



Diálogos Revista Electrónica de Historia

E-ISSN: 1409-469X

historia@fcs.ucr.ac.cr

Universidad de Costa Rica

Costa Rica

Herrera Montero, Bernal  
Estudios subalternos en América Latina  
Diálogos Revista Electrónica de Historia, vol. 10, núm. 2, septiembre-febrero, 2009, pp. 109-121  
Universidad de Costa Rica  
San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=43915735004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Diálogos

**REVISTA ELECTRÓNICA DE HISTORIA**  
**Escuela de Historia. Universidad de Costa Rica**  
**Vol. 10 No. 2 Setiembre 2009 - Febrero 2010**  
**ISSN 1409- 469X**



## **ESTUDIOS SUBALTERNOS EN AMÉRICA LATINA**

**PhD. Bernal Herrera Montero**

---

### **Comité Editorial:**

**Director de la Revista:** Dr. Juan José Marín Hernández [jmarin@fes.ucr.ac.cr](mailto:jmarin@fes.ucr.ac.cr)

**Miembros del Consejo Editorial:** Dr. Ronny Viales, Dr. Guillermo Carvajal, MSc. Francisco Enriquez, Msc. Bernal Rivas y MSc. Ana María Botey

**Miembros del Consejo Asesor Internacional:** Dr. José Cal Montoya, Universidad de San Carlos de Guatemala; Dr. Juan Manuel Palacio, Universidad Nacional de San Martín y Dr. Eduardo Rey, Universidad de Santiago de Compostela, España

**Editor técnico:** MSc. Anthony Goebel Mc Dermott [goebel@racsa.co.cr](mailto:goebel@racsa.co.cr)

<http://historia.fes.ucr.ac.cr/dialogos.htm>

### **Palabras claves**

Estudios Subalternos, historiografía latinoamericana, teorías de la historia, América Latina

### **Keywords**

Subaltern Studies, Latin American historiography, theories of history, Latin America

**Fecha de recepción: 15 de junio 2009 - Fecha de aceptación: 12 setiembre 2009**

### **Resumen**

El ensayo presenta un breve vistazo al impacto que los Estudios Subalternos del Sudeste Asiático han tenido, desde su surgimiento en la India en los años setenta, en algunas áreas de los Estudios Latinoamericanos. A partir de este vistazo, el autor, quien no es historiador, propone que el estudio de diversas realidades históricas de la región podría beneficiarse de una más intensa interacción con algunas de las posibilidades conceptuales desarrolladas por los Estudios Subalternos. Se sugieren algunas nociones de esta corriente que podrían hacer un aporte a la historiografía latinoamericana, así como algunos de los temas en que tales nociones podrían resultar de utilidad.

### **Abstract**

The essay starts with a brief survey of the impact exercised by the Subaltern Studies of Southeast Asia, born in India during the 70s, in some areas of the Latin American Studies. Departing from this survey, the author, who is not a historian, proposes that the study of some Latin American historical realities could benefit from a more intense interaction with some of the conceptual possibilities posited by the Subaltern Studies. The essay ends by suggesting some notions developed by this school that could prove enriching for the Latin American historiography, as well as some subjects in which their usage could be useful.

Bernal Herrera Montero. PhD. Catedrático, Sede del Atlántico, Universidad de Costa Rica.

**Citado en  
Dialnet - Latindex -  
REDALYC-  
Directorio y recolector  
de recursos  
digitales del  
Ministerio de Cultura de España**



licencia de tipo  
**"Reconocimiento - No comercial - Compartir igual"**

“Diálogos Revista Electrónica de Historia” se publica interrumidamente desde octubre de 1999.

