the national, some local societies gave far greater weight to the local part of the equation than to the national. In the case of the two indigenous

Pero aquí se abre una brecha. La convocatoria de Vaughan soslaya las razones por las que los historiadores en México se acercan a la historia local. Luis González, caudillo indiscutible de la microhistoria mexicana, no propone buscar mecanismos de dominación sino la armonía pequeña y acogedora de la “patria chica” o “matria”. No se trata de subvertir la historia nacional mostrándola basada en una gran cantidad de microhistorias que la contradicen, sino de escribir otra historia, afirma González con ironía, que complementa de una manera femenina a la majestuosa virilidad de la historia nacional.²⁹ La contraparte “nacional” de González era Daniel Cosío Villegas quien, hablando en 1972 de las explicaciones de la caída de Porfirio Díaz (dos años después del seminal, si se excusa el adjetivo, *Pueblo en vilo* de González), denunciaba la idea de “algunos historiadores jóvenes de Estados Unidos” según la cual no se puede explicar la Revolución mexicana, “sin hacer antes un buen número de estudios serios sobre los brotes locales de la revolución. En otras palabras, desconfían esos historiadores del fundamento dado hasta ahora a las explicaciones *nacionales* o *generales*”.³⁰ Trabajos como los de Alan Knight y algunos de los historiadores culturales citados se han encargado de confirmar, vía *Pueblo en vilo*, a Cosío Villegas, construyendo historias nacionales a partir de estudios locales o regionales.³¹

En fechas recientes, una crítica nueva al localismo surge de la necesidad de reconsiderar (y legislar) la particularidad de las comunidades indígenas. La preocupación por la cultura ya no puede restringirse a lo local. Se trata de un imperativo metodológico pero también político. Carlos Monsiváis afirmaba, en la misma ocasión que Poniatowska, que “la noción de cultura indígena se ha ido modificando al ritmo de los grandes cambios en la idea misma de cultura”, lo que

societies examined here, the ‘nation’ became no more than a puny backdrop for the articulation indeed, the preservation of local culture”. Mary Kay Vaughan, *op. cit.*, 1997, p. 23.

²⁹ La historia patria es “la del ancho, poderoso, varonil y racional mundo del padre” y la matria designa “el mundo pequeño, débil, femenino, sentimental de la madre”, y “la realidad por la que algunos hombres hacen lo que deberían hacer por la patria [...] la patria chica es la realización de la grande; es la unidad tribal *culturalmente autónoma*”. Luis González, *Invitación a la microhistoria*, tomo 9 de *Obras completas*, México, Clío, 1997, pp. 16, 26 y 106. Las cursivas son mías. Sobre historia local como historia global, véase el testimonio de Antonio García de León en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.), *Historiadores de México en el siglo xx*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 518.

³⁰ Daniel Cosío Villegas, “Segunda llamada general”, en *Historia moderna de México*, vol. 8, *El porfiriato: Vida política*, México, Hermes, 1972, p. xxii.

³¹ Alan Knight, *The Mexican Revolution*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990; Mary Kay Vaughan, *op. cit.*, 1999, pp. 274-275.

obliga ahora a preservar tradiciones pero también a hacer de Mozart y Verdi, y el idioma español (la cultura universal) un derecho cultural para los mexicanos y revisar “las nociones autoritarias y excluyentes de los usos y costumbres” en las comunidades indígenas.³²

Es probable, en otras palabras, que el grupo que pide Vaughan no pueda jamás constituirse, o por lo menos no exclusivamente como proveedor de monografías locales, puesto que si algo caracteriza a la profesión en México es el interés por los problemas nacionales tematizados por Cosío Villegas y otros ilustres modelos. El intercambio, en todo caso, no puede sino verse como un eco de los programas, a veces disonantes, de Frans Boas y Manuel Gamio en su “creación interactiva de ciencias sociales” en México y Estados Unidos a principios del siglo XX.³³ Su ejemplo sugiere que, a riesgo de convertirse en estatua de sal, hay que volver la mirada al pasado reciente y ver cómo los historiadores en México han hecho afirmaciones que de muchas maneras repiten las del debate actual. El espectáculo tal vez no sea tan fascinante como Sodoma y Gomorra (o tal vez sí, quién sabe) pero podría tener su interés y de paso explicar de qué se habla cuando se dice *cultura e historia de México*.

El debate también puede distorsionar con su urgencia. Aunque no ha sido producto de la intención de los editores de *HAHR*, es un hecho que el debate de la revista en cuestión otorga un peso menor a las densas búsquedas teóricas e historiográficas que marcaron el trabajo de los historiadores en México desde mediados del siglo XX. Dos corrientes tienen particular importancia: el marxismo y el historicismo.³⁴ Es muy temprano como para intentar siquiera un balance de la historiografía marxista en México, pero Mallon y Vaughan, sin ir más lejos, son prueba clara de su aliento entre los historiadores culturales. Cabe dudar que la disciplina en México fuera hoy tan fuerte y produjera investigaciones tan interesantes si no fuera por el énfasis científico y la seriedad teórica y explicativa de los historiadores marxistas de la década de 1970. Sin embargo, todavía es común ver

³² *La Jornada*, 13 de marzo de 2001. Véase en contraste Luis González, “Suave matría” [1987] en Luis González, *op. cit.*, 1997, pp. 167-187.

³³ Mauricio Tenorio Trillo, “Stereophonic Scientific Modernisms: Social Science between Mexico and the United States, 1880s-1930s”, en *The Journal of American History*, vol. 86, núm. 3, diciembre de 1999, p. 1180.

³⁴ La siguiente sección contiene ideas inspiradas por una discusión sobre José C. Valadés, Edmundo O’Gorman y Daniel Cosío Villegas en la ciudad de Nueva York en octubre de 1999. En ella participaron Álvaro Matute, Enrique Krauze, Friedrich Katz y Charles A. Hale.

identificada a la historiografía marxista con el dogmatismo ideológico, ignorando las limitaciones de la historiografía que se producía cuando los materialistas históricos comenzaron a hacerse oír, las resistencias que despertaron y, sobre todo, la calidad de algunos de sus resultados.³⁵ Más que juzgar al materialismo histórico por medio de una serie de *clásicos mexicanos*, que por fuerza serían también transnacionales, habría que hacer un balance de su *infiltración* (para usar un término favorito de los anticomunistas) en trabajos de historia social y económica de gran calidad, en obras sobre historia del movimiento obrero que, aunque todavía centradas en las organizaciones y el Estado, abrían ya temas explorados más tarde por la *labor history* y la misma historia cultural, y en ensayos sobre historia política e ideología menos afortunados, pero no menos valiosos en su sincero intento por establecer una discusión sistemática del discurso político y en su devastadora crítica del discurso político posrevolucionario.

