



Vol. 8, No. 2, Winter 2011, 298-310  
[www.ncsu.edu/project/acontracorriente](http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente)

## Debate

### Sobre el subalterno, su conocimiento (local o global), su “traductor” y el exotismo

**Pedro L. San Miguel**

Universidad de Puerto Rico—Recinto de Río Piedras

“...la sensación de lo exótico encaja tanto en el ‘terror’  
como en el ‘placer’ provocado por lo sublime.”<sup>1</sup>

Debatir con investigadores a quienes uno aprecia y cuya obra uno distingue y valora puede resultar incómodo y espinoso. Y yo a Lauren Derby la estimo tanto personalmente como por su valioso, provocador y audaz trabajo académico. Así que reitero lo que señalé en mi comentario sobre *The Dictator’s Seduction*:<sup>2</sup> ésta es una obra de gran originalidad, que se aparta radicalmente de las interpretaciones usuales sobre el gobierno tiránico de Rafael L. Trujillo ya que explora cómo la cultura popular

---

<sup>1</sup> Gabriel Weisz, *Tinta del exotismo: Literatura de la Otrredad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 75.

<sup>2</sup> *The Dictator’s Seduction: Politics and the Popular Imagination in the Era of Trujillo* (Durham, NC and London: Duke University Press, 2009).

contribuyó al surgimiento y a la existencia, por más de tres décadas, de ese ominoso régimen. La manera en que Derby examina las relaciones entre la cultura popular y el poder ofrece un modelo de análisis que seguramente inspirará el estudio de otros sistemas políticos. Así que ésta es una obra de importancia tanto empírica como teórica. Debido, precisamente, a su relevancia es que resulta crucial debatir sus hallazgos así como sus premisas conceptuales y metodológicas.

Comienzo indicando que concuerdo plenamente con Derby en que su trabajo se enmarca en las propuestas de la corriente de los Estudios Subalternos acerca de las interrelaciones del poder, la historia y la cultura en el estudio de las clases populares. Eso nunca lo he cuestionado. Lo que sí señalé en mi reseña es que su libro se aparta del *modelo explicativo* propuesto por la inmensa mayoría de las investigaciones que han asumido esa problemática. Éstas han enfatizado sobre todo las resistencias de los subalternos—especialmente las “resistencias cotidianas”—a la dominación, la explotación y el poder. Como ha escrito recientemente uno de los principales impulsores de dicha tendencia en Estados Unidos:

One of the virtues of subaltern studies [...] consists of the conceptualization of an ethos that attends to the voices, the daily practices, the forms of memory, and the strategies of mobilization that subalterns have devised to keep colonial and nationalist modes of (epistemological, political, and economic) domination at bay.<sup>3</sup>

A mí me parece patente que la obra de Derby ofrece una perspectiva divergente a ésta ya que destaca aquellos factores culturales que contribuyeron a *nutrir*, no a cuestionar ni a resistir, a la dictadura de Rafael L. Trujillo. Si no fue así, ¿qué papel jugaron en el régimen trujillista, entonces, el paternalismo, el patriarcalismo, las jerarquías de género (manifiestas en las relaciones de Trujillo con sus hijas), el despliegue del machismo (vía la proyección y la percepción del tirano como un “tíguere” y como un insaciable semental) y las creencias populares que pretendían descifrar—o quizás justificar—su inverosímil poder? Creo que el análisis de Derby destaca que estos elementos de la “política vernácula”—como los denomina la autora—contribuyeron a sostener al trujillismo, no a

---

<sup>3</sup> José Rabasa, *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010), 3.

cuestionarlo. Por ello, insisto, Derby se aparta del modelo imperante de que la cultura popular cuestiona, contrarresta o se opone al poder. Por cierto, esto valoriza, no desmerece, su investigación y constituye un mentís a una postura que se ha convertido en un lugar común en los “estudios subalternos” y que, además, ha terminado por reificar a la “cultura popular”, concibiéndola como un dechado de virtudes por oponerse siempre—o casi siempre—al poder y a la dominación.