**En la cubierta:** Mapa de América Central, las Indias Occidentales, América del Sur y porciones de Estados Unidos y México. Publicado por la United Fruit Company 1909. Digitalizado en la base de datos del Programa de Historia Regional Comparada del Centro de Investigaciones Históricas de América Central. En la web. <http://www.moodlecihac.historia.ucr.ac.cr/>

**Diálogos se anuncia en las siguientes instituciones y sitios académicos:**

**Maestroteca**

<http://www.maestroteca.com/detail/553/dialogos-revista-electronica-de-historia.html>

**Biblioteca de Georgetown**

<http://library.georgetown.edu/newjour/d/msg02735.html>

**Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica**

[http://afehc.apinc.org/index.php?action=fi\\_aff&id=1774](http://afehc.apinc.org/index.php?action=fi_aff&id=1774)

**Universidad de Saskatchewan, Canadá**

<http://library.usask.ca/ejournals/view/1000000000397982>

**Monografías**

<http://www.monografias.com/Links/Historia/more12.shtml>

**Hispanianova**

<http://hispanianova.rediris.es/general/enlaces/hn0708.htm>

**Universidad del Norte, Colombia**

<http://www.uninorte.edu.co/publicaciones/memorias/enlaces.html>

**Universidad Autónoma de Barcelona**

<http://seneca.uab.es/historia/hn0708.htm>

**Repositorio Invenia - Gestión del Conocimiento**

<http://www.invenia.es/oai:dialnet.unirioja.es:ART0000086144>

**Enlace Académico**

<http://www.enlaceacademico.org/biblioteca/revistas-en-formato-digital-centroamerica/>

**Electronic Resources**

<http://sunzi1.lib.hku.hk/ER/detail/hkul/3987318>

**Revistas académicas en texto completo**

<http://web.prw.net/~vtorres/>

## ESTUDIOS SUBALTERNOS EN AMÉRICA LATINA

Bernal Herrera Montero

La constitución, a inicios de los años 90, del Latin American Subaltern Studies Group, conformado por académicos latinoamericanos y estadounidenses al interior la academia estadounidense, señala un posible inicio oficial del proceso de diálogo entre algunos latinoamericanistas y la tendencia de los Estudios Subalternos, originada en la India e Inglaterra. Algunos de los resultados de este diálogo, así como una muestra de las posibilidades teóricas y críticas que abría, aparecen plasmados en la antología *The Latin American Subaltern Studies Reader*<sup>1</sup>, aparecida en el 2001, fecha para la cual la necesidad del diálogo había sido vista también al interior de la academia latinoamericana, como lo evidencia la antología *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*<sup>2</sup>, publicada en Bolivia en 1997. Saurabh Dube, por su parte, había editado en México, en 1999, la nutrida antología *Pasados Poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historiografía y etnografía de la India*<sup>3</sup>, la cual obtuvo una amplia difusión e impacto, la cual si bien no estaba exclusivamente conformada por ensayos provenientes de la corriente de Estudios Subalternos, sí tenía en estos una de sus principales fuentes teóricas y bibliográficas. Allí, en “Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales”, texto que sirve de introducción a la antología, tras reseñar la situación del diálogo al interior de la academia estadounidense, Dube afirmaba que “el debate histórico y la crítica cultural en el mundo hispanohablante, en particular en América Latina, han permanecido más o menos herméticos a estos desarrollos”<sup>4</sup>. Una situación que, más allá de los posibles cambios ocurridos desde fines de los años 90s, no ha variado sustantivamente. Así, pese a que diversos intentos de construir nuevas perspectivas sobre antiguos y recientes problemas planteados por las historias y culturas latinoamericanas podrían beneficiarse con el conocimiento de, y la reflexión sobre, los conceptos teóricos y las tesis históricas producidos por los Estudios Subalternos del Sur de Asia en sus casi treinta años de existencia<sup>5</sup>, este proceso no se ha dado en el grado deseable. Quien esto escribe considera conveniente reforzar este conocimiento y reflexión, y en las pocas páginas que siguen quisiera explicar porqué.