La historiografía mexicana le debe al marxismo, por un lado, la franqueza de anteponer las premisas filosóficas y, por otro, la búsqueda del rigor analítico. Aunque es fácil caricaturizar algunos de los resultados de este instinto filosófico, su legado no debería silenciarse en favor de un empirismo de inspiración liberal, a veces igualmente ideológico, como el modelado por Daniel Cosío Villegas.³⁶ Una tarea pendiente para cualquier reconsideración de las diferencias entre la historiografía sobre México producida en México y la producida en otros países, y de su futuro, es retomar el camino de las fáciles críticas de la década de 1990 contra el

³⁵ Véase Armando Bartra, *...y venimos a contradecir: Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, México, Secretaría de Educación Pública/Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social, 1988 [primera edición, 1976]. Hay muchos ejemplos de infiltraciones. Mencionaré simplemente los trabajos de Carlos Illades, Sonia Pérez Toledo y Miguel Rodríguez. Sobre historia “de la ideología” véanse los trabajos de Arnaldo Córdova, *La ideología de la revolución mexicana: La formación del nuevo régimen*, México, Era, 1972. Entre los nombres que cabría mencionar se encuentran José C. Valadés, Adolfo Gilly, Armando Bartra, Enrique Semo y Pablo González Casanova, este último coordinando investigaciones sobre clase obrera. Para entender la manera en que las ideas marxistas formaron parte de la renovación de la historiografía mexicana en la década de 1970 véanse los ensayos en Carlos Pereyra (*et al.*), *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI Editores, 1980.

³⁶ Explicando la composición del seminario que hizo la investigación y escribió la gigantesca *Historia moderna de México*, Cosío Villegas afirmaba que, en cuanto a “criterios” no hubo unidad sino variedad “marcada, pero no extrema: no existe en el Seminario quien represente la ideología marxista”. Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México*. vol. 1, *La República Restaurada; vida política*, México, Hermes, 1959, p. 28. Sobre el efecto negativo del marxismo en la investigación de archivo, véase el testimonio de García de León en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.), *op. cit.*, 1995, p. 517.

marxismo.³⁷ Los ensayos de *HAHR*, incluso en sus áreas más polémicas, son un buen primer paso. Otro es la historia, por hacerse, de la izquierda mexicana después de 1968.

EDMUNDO O'GORMAN Y LA VIEJA HISTORIA CULTURAL

La otra corriente, el historicismo, ha impulsado en México una robusta tradición de historia de la historia e historia intelectual con epicentro en la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Iberoamericana. Esta corriente, tan obvia para cualquiera que conozca la profesión en México, tiende a desaparecer del radar de los historiadores estadounidenses contemporáneos, o pasar por adhesión a las nuevas tendencias. Su exponente más señalado fue Edmundo O'Gorman, nacido en 1906 y muerto en 1995. Además de su obra innovadora y rigurosa, O'Gorman fue admirado por su personalidad, su estilo y sus epigramas. Más allá de sus conocidas obras sobre la construcción intelectual de América, O'Gorman fue un ensayista y polemista raro por su avidez y ferocidad. Heterodoxo, O'Gorman ya había advertido acerca de “el efecto autodestructor del requisito de poseer una información exhaustiva”. Sus críticas y las de su maestro José Gaos conmovieron la inercia empirista, barnizada de positivismo, de la disciplina en México en la década de 1940.³⁸ Las iluminadoras introducciones que escribió para libros “extraños y paradójicos” como los de Acosta, las Casas y otros, fueron una “cuidadosa lectura personal” cuyo propósito no era resumir sino dejar “insatisfecha la curiosidad” y obligar a una lectura propia.³⁹ Mirar críticamente su proyecto historiográfico puede ayudar a entender el ambiguo silencio de los historiadores mexicanos hacia el debate sobre la nueva historia cultural.

³⁷ Véase testimonio de Enrique Krauze en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.), *op. cit.*, 1995, pp. 531-532, donde narra su desaprendizaje de “la ideología ‘de izquierda’” de la década de 1960 y “el prejuicio ‘marxista’ de la correspondencia entre ideología y sociedad”. Popper, leído en el curso de Luis González en El Colegio de México, fue “fundamental”. Se trata aquí de un texto autobiográfico, empero, que no intenta una discusión más a fondo del tema.

³⁸ Edmundo O'Gorman, “La historia: apocalipsis y evangelio” [1976] en Álvaro Matute (ed.), *Edmundo O'Gorman. Historiología: Teoría y práctica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 194. Sobre la agenda “culturalista” de *Historia y Grafía*, publicada por la Universidad Iberoamericana, véase Eric Van Young, *op. cit.* 1999, p. 222. Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Diana, 1974, p. 12.

³⁹ Aparte de mucha literatura en tono de homenaje, véanse Álvaro Matute, “Introducción” y “El historiador Edmundo O'Gorman (1906-1995). Introducción a su obra y pensamiento histórico”, en *Mexican Studies/*

O’Gorman es inevitable por dos razones. En primer lugar porque, desde el principio de su carrera, tomó como punto de referencia a la historiografía sobre México producida en Estados Unidos.⁴⁰ En “Hegel y el moderno panamericanismo”, publicado en 1939, O’Gorman replicó al discurso del latinoamericanista Herbert Eugene Bolton en la reunión de la American Historical Association. Bolton proponía el estudio conjunto de la historia de los países del continente americano. La crítica más fuerte de O’Gorman a Bolton era que éste repetía las ideas de Hegel acerca de América como un ente prehistórico donde la naturaleza prevalece sobre el espíritu y donde el sur se subordina al progreso material del norte.⁴¹ El diálogo entre historiadores de Estados Unidos y de México (donde, según O’Gorman en 1939, “la simpatía popular por la causa alemana era patente”) parecía imposible.⁴² Más tarde matizaría las diferencias ideológicas y afirmaría, con entusiasmo propio de la Guerra Fría, “que *ser americano*” era una común empresa civilizatoria por la que valía la pena sufrir “violencia e injusticias [...] incluso, el riesgo de un holocausto atómico”. Pero esto no debilitaría su convicción sobre la importancia de *no* ser estadounidense (materialista, protestante, incapaz de pensar en la muerte) para ser mexicano y su creencia en la “gran dicotomía americana” y esa “otra América [...] mundo tan lejano”.⁴³ O’Gorman, paradó-

Estudios Mexicanos, vol. 13, núm. 1, invierno de 1997, pp. 1-20; Charles A. Hale, “Edmundo O’Gorman y la historia nacional”, en *Signos Históricos*, vol. 2, núm. 3, junio de 2000, pp. 11-28; Antonio Saborit, “El profesor O’Gorman y la metáfora del martillo”, en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.), *op. cit.*, 1995, pp. 137-159. Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias*, México, SepSetentas, 1972, pp. 11y 235-236.