Ahora bien, ¿cuáles son, en concreto, mis señalamientos críticos al trabajo de Derby? En síntesis, éstos se centran en dos aspectos. Primero, en que algunos de sus argumentos no quedan debidamente *evidenciados* con sus *fuentes*. En segundo lugar, en que su libro adolece de cierto exotismo, común en muchas obras históricas y antropológicas, sobre todo—mas *no* solamente—en las producidas por académicos del “primer mundo” dedicados al estudio de otras partes del globo y de otras sociedades. Con relación al primer punto, resalto en mi reseña el capítulo seis de su libro (“Trujillo’s Two Bodies”) en el cual la autora arguye que entre las clases populares se diseminó la creencia de que el tirano contaba con un *alter corpus*—el denominado “muchachito”—que actuaba como una proyección suya. En su respuesta a mi reseña, Derby recurre, nuevamente, a la literatura antropológica para fundamentar la justeza de su interpretación acerca del “muchachito”.

No obstante, ese intento falla en atender la esencia de mi crítica, centrada en la limitada *evidencia* que se ofrece en dicho capítulo para demostrar la creencia en ese peculiar ente. En principio, no tengo reparos en aceptar argumentos de ninguna índole, pero requiero que me convenzan a partir no solamente de analogías, comparaciones e inferencias realizadas a partir de otras experiencias históricas y sociales, sino también de la evidencia aportada por la investigación. En su respuesta, Derby menciona que cuenta con una gran cantidad de testimonios orales recogidos en varios lugares de República Dominicana, especialmente en barriadas populares. Bien. Pero, ¿por qué no demostrar con testimonios de esa naturaleza el argumento acerca del “muchachito”? ¿Qué dicen sus fuentes acerca del “muchachito” y de su supuesto papel en sostener el poder económico y político de Trujillo? En definitiva, desearía que Derby hubiera realizado de

forma más contundente y amplia eso que, según ella, distingue a su trabajo de ciertos enfoques posmodernos: sostener sus interpretaciones no solamente a partir de análisis discursivos sino, además, del análisis sociológico. En lo que al capítulo dedicado al “muchachito” respecta, eso es, ni más ni menos, lo que yo hubiese querido.

En su respuesta, Derby insinúa que el recurso del “muchachito”—y supongo que razonamientos análogos—era una explicación para lo que, a los ojos de las clases populares, parecía no tener explicación: la larga permanencia de Trujillo en el poder así como su gran acumulación de riquezas y, finalmente, su ocaso. Mas, ¿implica esto que las clases populares, durante el trujillato, no podían concebir esos hechos de otra manera? ¿No podían intuir, sospechar, imaginar o conjeturar que la enorme riqueza y el poder de Trujillo se originaban en el manejo del Estado, en su corrupción, en su uso despótico del poder y en sus desmanes? Con esto no quiero implicar, por supuesto, que tengamos que descartar interpretaciones como las ofrecidas por Derby, centradas en determinadas creencias de las clases populares: no propongo que tengamos que hacer una elección tipo *either or*. Pero asumir o implicar que las clases subalternas—de Luperón, Capotillo, María Auxiliadora, La Ciénaga, la frontera, el Cibao u otros lugares—no contasen con criterios diferentes o adicionales para explicarse el régimen trujillista es, precisamente, concebirlas a partir de una especie de “primitivismo”, muy propio del exotismo.

Al respecto, coincido con Derby en que en ciertas regiones del planeta—entre ellas América Latina—ha existido una modernidad—si de “tercera” o de cuál orden, ya no sé—distinta a la Occidental. En esa “otra modernidad” existen formas culturales y discursivas y prácticas sociales que no se ajustan al modelo racionalista de la modernidad occidental.<sup>4</sup> Pero como diría Cantinflas, “ahí está el detalle”. En esas “otras

---

<sup>4</sup> Por cierto, las formas premodernas de concebir y explicar la realidad no son exclusivas de aquellas regiones del mundo en las cuales prevalecen “otras modernidades”. En países de la “primera modernidad”, como Estados Unidos, también se pueden detectar tales formas culturales, como atestiguan, entre otros muchos ejemplos, ese oscuro ministro religioso que alegó que el terremoto que sufrió Haití en enero del 2009 se debió a la impronta del demonio en este país caribeño.

modernidades” las culturas no modernas—sobre todo en contextos urbanos—usualmente no operan de forma ajena a las prácticas modernas. Más bien coexisten *imbricadas* o *hibridizadas* con estas últimas; por eso—como ha argumentado Néstor García Canclini—, las clases populares constantemente *entran* y *salen* de la modernidad.<sup>5</sup> Ese “entrar y salir” implica que dichas clases recurren a sus saberes y prácticas tradicionales, como los usos y las creencias religiosas que ha estudiado Derby; pero que, por otro lado, *también* se apropian de—e inscriben sus actos y sus percepciones en—las expresiones discursivas y las prácticas sociales que originan la modernidad. Algo de eso fue lo que intenté mostrar—aunque de forma mucho más modesta que en el elaborado trabajo de Derby—cuando analicé la discursiva “campesinista” durante el trujillato. Entonces traté de comprender cómo el discurso oficial recurrió a tropos de la cultura rural dominicana con la intención de impulsar sus proyectos de modernización de la economía agraria. El relativo éxito de esos proyectos modernizadores se debió en alguna medida a la capacidad de los campesinos de adaptarlos a sus propios fines, lo que, por supuesto, implicó reconocer la hegemonía del Estado, rendirse a “la seducción del dictador”.<sup>6</sup>