Los conceptos y tesis historiográficos, lejos de ser entidades fijas que debamos aceptar o rechazar sin más, más bien suelen constituir elementos plásticos y moldeables, que cada investigador apropia o expropia según sus agendas y necesidades. Así, la noción de “subalterno” puede servir como categoría que agrupa en un mismo concepto diferentes relaciones de poder y actores sociales, pero también sirve para analizar líneas de fractura muy específicas al interior de sociedades concretas. Esta ductibilidad teórica es particularmente útil para analizar, sin perder de

vista las relaciones macro de poder, los procesos específicos experimentados por sociedades que, como las antes llamadas tercermundistas, subdesarrolladas o en vías-de-desarrollo, exhiben fracturas sociales particularmente variadas. Tales son los casos de India y América Latina, ambas muy amplias regiones caracterizadas por estratificaciones sociales polimorfas que, al tiempo que se intersectan y traslapan entre sí, también poseen dinámicas propias muy específicas. El carácter variable y móvil de tales estratificaciones las hace irreductibles a cualquier enfoque que pretenda dar cuenta de ellas a partir de categorías explicativas únicas o fijas, sean ellas la clase, como en el marxismo, o la etnicidad, como en los indianismos, indigenismos y nativismos. Los límites que tales categorías encierran, así como la dificultad de superarlos al interior de las perspectivas analíticas estructuradas alrededor de ellas, los ejemplifica en América Latina el caso de Mariátegui, quien a partir del marxismo intentó comprender, y cambiar, la historia peruana fusionando o mezclando la clase y la etnia, un notable esfuerzo que fue, sin embargo, rechazado al interior del marxismo de la III Internacional.

La categoría de lo subalterno permite, entonces, agrupar teóricamente, pero sin fundirlos y manteniendo su especificidad, a muy diversos actores sociales actuando en el lado “débil” o “marginado” de la ecuación, en las no menos diversas líneas de enfrentamiento social. En un subcontinente como América Latina la plasticidad de este concepto, simultáneamente riguroso y maleable, ya es por sí sola merecedora de atención y reflexión. Pero las posibilidades que brindan los Estudios Subalternos para quienes investigan las historias y las culturas latinoamericanas no se reducen al concepto general de “lo subalterno”, radicando también en muchas de sus orientaciones concretas, tales como su énfasis inicial en los campesinos. Este sector, si bien en la América Latina contemporánea se ha debilitado demográfica y socialmente, no solo continúa siendo una población de enorme importancia en varios países de la región, sino que fue fundamental durante siglos en la casi totalidad de ellos. Una población, en suma, cuyo accionar pasado y presente debe ser estudiado desde diversas perspectivas, pues de otra forma resulta imposible captar y comprender buena parte de la historia latinoamericana.

Otro aporte de los Estudios Subalternos que reviste particular urgencia en nuestra región es su cuestionamiento de la concepción eurocéntrica de la modernidad, una concepción en la cual, como afirma Dube refiriéndose al pensamiento de Chakrabarty, “Europa sigue siendo reificada y sigue siendo celebrada como el sitio y el escenario del nacimiento de lo moderno, actuando como un referente silencioso que domina el discurso de la historia”<sup>6</sup>. Esta concepción, aun prevaleciente, define la modernidad como un proceso unitario, un camino único con etapas más o menos fijas, cuyo arquetipo es provisto por la historia occidental, especialmente la de los últimos cuatro siglos, definida como el único modo válido y “civilizado” de desarrollo. Algunos de los efectos valorativos de esta concepción se manifiestan



en nociones como “subdesarrollo” o “en-vías-de-desarrollo”. Investigadores como Dube, trabajando al interior de los Estudios Subalternos, han planteado un doble cuestionamiento a este concepto tradicional y eurocéntrico de la modernidad<sup>7</sup>. Por un lado, han cuestionado la reducción de un proceso tan complejo y polimorfo como la modernidad a una sola de sus grandes manifestaciones históricas, centrada en lo que llegaría a definirse primero como “Europa”, y posteriormente como un siempre variable “Occidente”. Frente a ello postulan la existencia de otras modernidades, diversamente llamadas coloniales, periféricas, o simplemente múltiples. Estas modernidades no serían, como lo quiere la visión eurocéntrica tradicional, simples versiones degradadas, inmaduras o incompletas de la modernidad occidental, sino procesos insertos en una modernidad concebida como global, pero con historias y manifestaciones locales específicas. Por otro lado, han cuestionado también la visión predominante sobre la modernidad europea u occidental. En este plano los cuestionamientos apuntan a visibilizar el carácter complejo y contradictorio de su surgimiento y desarrollo, muy alejados de la versión idealizada que privó hasta hace poco, en especial en disciplinas como la filosofía, para la cual la modernidad representaba, en palabras de Kant<sup>8</sup>, la superación de una culpable minoría de edad intelectual mediante el ingreso a una edad adulta colectiva concebida como racionalidad al servicio del progreso.