⁴⁰ Hale ve como una paradoja que, mientras sus referencias filosóficas eran fundamentalmente alemanas y españolas, “sus intereses cosmopolitas, viajes y contactos raramente incluían a Europa”. Charles A. Hale, *op. cit.*, 2000, p. 13. Las universidades de Estados Unidos, en cambio, fueron una audiencia constante para O’Gorman.

⁴¹ Edmundo O’Gorman, “Hegel y el moderno panamericanismo”. El ensayo fue publicado por la Universidad de La Habana primero y luego en *Letras de México*, vol. II, núm. 8, 15 de agosto de 1939, pp. 14-15. Un ensayo diferente pero derivado es “¿Tienen las Américas una historia común?”, leído en parte en la American Historical Association de 1941 y publicado en México en *Filosofía y Letras*, núm. 6, 1942 y republicado por Álvaro Matute (ed.), *op. cit.*, 1999. No se encuentran allí algunas de las referencias políticas que citaré posteriormente.

⁴² Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1939, p. 15.

⁴³ Cita de Edmundo O’Gorman, *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 159, en Renato González Mello, “La victoria impía: Edmundo O’Gorman y José Clemente Orozco”, mimeo. Edmundo O’Gorman, *México, el trauma de su historia. Ducit amor patriae*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999 [primera

jicamente, necesitaba a Estados Unidos como sus oyentes estadounidenses lo necesitaban a él en la “construcción interactiva” de historias nacionales que, en Estados Unidos, ha llevado a hacer de la disciplina un espacio particularmente reacio a la subversión posmoderna del nacionalismo estadounidense.⁴⁴ Esta marcada perspectiva nacional, sugiero, fue un factor determinante en torno a las exploraciones de O’Gorman y su legado.

La segunda razón por la que O’Gorman es inevitable para entender el impacto de la *nueva historia cultural* en México es el punto de referencia central en su esfuerzo crítico hacia la historiografía estadounidense sobre México: la cultura. Desde el principio de su obra se encuentra una decisión de situar al texto como el objeto histórico central, a la interpretación como la operación fundamental y a la intuición como el modo para la historia de “cumplir su misión fundamental en relación con la cultura”.⁴⁵ Antonio Saborit afirma que los resultados del trabajo editorial de O’Gorman en la década de 1930 fueron “obras recuperadas, rescatadas, reinventadas” que lograban “incrementar la vida autónoma del texto gracias a un serio acto de interpretación”. Esto incluía, según Saborit, ver a “los documentos escritos como objetos culturales más que como fuentes de primera mano”.⁴⁶ Pero el fin de este *método* “cultural” de rescate era una *pregunta* “cultural”, en el segundo sentido de Susan H. Sewell, registrada de manera lapidaria en la primera frase de *La invención de América*: “el problema fundamental de la historia americana estriba en explicar satisfactoriamente la aparición de América en el seno de la Cultura Occidental”.⁴⁷ Desde su perspectiva *protestante*, afirmaba O’Gorman en el artículo de 1939, Bolton pretendía, en contraste, hacer una síntesis de dimensiones épicas sin hablar de arte ni de religión. Con su énfasis geográfico y materialista, Bolton “ha dejado en olvido ese conjunto espiritual que es lo que da cuerpo a una individualidad histórica”. En otras palabras, una historia verdadera sólo podía ser historia de la (alta) cultura, y no podía dejar que la naturaleza la organizase, ya que “sin conceptos de responsabilidad y de finalidad, no hay cultura y [...] sin ellos

edición, 1977], p. 11. Para Hale, la “dicotomía americana” sobrevivió y le impidió un juicio adecuado sobre la historia mexicana del periodo independiente. Charles A. Hale, *op. cit.*, 2000, pp. 17 y 24. González Mello, en cambio, señala que la actitud ante lo estadounidense se volvió más favorable después de la Segunda Guerra Mundial; *op. cit.*, mimeo.

⁴⁴ Mary Kay Vaughan, comunicación personal.

⁴⁵ Citado por Antonio Saborit, *op. cit.*, 1995, p. 144.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 141 y 155.

⁴⁷ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1958, p. 15.

no es posible la historia”. Esta historia cultural negaba el andamiaje científico que hacía posible una síntesis continental como la que proponía Bolton, construida sobre la comparación de distintos países. La historia de las manifestaciones espirituales no podía ser local porque pertenecía a “la cultura”.⁴⁸ Pero la cultura era nacional: Bolton no había demostrado la existencia de una cultura común a las naciones americanas y la historia de América Latina misma era una imposibilidad, producto de “una alucinación geográfica”.⁴⁹

O’Gorman afinó y respaldó filosóficamente el impulso de su ataque a Bolton en *Crisis e identidad de la ciencia histórica*, de 1947.⁵⁰ El libro era “un alegato en pro de la ciencia histórica en contra precisamente, de los llamados ‘historiadores científicos’”. O’Gorman se ensañaba con las reglas formuladas por Leopold von Ranke, según las cuales el observador más inmediato era el más confiable para la historia. Al hacerlo, volvía a devaluar, como lo había hecho al escribir contra Bolton, a la historia local. La historia científica actual “hiede”, afirmaba O’Gorman, porque las monografías siguen apareciendo sin conciencia ni preocupación sobre su utilidad, en espera de una “gran síntesis” que les dé sentido.⁵¹ La historia científica negaba la contradicción en la historia, la convertía en un error y la situaba en el “campo abstracto de la lógica”. En el “campo concreto del pasado humano”, en cambio, la contradicción era nada menos que la realidad histórica misma. Los predicados del historiador no podían ser definitivos puesto que su sentido dependía del “contexto cultural” en que eran formulados.⁵²

⁴⁸ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1939, p. 14; en “¿Tienen las Américas...” O’Gorman establece la distinción fundamental entre Angloamérica y Latinoamérica como una herencia cultural donde la segunda preserva los antiguos valores albergados por España, p. 23.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 15. Una crítica semejante contra una historia del “tercer mundo” en Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1999, pp. 97 y 110.