Esta concepción de la modernidad europea, y luego occidental, como racionalidad y edad adulta, condenó sin más a numerosas culturas, sociedades e historias no-occidentales, a ser vistas como irracionales y atascadas en una minoría de edad que, a diferencia de la biológica y la legal —ámbitos semánticos subyacentes a la metáfora kantiana—, lejos de superarse, en muchos casos se agrava con el transcurso del tiempo. Una visión que ha marcado en profundidad ya no solo la historiografía, sino la mayoría de los macroproyectos sociopolíticos en América Latina, con independencia de su signo ideológico. Conservadores y liberales en el siglo XIX, marxistas, socialdemócratas y neoliberales en el XX, todos ellos han querido, en diversos grados y modos, “modernizar” a América Latina, sacarla de su “atraso”, término que deriva su sentido de una parcializada comparación, implícita o explícita, con la usualmente idealizada modernidad occidental.

La metáfora kantiana, que condena a una culpable minoría de edad a todos aquellos sujetos percibidos como no-ilustrados o no-modernos, reaparece en toda su crudeza en numerosos autores clásicos de la modernidad occidental. John Stuart Mill, por ejemplo, clásico del liberalismo, ardiente defensor de la libertad individual, y también funcionario del colonialismo inglés, advierte que su doctrina “es solo aplicable a seres humanos en la madurez de sus facultades. No hablamos de los niños ni de los jóvenes que no hayan llegado a la edad que la ley fije como de plena masculinidad o femineidad. (...) Por la misma razón podemos prescindir de considerar aquellos estados atrasados de la sociedad en los que la misma raza puede



ser considerada en su minoría de edad. (...) El despotismo es un modo legítimo de gobierno tratándose de bárbaros, siempre que su fin sea su mejoramiento, y que los medios se justifiquen por estar realmente encaminados a ese fin.”<sup>9</sup> Pero lo cierto es que dicha metáfora no fue creada por Kant, ni por la modernidad europea tal como es tradicionalmente concebida, pues ya los procesos de conquista y colonización de América, y muy especialmente su evangelización, fueron fuertemente marcados por tal metáfora. Trátese de Sepúlveda, de Vitoria, de Las Casas o de Acosta, no hay casi tratadista de la época que teorice la conquista y evangelización de los indios americanos que no los conciba, desde diversas fórmulas y valoraciones, como niños a los que hay que educar, cuando no como salvajes que hay que humanizar. Esta impronta religiosa de una metáfora usualmente vista como filosófica y racionalista, me lleva a otro de los posibles aportes hechos de los Estudios Subalternos: la visualización de las complejas relaciones entre modernidad y religión.

La modernidad eurocéntrica suele presentarse a sí misma, y ello suele ser aceptado por sus estudiosos, como un movimiento secular y laicizante, cuando no anti-religioso. Y aunque la historia parece obligarnos a matizar bastante esta concepción, lo cierto es que tal discurso está bastante diseminado y aceptado. La supuesta antinomia entre religión y modernidad es un tema que en América Latina ha ejercido particular impacto y producido efectos ramificados.

Pensemos en uno bastante obvio: el hecho de que se suele descartar, *a priori*, cualquier posible modernidad de su conquista y colonización, por haber sido llevadas a cabo en nombre de un discurso religioso visto como intrínsecamente medieval.

Es claro que la religión constituyó una de las principales armas en la conquista y colonización de América Latina, así como en el mantenimiento de la mayoría de los sistemas de dominio desplegados a través de su historia a lo largo y ancho de la región. Es igualmente claro que la religión también ha servido, en muy diversos grados y formas, como espacio de resistencia subalterna frente a diversos proyectos de las élites, en particular los planteados como laicizantes y “modernizadores”. Casos como el de Canudos en el nordeste de Brasil de fines del siglo XIX, o la Guerra Cristera en el centro del México post-revolucionario de fines de los años 20, son elocuentes al respecto. Así, la religión ha jugado un papel decisivo tanto en los procesos de moldeamiento cultural como, a veces, de resistencia a estos. Pero la usual aceptación por parte de la historiografía latinoamericana de la versión tradicional de la modernidad, en sus variantes liberal, marxista, socialdemócrata o neoliberal por igual, de que modernidad y religión están en una relación intrínseca de oposición, ha obstaculizado nuevos enfoques. La visión tradicional es tan poderosa, que un autor como Todorov, aun partiendo de que “el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente”<sup>10</sup>, opina que la empresa colombina lejos de pertenecer a la modernidad, constituye la última gran empresa medi-

eval, por haber sido hecha desde parámetros religiosos. Aun sin entrar a considerar hechos como el que en las “Capitulaciones de Santa Fe”, el contrato firmado entre Colón y la corona española para regir las relaciones entre ambas partes, no existe ni una sola mención a la religión, lo que me interesa aquí resaltar es que, en este punto concreto, Todorov reafirma la concepción tradicional de la modernidad como un movimiento que se auto-constituye a partir del enfrentamiento con lo religioso.

La historia, sin embargo, nos muestra que lo religioso no sólo ha sido, antes y ahora, instrumentalizado con frecuencia por las empresas modernas, algo que la mayoría de los historiadores admitiría hoy día con facilidad, sino que muchas de las matrices argumentativas y de las metáforas centrales de la modernidad derivan del discurso religioso. Tal es el caso, según vimos, de la metáfora kantiana de la modernidad como “mayoría de edad” de la humanidad, cuyos numerosos antecedentes en el mundo colonial hispanoamericano no suelen ser vistos. Pues a diferencia de la simple instrumentalización, esta otra faceta de las relaciones entre modernidad y religión no suele explorarse ni admitirse. Ignoro qué tanta modernidad, si es que tiene alguna, puede adjudicársele a la religión como tal; de lo que no tengo duda, en cambio, es de la cantidad e importancia de los préstamos que la modernidad tomó de aquella. No pienso aquí en los más visibles, como el conocido ejemplo de la Diosa Razón del positivismo, sino en aspectos de mayor calado. Hay en la modernidad, por ejemplo, un impulso a la ortodoxia, a la conversión voluntaria o forzada del “no-moderno”, del “subdesarrollado”, cuyo modelo no parece ser otro que la cruzada evangelizadora, por lo que bien podría ser calificada de religiosa. Otro tanto podría afirmarse del absolutismo de la modernidad, ello es, de su tradicional creencia en ser la única depositaria de la verdad en medio de un mar de ignorancia y superstición que es necesario vencer, una creencia muy similar a la que tienen las religiones monoteístas en ser las únicas que conocen al Dios verdadero, en medio de un mar de paganismo, infidelidad o simple ignorancia.

Y si bien las relaciones entre religión y modernidad no han estado entre los temas prioritarios de los Estudios Subalternos, sí lo han sido, en cambio, en el trabajo de algunos de sus exponentes, tal el caso de Ishita Banerjee, como lo atestiguan varios de sus libros y ensayos<sup>11</sup>. Partiendo de los Estudios Subalternos, Banerjee ha dedicado una parte significativa de su obra al estudio de las complejas y cambiantes relaciones que, en el caso de la India, se han dado entre diversas instancias y actores civiles y laicos, incluyendo los estatales, y diversas instancias y movimientos religiosos, un tema que también ha sido diversamente explorado por Saurabh Dube<sup>12</sup>. Es este un ámbito, entonces, en el que la obra de ambos no solo ha enriquecido la corriente de los Estudios Subalternos, sino que al estudiar temas como las intersecciones entre religión, colonización y estado en la India, han cuestionado los marcos y límites usuales impuestos por la versión tradicional, y acaso fundamentalista, de la modernidad, haciendo con ello un aporte de gran relevancia

para el estudio del accionar de los sujetos subalternos en culturas de tan marcada adhesión religiosa como América Latina.