⁵⁰ Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1947. Tal vez por la alusión a la ciencia en su título, O’Gorman no quiso editar el libro otra vez; en 1976 afirmaba con todas las letras “que la historia no es una ciencia”, O’Gorman, *op. cit.*, 1999, p. 195. Para Renato González Mello, la razón se encuentra en el abandono del hispanismo de su interpretación temprana sobre el ser de América. Comunicación personal. Véase Álvaro Matute, “Introducción”, *op. cit.*, 1999, para una discusión del contexto de esta obra.

⁵¹ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1947, pp. 64 y 95. La entonces hipotética historia de los precios de las verduras en Nueva España en el siglo XVI le parecía a Edmundo O’Gorman un chiste ignorante, *ibid.*, p. 185.

⁵² *Ibid.*, pp. 71 y 195. Para la continuidad de estas ideas en la obra posterior de O’Gorman véase la conferencia de 1991, “Fantasmas en la narrativa historiográfica”, en Jean Meyer (ed.), *Egohistorias: El amor a Clío*, México, Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines, 1993, pp. 161-165.

La respuesta de O’Gorman a la pregunta inicial de *Crisis y porvenir* (¿En qué se funda “una auténtica ciencia histórica”?) era el historicismo, al que definía como “la actitud generosa de comprenderlo todo para entender algo”, una historia de “la vida” en la que el pasado está presente. Más específicamente, el historicismo era un plan de acción que O’Gorman se ocupó de poner en práctica. En primer lugar, era necesario establecer un diálogo con los muertos y atacar la carencia de suficiente historia de la historia en México.⁵³ En el plano teórico, y de acuerdo con el pensamiento de Martin Heidegger en *El ser y el tiempo*, referencia fundamental en *Crisis y porvenir*, la misión del historicismo era ontológica: averiguar qué es lo humano, específicamente, en qué consiste el ser histórico de América.⁵⁴ O’Gorman definió las reglas de su búsqueda ontológica en la segunda parte de la obra, donde glosó y discutió el pensamiento de Heidegger. La fenomenología heideggeriana, en la versión de O’Gorman, se dirigía a descubrir “la responsabilidad inherente de la vida auténtica” oculta por “la gran tradición historiográfica de nuestra cultura”, que negaba la historicidad del sujeto. Comprender era, así, mucho más que una operación intelectual. Para Heidegger la interpretación es el proceso en el que el “ser ahí [...] se apropia, comprendiendo, lo comprendido”. El propósito de esa búsqueda era conocer la propia identidad es decir, la nacionalidad entendida como el pasado vivo en el presente; según Heidegger, “solamente se es con autenticidad cuando hay una aceptación plena del pasado”.⁵⁵ No se trató de una llamarada filosófica apagada en 1947, sino de un programa que guiaría el trabajo de años. En 1960, en el marco de una “meditación patriótica” sobre la revolución, O’Gorman afirmaría que “el gran tema que constituye el eje central de nuestra historiografía” es “la necesidad de definir el ser mexicano”.⁵⁶

⁵³ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1947, pp. 12 y 112. Un aforismo famoso de O’Gorman era: “A los muertos no hay que regañarlos, hay que dar razón por ellos”, citado por Eduardo Blanquel en *La obra de Edmundo O’Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70 aniversario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 52.

⁵⁴ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1947, pp. 87-88

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 202 y 211. Una formulación ética de esta lectura por O’Gorman en *ibid.*, pp. 219-220: Heidegger “eleva a super potencia filosófica el principio básico de la buena crianza que consiste, ante todo, en ser auténtico, en no rehuir las responsabilidades, en no aparentar falsedades [...] El libro de Heidegger es la explicitación ontológica del ‘nobless oblig’; por eso se me ofrece como un manual de la autenticidad o como una guía de la vida auténtica, que no tiene más motivo para ser abrazada que porque sí”.

⁵⁶ Edmundo O’Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960, p. 209. Difiero de Matute cuando describe la posición historiográfica de O’Gorman como “relativista”. Matute, *op. cit.*, 1997, p. 2, y de Tenorio cuando refiere a su “antinationalist approach”, en *Crisis y porvenir*, Tenorio, *op. cit.*, 1999, p. 1158n.

Entender este proyecto, y por qué la *nueva* historia cultural tiene que entablar una cauta conversación con la *vieja*, significa apuntar los elementos excluyentes en la práctica de O’Gorman como historiador. La primera exclusión es la de los extranjeros. La virulencia de los adjetivos contra Bolton y la de polémicas posteriores con otros historiadores se entiende mejor conectando el texto de 1939 con uno más explícito, titulado “Del amor del historiador a su patria”, de 1974. Al historiador le corresponde una forma de amor peculiar, afirmaba O’Gorman, que crea el objeto de su pasión al establecer su “absoluta singularidad”, aunque no su perfección.⁵⁷ O’Gorman se cuidó de marcar su distancia con respecto al nacionalismo chauvinista que niega los defectos nacionales y se inclina a las presiones del poder, pero adoptó, como la única posible, una perspectiva nacionalista, ligada al rechazo de la ciencia social —de creciente influencia en la historiografía de Estados Unidos.⁵⁸ El amor, “resorte medular” de la interpretación histórica, es

[...] la objección fundamental a esa seudohistoriografía, tan ajena a nuestra idiosincrasia, pero hoy tan en boga y tan aplaudida entre nosotros. [...] que por una vana esperanza de objetividad, sólo quiere atenerse a estadísticas y generalizaciones [...] una historia aterrida, de una historia hecha sin amor.⁵⁹

No es posible argumentar más, puesto que el amor es el producto del vínculo profundo del historiador con “la patria”. Este amor, por supuesto, no podía ser sentido por un extranjero. Doblemente difícil de analizar, se trata de un amor donde el amante cría su objeto y, a la vez, se entrega ilícitamente a “los atractivos fatales de una cortesana”.⁶⁰

⁵⁷ Edmundo O’Gorman, “Del amor del historiador a su patria”, en Jean Meyer, (ed.), *op. cit.*, 1993, pp. 155-160; citas de pp. 157 y 158; el texto también está en la recopilación de Álvaro Matute. En torno a la exclusión de los extranjeros véase Charles A. Hale, *op. cit.*, 2000, p. 28.

⁵⁸ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1993, p. 159; véase también *op. cit.*, 1942, p. 15. O’Gorman se preciaba de sus amistades con historiadores como Lewis Hanke y nunca dejó de expresar su gratitud hacia el exiliado español José Gaos, una influencia clave en su elaboración del historicismo. Gaos, no obstante, se definía como español “empatriado” en México, y por lo tanto menos extranjero. Andrés Lira, “Notas sobre la nacionalidad en la obra de José Gaos”, en Álvaro Matute (ed.), *Historiografía española y norteamericana sobre México (coloquios de análisis historiográfico)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 97. Juan Antonio Ortega y Medina, discípulo de O’Gorman, aclaraba a los “metecos historiadores” que, a pesar del apellido de su padre irlandés, O’Gorman era descendiente de la precursora independentista Leona Vicario. Véase Juan Antonio Ortega y Medina, *op. cit.*, 1978, p. 41.

⁵⁹ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1993, p. 158

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 155-156. Luis González concordaba en afirmar que la microhistoria “nace del corazón y no de la cabeza” y que por lo tanto “se deja leer por el gringo siempre y cuando la sienta suya”. Luis

Un amor, en fin, que suponía jerarquía de géneros. O’Gorman, no hace falta forzar la lectura para verlo, dudaba de la importancia de las mujeres y lo femenino en la historia. En 1947, con ánimo provocador, afirmaba que la historiografía tradicional era “como una querida envejecida” que repugna pero cuesta abandonar.⁶¹ El erotismo historiográfico sólo tenía un actor verdaderamente activo, cuyos interlocutores también eran masculinos. La conversación masculina era siempre preferible porque, según el otro aforismo de O’Gorman, “La mujer no piensa; y cuando piensa, piensa en otra cosa”.⁶² El lenguaje sexuado decía mucho, por supuesto, acerca de la composición casi exclusivamente masculina de la disciplina de entonces, pero también en torno a los atributos viriles de la nueva, auténtica historia defendida por O’Gorman. La verdad en el siglo XIX era “desinteresada, virgen e inútil”.

La asociación de feminidad y verdad objetiva no señala un problema trivial: una tarea pendiente de la historiografía mexicana, me permito sugerir, es examinar las consecuencias prácticas y conceptuales de esa construcción específicamente masculina del pensamiento histórico como un trabajo de hombres y sobre hombres.⁶³ Más allá de los logros de la naciente historia de género en México al aplicarse a la historia de las mujeres, el enfoque no se ha extendido a otros temas más establecidos, como la historia de la historiografía. Una historia de los hombres desde

González, *op. cit.*, 1960, p. 49. O’Gorman volvió a proponer una historia de sentimientos (el de ser criollo, por ejemplo), en *op. cit.*, 1999, pp. 21, 42, 59 y 64.

⁶¹ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1947, pp. 86 y 88; la historiografía científica, en cambio, se había puesto al servicio del nacionalismo y pretendido elevar su prestigio, “Como una prostituta callejera que, favorecida por un golpe de la fortuna se encarama de súbito hasta las más altas cumbres sociales, viéndose entonces precisada a ocultar cuidadosamente su origen y pasadas costumbres”, p. 34. González Mello ve en este pasaje, y otros semejantes, un efecto de la estética modernista de O’Gorman, Renato González Mello, *op. cit.*, 1999.

⁶² Gonzalo Celorio, *El Alumno*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura-Cuadernos de Malinalco, 1996, documenta con franqueza el gusto de O’Gorman por una clara delimitación de géneros en sus hábitos de conversación: “No obstante su proverbial entusiasmo por la presencia femenina [...] también gustaba, cuando era el caso, de los ámbitos exclusivamente masculinos, aptos para la amistad varonil [...]”, p. 33. Celorio recuerda el aforismo citado, pero intenta desmentir su misoginia afirmando que “tuvo devoción por las mujeres” y apreció en ellas “esa inteligencia amplia y vigorosa, sutil y profunda, que no necesariamente se subordina a las normas de la racionalidad”, p. 35. Véase Antonio Saborit, *op. cit.*, 1995, pp. 156-157. Otros aforismos incluyen: “No hay mayor eufemismo que decir que una mujer se da”. Edmundo O’Gorman, “Aforismos”, en *Diálogos*, vol. 8, núm. 1, enero-febrero de 1972, p. 29.

⁶³ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1947, pp. 35-37. Para una crítica a una historia masculina, véase Joan W. Scott sobre E. P. Thompson en Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

esta perspectiva obligaría a revisar la muy masculina narrativa política nacional y el papel de la historia como “maestra de la vida”.

Desde el México de mediados del siglo XX, O’Gorman prefiguró la búsqueda de actores e identidades de la *nueva historia cultural*. O’Gorman y Heidegger, al igual que varios autores de *HAHR*, definían a la historia como campo de contradicciones y a la historiografía como una actividad interpretativa. En ambos casos, la operación básica era reconstruir contextos para hacer posibles interpretaciones que siempre serían contemporáneas.⁶⁴ En la discusión de *HAHR* la preocupación por enfatizar actores subordinados convive con dificultad con el impulso por deconstruir estereotipos sociales y políticos —que a veces obliga a explicitar y contravenir la *situación* (arriba, afuera) del historiador. Mientras que la *nueva historia cultural*, según French y Vaughan, se dedica a reconstruir identidades, la verdadera ciencia de la historia de O’Gorman se ocupa de revelar “nuestra identidad, o mejor aún, en *recordar* que nuestra existencia es histórica, que somos historia”.⁶⁵

Nada más lejano del nacionalista “amor a la patria” de O’Gorman que el espíritu ecuménico detrás de los estudios sobre México reseñados en *HAHR*. Sin embargo, los practicantes de la *nueva historia cultural* podrían tener un impacto más grande en las discusiones historiográficas mexicanas si explicaran cómo se distingue su propia historia de las identidades de la de O’Gorman —o si es válido acaso igualarlas de esta manera. ¿En qué se distingue la responsabilidad política de los historiadores culturales mexicanos del amor a la patria? ¿Es sólo una diferencia de escala (el país o la comunidad)? Éstas son preguntas abiertas, que obligarían por lo menos a precisar el uso de algunas de las categorías de la historia cultural y atacar explícitamente las aparentes contradicciones en la genealogía filosófica que sus defensores más programáticos le adscriben. Hacerlo serviría también para aclarar las ambigüedades del uso de *cultura* y precisar el alcance ideológico de sus investigaciones —sobre el que Haber y Socolow han podido hacer afirmaciones demasiado rigurosas pero no completamente insubstanciadas.