Otro aporte de los Estudios Subalternos que abre importantes posibilidades teóricas y críticas en diversos ámbitos de la realidad latinoamericana, son sus posiciones sobre el accionar del colonialismo en la India. Parece predominar en América Latina la idea de que por haberse logrado, con algunas excepciones, la independencia política hace ya casi 200 años, el pasado colonial es eso, pasado, algo que quedó atrás. La colonia a veces parece ser vista como una etapa histórica no solo clausurada, sino pre-moderna. Ello hace que incluso quienes aceptan la persistencia contemporánea de su impacto, suelen considerar esta herencia no tanto como parte integral de nuestra historia moderna, sino como un resabio cuasi-feudal, una anacrónica atadura que impide el desarrollo y la modernización. Creen, en resumen, que la colonia y la modernidad son, en América Latina, ajenas o incluso opuestas entre sí. En la India un distanciamiento tan agudo con el pasado colonial es, por la mera cronología de su colonización e independencia, difícil de sostener. La cercanía de los hechos, sin embargo, no impidió una visión etapista de la historia que, según vimos, ha sido cuestionada y rebatida por los Estudios Subalternos, los cuales han hecho hincapié en las intrincadas relaciones entre colonización y modernidad en la India. Esta articulación de nuevas formas de encarar el impacto y la presencia/ausencia de la etapa colonial en la historia moderna bien podría resultar de gran utilidad para cuestionar la imagen preponderante del tema en nuestro subcontinente. No es de extrañar, entonces, que los Estudios Subalternos hayan influido en los esfuerzos emprendidos en América Latina por diferentes grupos de investigación, entre los cuales sobresale el denominado por Arturo Escobar<sup>13</sup> como Programa Latinoamericano Modernidad/Colonialidad, uno de cuyos más distinguidos y activos integrantes, Walter Dignolo, perteneció al ya mencionado Latin American Subaltern Studies Group y editó, en conjunto con Saurabh Dube e Ishita Banerjee, el volumen *Modernidades coloniales*<sup>14</sup> (Dube, Banerjee y Dignolo, 2004).

Otro ámbito donde las contribuciones de los Estudios Subalternos pueden resultar decisivas, lo es el de la sentida necesidad de contar con nuevas formas de escribir la historia de los movimientos sociales, emprendidos por muy diversos grupos subalternos latinoamericanos a lo largo de toda su historia. Nuevas formas de historiar que, como hizo Guha para los movimientos campesinos de la India bajo el colonialismo, los considere desde sus propias agendas sociales, políticas y culturales, y no solo desde las ópticas y agendas del estado, la nación o las elites intelectuales y sociales. Basta pensar, en América Latina, en casos como los quilombos, la Cabanada o la guerra de Canudos en Brasil, o en las revueltas andinas que culminan en la de Tupac-Amaru y Tupac-Katari, o en la primera insurrección independentista en México, para citar unos pocos ejemplos. En este respecto, uno de los principales aportes teóricos de los Estudios Subalternos es recogido en los

textos aquí prologados, y deriva de dos importantes aportes iniciales de Guha, quien por un lado dividió la esfera política en dos: una oficial, estatal y verticalista, y otra subalterna, no-estatal y horizontalista; y por otro lado afirmó, contra las tradiciones liberal y marxista, la consciencia política de los sectores subalternos, en su caso el campesinado de la India bajo el imperio inglés. En ambos aportes resulta central la afirmación de la consciencia que tales sectores tienen de la dominación a la que se ven sometidos, así como su resistencia a esta, una realidad omnipresente en la mayoría de las luchas de los sectores subalternos de América Latina, tema en el que aún queda por hacer mucho trabajo histórico. Un ejemplo de las perspectivas que los Estudios Subalternos pueden abrir en estos temas lo es su cuestionamiento del estado-nación como unidad básica de análisis, unidad cuyas agendas y proyectos suelen velar las de muy diversos actores sociales que no definen las suyas propias desde lo estatal-nacional, sino desde ámbitos eminentemente locales o regionales.