El problema de la identidad, en particular, es el que puede estorbar o hacer posible la extensión del ciclo argumental sobre la historia cultural a través de la frontera que divide a los historiadores mexicanos. Aquí también es útil un poco de

⁶⁴ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1947, p. 58. Los paralelos en Deans-Smith y Joseph, *op. cit.*, 1999, p. 207, William French, *op. cit.*, 1999, p. 267, Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt, *op. cit.*, 1999, pp. 4-5 y, negativamente, Socolow, p. 365.

⁶⁵ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1947, p. 203. En otras palabras, “el existir humano *es* histórico, justamente *porque* es temporal”, *ibid.*, p. 206.

precisión. La identidad como tema y objeto de la historiografía reciente da lugar a un equívoco que Caroline Bynum apunta con nitidez. “Identidad” quiere decir dos cosas que habría que distinguir:

- a) “continuidad espacio-temporal”, es decir, lo que hace que “algo sobreviva [...] como ‘la misma cosa’” —la continuidad del sujeto—, y
- b) “posición de identidad” (*identity position*), o lo que hace que cosas distintas puedan ser descritas con un mismo nombre colectivo —el sujeto proyectado socialmente.

En otras palabras: no es lo mismo la identidad que hace que Bynum siga siendo Bynum, para usar el ejemplo de la autora, que la que la hace una profesora estadounidense —o la que hace de San José de Gracia un pueblo único, en vilo, de la que lo hace la patria de los González.⁶⁶ La trampa es confundir ambas versiones de “identidad”. Tras la necesidad de dilucidar identidades históricamente se esconde, como lo señala Jerrol Seigel en el mismo volumen, la premisa de que la propia subjetividad es una unidad coherente que posee voluntad política, el resultado de una idea del yo que Heidegger expresa como el auténtico “ser-ahí” deviniendo hacia el futuro y la responsabilidad de su propia existencia —su agencia, diríamos hoy— y el criterio último de la autenticidad.⁶⁷ Pero esta unidad puede ser el producto de la construcción de una narrativa artificial, en palabras de Carlos Pereda, en la medida que se inspira en “la metafísica de lo homogéneo” y construye identidades que fuerzan igualdades y exclusiones.⁶⁸ La búsqueda y la reconstrucción de voces de la historia cultural amenaza enfatizar ciertas continuidades y adscripciones no necesariamente asociadas en la práctica, o, en pocas palabras, hacer de la subordinación una afiliación identitaria dominante y duradera.

El componente etnocéntrico de esta versión de identidad que define simultáneamente el yo y el grupo, cristalizó, en el caso de Heidegger, en su antisemitismo y activo nazismo. La conexión, de más está decirlo, no debe leerse como atribución

⁶⁶ Caroline Bynum, *op. cit.*, 1999, pp. 262 y 263.

⁶⁷ Jerrol Seigel, “Problematizing the Self”, en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt, *op. cit.*, 1999, pp. 282 y 305. Véase Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, 1ª parte, caps. IV-VI, y p. 65: “El ‘ser ahí’ existe. El ‘ser ahí’ es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente ‘ser ahí’ le es inherente el ‘ser, en cada caso, mío’ como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiidad”.

⁶⁸ Carlos Pereda, “La contaminación heideggeriana”, en *Vuelta*, núm. 142, septiembre de 1988, p. 55; Jerrol Seigel, *op. cit.*, 1999, p. 298. Heidegger, agrega Seigel, es una pieza importante pero fácilmente olvidada del pensamiento de Derrida y de Foucault, autores totémicos de la *nueva historia cultural*, *ibid.*, p. 306.

de culpas hereditarias. Sin embargo, sería traicionar a ambos, Heidegger y O’Gorman, si afirmara que su práctica cotidiana estaba totalmente divorciada de su teoría y no los interrogara sobre ese aparente callejón sin salida para una discusión crítica. Así tal vez se podrían esclarecer los silencios alrededor de O’Gorman y los elementos excluyentes de un nacionalismo, que él prefería llamar patriotismo, y que, como el amor (de los hombres), no requiere ninguna argumentación y cancela el diálogo con lo extranjero.⁶⁹

Paradójicamente, O’Gorman también ligaba el papel *cultural* de la historia con el debate y la teoría. La historiografía científicista era *inauténtica*, afirmaba, precisamente porque ocultaba, con su imitación de las ciencias naturales, “la posibilidad misma de una consideración genuina de la historia en el orden teórico”.⁷⁰ Al exigir una perspectiva teórica, O’Gorman la igualaba con la renovación historiográfica a través del diálogo: “Es tiempo de que todo historiador, sea cual fuere su postura filosófica, haga un esfuerzo por cobrar plena conciencia de ella, y por lo tanto, del significado y alcance de su *actividad cultural*”.⁷¹ El resultado de este esfuerzo sería negar el estatus científico de la historia y resaltar, en cambio, la naturaleza interpretativa de la disciplina, que le daba autonomía y le permitía reconstruir la constitución ontológica de sus sujetos. La respuesta de O’Gorman al caos científico de la historiografía contemporánea, por lo tanto, era humanista y ensayística; contra “la castración” del tecnicismo exigía “una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria”.⁷²

O’Gorman fue el historiador de más prestigio de mediados del siglo XX, pero no el más imitado. Obedeciendo a sus indicaciones, se practica ya en México bastante historia de la historia, y sin duda hay centros de estudios donde la búsqueda filosófica se ha incorporado al quehacer historiográfico. Pero ya no se practica la historia ontológica del tipo de *La invención* y, como señala Hale, “O’Gorman parece haber tenido pocos discípulos”.⁷³ El historicismo sobrevivió, paradójica-

⁶⁹ Para la denuncia sobre el nazismo de Heidegger y el debate que le siguió, véase Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, México, Akal/Fondo de Cultura Económica, 1998. En México el debate fue editado en *Vuelta*, núm. 142, septiembre de 1988, sin haber en él referencias a O’Gorman.