Tras un inicio marcado por los intentos de articular una visión crítica de las luchas nacionalistas en la India colonial, una visión que cuestionó la supeditación de las luchas de los sujetos subalternos, como los campesinos, a las emprendidas por las clases que luego tomarían el poder político del naciente estado indio, los Estudios Subalternos han venido cuestionando, con creciente intensidad, la usual supeditación analítica de las diversas agendas de estos sujetos subalternos a las del estado-nación que las contiene<sup>15</sup>. Contrario a otros intentos previos de escribir a partir de estructuras o grupos locales, los Estudios Subalternos han evitado todo esencialismo nativista, con lo que el valor heurístico de nociones como las de “comunidad rural” han sido puestas en el tapete de la discusión, pero desde una perspectiva no menos crítica que la tomada frente al estado-nación.

Aquí surge otro ámbito paralelo al anterior: la necesidad de hacer nuevas historias de los grupos dominantes locales, para lo cual la distinción hecha por Saurabh Dube<sup>16</sup> entre sujetos modernos y sujetos de la modernidad, ambos en plural, representa un aporte teórico importante. Esta distinción representa una nueva herramienta conceptual para una de las perspectivas más importantes en la comprensión de la modernidad, la relativa al tipo de sujetos que surgen asociados a ella, una comprensión que ha estado marcada por demasiado tiempo y con demasiada fuerza por la figura del así llamado “sujeto moderno”. Este sujeto generalmente ha sido concebido en singular, y como emergiendo a partir de procesos y discursos intraeuropeos: Renacimiento, ciencia moderna, filosofías empirista y racionalista, y obteniendo su primera culminación colectiva culminar en el sujeto ilustrado burgués y mayoritariamente blanco y masculino. Se le visualiza alcanzando su mayoría de edad al dominar sus pasiones con no menos intensidad que a los sujetos no-modernos, e inaugurando una era de progreso de la cual, una vez aceptada la superioridad intrínseca de su cultura, bien podrían beneficiarse las demás. Frente a este arquetipo del “sujeto moderno”, todos los demás sujetos suelen ser consid-

erados como no-modernos, primitivos o bárbaros. Dube plantea que la modernidad no solo engendró este (arque)tipo de sujeto moderno, sino una serie proliferante de otros sujetos, todos ellos igualmente pertenecientes a la modernidad, aunque con muy diversas inserciones en ella. De forma análoga a lo hecho en el caso de los cuestionamientos a la modernidad, Dube plantea el carácter diversificado de los sujetos propios de la modernidad en un doble plano. Por un lado, establece la diversidad del “sujeto moderno” mismo, que ya no será solo el visualizado con el arquetipo tradicional: hombre, blanco, occidental, ilustrado y demás, sino que encarnará en otros avatares, tanto al interior de Occidente (caso de los sujetos asociados al romanticismo decimonónico), como en las (ex)colonias europeas. Habría, entonces, diversos sujetos modernos metropolitanos y periféricos, todos ellos variantes de una mayor o menor cercanía al arquetipo. Por el otro, postula la existencia de toda una serie, más proliferante aún, de “sujetos de la modernidad”, insertos en ésta, pero tan distantes del arquetipo del “sujeto moderno” que no pueden ser considerados variantes de este. Todos los sujetos cuyas determinaciones básicas derivan de su inserción en ese proceso globalizante que llamamos modernidad, pasan a ser “sujetos de la modernidad”, pero sólo unos cuantos clasifican como “sujetos modernos”. Si la historia de los grupos subalternos es, de alguna manera, la de los “sujetos de la modernidad” que no clasifican ni siquiera como variantes locales del “sujeto” o “sujetos modernos”, la historia de las élites y grupos dominantes locales puede ser vista como la de las variantes locales o regionales de los “sujetos modernos”. Así, de forma algo irónica, los Estudios Subalternos, centrados, como su nombre mismo lo indica, en la historia de los sujetos subalternos, también podría ayudar a historiar los sujetos dominantes de las sociedades que, a falta de mejor nombre, podemos llamar periféricas.