⁷⁰ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1947, p. 191

⁷¹ *Ibid.*, p. xi. La preocupación teórica, afirma más adelante, *crea* el ser del pasado al hacerlo “‘nuestro’ o ‘humano’”, *ibid.*, p. 195. Las cursivas son mías.

⁷² *Ibid.*, pp. 164 y 165; Álvaro Matute, *op. cit.*, 1997, p. 6. Véase Martin Heidegger, *op. cit.*, 1951, pp. 19 y 170-172.

⁷³ Charles A. Hale, *op. cit.*, 2000, p. 27.

mente, en trabajos de investigación que, cobijados por la obligación de dar “razón por los muertos”, poniendo entre paréntesis el presente, pudieron entregarse a un empirismo no tan diferente del de Cosío Villegas aunque mucho más sofisticado en el tratamiento de las fuentes. Esta imagen fotográfica envejece rápidamente gracias a que la multiplicación de instituciones donde se hace y enseña historia ha obligado a los historiadores a entablar intercambios más serios con otras disciplinas sociales. Sin entrar en detalles, puede afirmarse que parte de la herencia de O’Gorman fue estorbar investigaciones inspiradas en su brillante erudición con su propia mezcla de anticientificismo y patriotismo masculino.

Norbert Elias señaló otra ambigüedad de los significados de *cultura* que parece muy relevante para entender esta experiencia mexicana. Si en el siglo XVIII la palabra aludía progresos humanísticos y quedaba más cerca de su origen agrícola, en el siglo XX se usó para referir a *hechos inmutables*, como sinónimo de *civilización*. En el primer caso, la *historia cultural* expresaba la insatisfacción de grupos medios, marginados de la *política* por las elites aristocráticas, particularmente en Alemania, y se configuraba así como un espacio intelectual protegido del Estado. Si los historiadores culturales del XVIII se detuvieron en la síntesis humanística, “el bosque” según Elias, los del XX se pierden en el laberinto sin estructura de los árboles y usan “cultura” para hablar de sociedades específicas, únicas. En esta versión, *Kultur* se convirtió en la sustancia del nacionalismo al evocar esencias nacionales ahistóricas. “Cultura” se asoció a la importancia del amor para el *ethos* nacionalista: un amor centrado en símbolos y en la pertenencia a una colectividad que equivale, como señala agudamente Elias, al amor a sí mismo.⁷⁴

Cabría preguntar cuántos historiadores en México creen todavía en esa misión de la *historia cultural*, en la importancia del tema de la cultura como expresión del espíritu ajeno a la *política*, y en la posibilidad de una síntesis específicamente nacional de las contradicciones de la historia nacional —que se cifran en la frase *Como México no hay dos* y que a la vez lo sitúan en la *cultura occidental*. El resultado de tales convicciones, aparte de un implícito y por fortuna decadente rechazo a lo extranjero en la historiografía, es la sospecha de que los historiadores en México tienen una deuda con la filosofía que, de alguna manera difícil de explicar, los antepasados ya han pagado. El dilema que el debate sobre la *nueva historia cultural* les plantea no es tomar partido por uno u otro bando, si los hay, sino

⁷⁴ Norbert Elias, “‘Historia de la cultura’ e ‘historia política’”, en Norbert Elias, *Los alemanes*, traducción de Luis Felipe Segura y Angélica Scherp, México, Instituto Mora, 1999, pp. 151-157, 166 y 182-183.

resolverse a intervenir o no. El ampliado espacio discursivo que emerge de su actuación no podría tal vez adjetivarse como *nuevo*, pero sin duda mantendría lo de *historia cultural*. Una aportación concreta sería la de evitar “la tentación del ensayo”, que señala Lomnitz, y combatir con categorías más claras y la misma solidez empírica la dispersión del pensamiento mexicano sobre *cultura nacional*.⁷⁵ Es probable que esta proposición encuentre resistencias. Saborit dice que “la historiografía mexicana se ha expresado mucho mejor en el espacio ensayístico que en el de las monografías y los [...] estudios especializados”. O’Gorman, después de todo, fue un practicante del género con “decidida voluntad de estilo” y un “ímpetu polémico” que es una cualidad del ensayo como forma dialógica. Tomo nota, pero pregunto hasta qué punto no valdría la pena mirar críticamente las implicaciones excluyentes de esa estética de “la tradición cultural mexicana”.⁷⁶ Una tarea crítica que se desprende de este debate es revisar el énfasis mexicano de planes de estudios y financiamiento institucional, y el concomitante humanismo que acerca la historia a las letras y la aleja de las ciencias sociales.⁷⁷ No se trata tanto de reeditar el viejo debate sobre el carácter científico de la historia, sino de preguntar más concretamente por qué los historiadores todavía pueden olvidarse de dialogar con otras disciplinas científicas.

CONCLUSIONES

El examen de Edmundo O’Gorman ha servido para crear retrospectivamente otra genealogía, tal vez ficticia, para la historia cultural. Historiador a-científico, O’Gorman es a la vez directo antecedente de y extranjero en la disciplina contemporánea. Aunque la discusión de *HAHR* no recogió ese antecedente (¿tenía que hacerlo?) no es que la de O’Gorman haya sido una voz en el vacío. Sus preguntas sobre la autenticidad y el ser nacional proyectan una larga sombra en la historiografía mexicana de la segunda mitad del siglo XX y explican, aunque sea en el contexto de esta conversación selectiva, la demora en hacer del debate de *HAHR* un debate mexicano. A O’Gorman lo supervivió (y lo antecedía, es justo

⁷⁵ Claudio Lomnitz, *op. cit.*, 1995, pp. 20, 22 y 402.

⁷⁶ Antonio Saborit, *op. cit.*, 1995, p. 152.

⁷⁷ El dilema, para Krauze, en que “La pedantería seudocientífica ha cedido el paso a la humildad humanista”, véase Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.), *op. cit.*, 1995, p. 533.

afirmarlo), la creencia de que la nacionalidad del historiador es relevante para entender la historia mexicana. Si este debate se trata, como lo afirmó Lomnitz, de construir comunidades, la herencia patriótica de O’Gorman es una que las dos clases de historiadores mexicanos deben aprender a superar: los de este lado del río dejando de ignorar los debates entre gringos, los del otro lado dejando de profesar un exagerado respeto por esa *otra* auténtica identidad a la que no se puede criticar. Las exclusiones inherentes a la práctica historiográfica de O’Gorman también se deben criticar desde una perspectiva de género dirigida a los métodos, temas y costumbres de la historiografía. Las armas también las dejó O’Gorman, *mal que le pese*, con su saludable instinto polémico y su costumbre de blandir la crítica sin reparos e internarse sin miedo en *la teoría*.