En fin, las posibilidades implícitas en un diálogo más sistemático y profundo entre las ciencias sociales latinoamericanas y los Estudios Subalternos son numerosas. Las aquí apuntadas se han concentrado en el caso de la historia, pero bien podrían ser exploradas para casos como la antropología y la etnografía. Que, como acaso ya se habrá notado, el autor de estas líneas no pertenezca al ámbito de las ciencias sociales, sino de las humanidades, bien podría ser un síntoma de dos fenómenos: por un lado, de la necesidad de este diálogo al interior de las ciencias sociales; por otro lado, de la necesidad de fomentar en nuestra academia formas de trabajo más interdisciplinarias, que ignoren las tradicionales líneas divisorias.

## Citas y notas

- 1 Rodríguez, Ileana (ed). 2001. Durham: Duke University Press. Para una breve historia de este diálogo, contada por una de sus protagonistas, véase allí mismo, de Ileana Rodríguez, “Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition”, que actúa como prólogo a la antología.

- 2 Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (eds). 1997. La Paz: Editorial Historias.
- 3 Dube, Saurabh (coord.). 1999. *Pasados Poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historiografía y etnografía de la India*. Trad. de Germán Franco Toriz. México: El Colegio de México.
- 4 Dube, *Pasados Poscoloniales*...p. 19.
- 5 Un buen recuento, hecho por el mismo Dube, del surgimiento de los Estudios Subalternos y de sus perspectivas actuales, hecho desde dentro del movimiento pero alejado de la hagiografía, puede consultarse en “Insurgentes subalternos y subalternos insurgentes”, Capítulo 2 de su *Sujetos Subalternos*. Trad. de Germán Franco y Ari Bartra. México: El Colegio de México, 2001, 39-89.
- 6 *Historias esparcidas*. 2007. Trad. Gabriela Uranga. México: El Colegio de México, p. 231. La afirmación se halla en la breve introducción que hace Dube a su reproducción de un intercambio electrónico con Chakrabarty en el cual ambos discuten ideas de este último, en especial las contenidas en *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. 2001. Princeton: Princeton University Press.
- 7 Véase, por ejemplo, el ensayo de Dube contenido en este volumen.
- 8 Immanuel Kant. 1784. “Was ist Aufklärung?”. Trad. española en Immanuel Kant. *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Roberto Aramayo (edit. y trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- 9 John Stuart Mill. 1859. *On Liberty*. A Norton Critical Edition. New York: W.W. Norton & Company, 1975, p. 11. (trad. de Bernal Herrera)
- 10 Tzvetan Todorov. 1982. *La conquista de América. El problema del otro*. Trad. de Flora Botton. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 15.
- 11 Ver, por ejemplo: “Taming Traditions: Legalities and Histories in Twentieth Century Orissa”, en en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press, 1999, pp. 98-125; *Religion, Law and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*. London: Anthem Press, 2007; y *Fronteras del hinduismo. El Estado y la fe en la India moderna*. Trad. de Lorena Murillo Saldaña. México: El Colegio de México, 2007.
- 12 Ver, por ejemplo, *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*. Trad. de Ari Bartra y Gilberto Conde. México: El Colegio de México, 2003, e “Identidad y diferencia”, en *Historias esparcidas*. México: El Colegio de México, 2007, 245-258.
- 13 Arturo Escobar, «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano.” *Tabula Rasa*. Bogotá, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003. También disponible en internet.
- 14 Dube, Saurabh, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (coords.). 2004. *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México.
- 15 Véase, por ejemplo, de Gyanendra Pandey, “In defense of the fragment: Writing about Hindu Muslim riots in India today” en Guha, Ranajit (coord.), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, pp. 1-33, así como Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993. Del primero hay versión española: “En defensa del fragmento: Escribir la lucha hindo-musulmana en la India actual”, en Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, pp. 553-592.
- 16 En “Sujetos Modernos, Sujetos de la Modernidad: oposiciones, yuxtaposiciones, mapeos conceptuales”, ensayo inédito de posible próxima aparición en la Editorial de la UCR.