Revisar lo *mexicano* de la *nueva historia cultural* sería útil para abandonar las taxonomías y las recriminaciones. Es ya difícil que se repita el patriotismo, en primer lugar porque se trata ahora de una comunidad académica transnacional que desborda los límites de México como contenedor del debate. En segundo lugar, porque parte central del impulso de la historia cultural reciente es su crítica del nacionalismo y de su encarnación estatal.⁷⁸ Sin embargo, esta segunda virtud puede quedar en nada si no se extiende el debate a una crítica más explícita de los temas y las instituciones que todavía dan forma a la investigación. Otro paso concreto es el desarrollo de una historia de tema y método transnacional (que no diplomático o internacional) en la que relaciones sociales cruzan fronteras, invocan y subvierten las identidades nacionales.⁷⁹

Finalmente, según me lo propuso Gabriela Cano, es necesario discutir las políticas editoriales que debilitan los vínculos entre historiadores mexicanos. Traducir cuesta, pero el problema sólo parece ser responsabilidad de los editores que publican en

⁷⁸ Para un ejemplo de las posibilidades de este análisis, véase Jeffrey Rubin, *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitán, México*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 239, donde “culture in neither exclusively national nor regional”. Las historias “locales” de la Ciudad de México también han servido para replantear la interacción entre lo nacional y lo local. Véase, por ejemplo, Carlos Illades y Ariel Rodríguez Kuri (comps.), *Instituciones y ciudad. Ocho estudios históricos sobre la ciudad de México*, México, Ediciones Uníos, 2000 [Colección Sábado Distrito Federal]. Vaughan explora las múltiples dimensiones de la creación de una “cultural nation” en el capítulo 2 de *Cultural Politics*.

⁷⁹ Recientes avances en este sentido en Gilbert Joseph, Catherine Legrand y Ricardo Salvatore (eds.), *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*, Durham, Duke University Press, 1998, y el número monográfico de *The Journal of American History*, vol. 86, núm. 3, diciembre de 1999, editado por David Thelen.

español. Mientras tanto, las instituciones académicas (en Estados Unidos y México) premian la publicación en inglés. ¿Se puede defender una disciplina que por un lado se precia de su utilidad social y política y, por el otro, acepta que su audiencia se reduzca a menos de la mitad? Y, si se trata de destrabar discusiones que obstaculizan factores materiales, ¿por qué no seguir el ejemplo de los físicos (sin compromisos epistemológicos, *of course*) y establecer una bodega general de manuscritos en vías de publicación en el internet?⁸⁰

La discusión necesita alejar su centro de la definición y clasificación de la *nueva historia cultural*, reconocer herencias y criticarlas, y establecer verdaderos diálogos, así *hiedan* a teoría, a través de fronteras y de subcampos. Lo que estos comentarios han implicado desde el principio es que no es necesario ni deseable encontrar un punto de partida común en el plano de una teoría general acerca del funcionamiento de la sociedad y la cultura. De manera más o menos explícita, todos los participantes en el debate reconocen que gran parte de la fractura consiste en desacuerdos sobre la forma de presentar y juzgar los resultados de la investigación histórica. El mismo fervor que rodea la discusión sobre el significado de *hegemonía* parece implicar que es imposible convertir a todo el gremio al modelo aludido por el término. Falta entre los participantes, en buena hora, la insensata convicción de que todos los demás están en el error. Lo mismo se podría decir de Haber y Socolow si fueran más explícitos en este sentido pero, y en esto se cifra la utilidad de su intervención, lo que les preocupa más es la existencia de un lenguaje y un conjunto de normas comunes para el gremio. Como lo advierte Mallon, el progreso de la disciplina reside en “adoptar reglas de discusión y debate que permitan un diálogo serio entre tradiciones metodológicas y epistemológicas contradictorias”.⁸¹ De alguna manera, Mallon no hace sino recuperar, con otras palabras, la noción de objetividad propuesta por Popper: algo que reside en “el aspecto social del método científico”, es decir, la capacidad de ejercer pública y libremente la crítica, en “la misma lengua” y, agregaría, con instituciones que garanticen la posibilidad de esa esfera pública libre —un bien todavía en construcción en las sociedades latinoamericanas.⁸²

⁸⁰ Sobre la necesidad de publicar en inglés, véase Antonio García de León, *op. cit.*, 1995, p. 514. Me refiero a la base de datos inéditos establecida en Los Alamos National Laboratories, <http://www.lanl.gov/>. Comunicaciones personales de Gabriela Cano y Hernán Larralde.

⁸¹ Florencia Mallon, *op. cit.*, 1999, p. 351.

⁸² Karl Popper, *op. cit.*, 1997, pp. 399-400.

Sirva de algo la “conversación con los difuntos” aquí intentada. Lo que sugiero es un renovado énfasis en la claridad de los enunciados y su universalidad, es decir, ¿por qué no? el retorno a las formas originales en que fueron expuestas las premisas sobre las que esos enunciados aparecen, la “serie indefinida de supuestos” que cita O’Gorman en el epígrafe. Un lugar común es el de la razón. Todos los participantes en este debate creen en la posibilidad de “dar razón” de la historia —aunque Haber dude de la racionalidad científica de sus interlocutores. Difieren, en realidad, sobre el camino para llegar a conclusiones generales que trasciendan la parcela mexicana. Como lo recuerda Jürgen Habermas, hacer afirmaciones de carácter universal no es un objetivo despreciable; implica, hoy, superar las trampas del subjetivismo y la autenticidad.⁸³

⁸³ Jünger Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, traducción de Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, pp. 3-4. Véase, sin embargo, Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 139: “A realist analysis of the functioning of fields of cultural production, far from leading to relativism, allows us to move past the alternative of antirationalist and antiscientific nihilism, on the one hand, and the moralism of the glorification of rational dialogue, on the other, toward a genuine *realpolitic of reason*. Indeed, I think that, short of believing in miracles, we can expect the progress of reason only from a political struggle rationally oriented toward defending and promoting the social conditions for the exercise of reason.”