La réplica de Derby a mi reseña trae a colación diversos y complejos asuntos teóricos y metodológicos que no puedo discutir de forma adecuada en este limitado espacio. No obstante, debido a los méritos de la obra comentada—más que en virtud del exiguo valor que puedan tener mis observaciones—, aprovecho la oportunidad para hacer algunas reflexiones adicionales. Una de ellas se refiere al uso que hace Derby de las obras antropológicas como modelos para estudiar la realidad latinoamericana, en

---

<sup>5</sup> Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Editorial Grijalbo, 1990). También: Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*, 2<sup>a</sup> ed. (México: Siglo XXI, 1989).

<sup>6</sup> Pedro L. San Miguel, “La ciudadanía de Calibán: Poder y discursiva campesinista en la Era de Trujillo”, en Raymundo González et al. (eds.), *Política, identidad y pensamiento social en la República Dominicana: Siglos XIX y XX* (Madrid: Ediciones Doce Calles y Academia de Ciencias de Dominicana, 1999), 269-289; y *La guerra silenciosa: Las luchas sociales en la ruralía dominicana* (México: Instituto Mora, 2004), 76-116. En otro contexto histórico, a principios de los 1970, Joaquín Balaguer empleó una discursiva agrarista—que apelaba a los campesinos debido a sus luchas por la tierra—con el fin de retener el apoyo político del campesinado dominicano. Entonces, una parte de la cultura popular contribuyó a sostener a dicho gobernante, quien se caracterizaba por su autoritarismo.

concreto a República Dominicana. Sobre este asunto, afirmo categóricamente que, en principio, no repruebo el uso de ningún material o fuente, del tipo que sea, en el estudio del pasado. Mis trabajos testimonian que no le hago el “fo” a ninguna de las Ciencias Humanas y que he recurrido a modelos, conceptos y teorías provenientes, entre otras disciplinas, de la Economía, la Sociología, la Antropología, la Literatura y los Estudios Culturales. En esto soy radicalmente “blochiano” y creo, como afirmaba Marc Bloch, que los historiadores debemos comportarnos como los ogros y medrar dondequiera que olfateemos “carne humana”, por lo que debemos valernos de todo lo que esté a nuestro alcance para lograrlo. Pero eso no implica que debemos hacerlo sin reflexionar detenidamente sobre la propiedad de usar los modelos propuestos por la Antropología o por cualquier otra disciplina de las que nos nutramos los historiadores, que son, de hecho, la totalidad de las Ciencias Humanas y hasta algunas de las Naturales.

El conjunto de la obra de Derby representa un ejemplo destacado del mérito de cruzar y hasta transgredir las fronteras disciplinarias, sobre todo las que usualmente han separado la Historia y la Antropología. Esa separación emergió como resultado de la institucionalización de los saberes modernos, “división del trabajo” que conllevó que la Antropología se dedicase al estudio de las sociedades y las culturas “primitivas”, “salvajes”, “bárbaras”, “premodernas”, “atrasadas” o “subdesarrolladas”, mientras que, por otro lado, la Historia y la Sociología quedaron a cargo del estudio de las sociedades “modernas”, “civilizadas”, “avanzadas” o “desarrolladas”.<sup>7</sup> Como todo sistema de clasificación—como sin duda lo son las disciplinas académicas—, esta separación tiene su buena dosis de arbitrariedad. Pero también tiene su utilidad y puede cumplir funciones necesarias en el estudio de las diversas sociedades y de su pasado. Entre otras cosas, puede servir para reflexionar en qué medida resulta apropiado comparar a sociedades de diferentes épocas y con variadas estructuras económicas, sociales, políticas y culturales. Yo soy un convencido de la necesidad de los

---

<sup>7</sup> Pedro L. San Miguel, “Falsos (además de confusos) comienzos de una digresión sobre historia y antropología”, en *Los desvaríos de Ti Noel: Ensayos sobre la producción del saber en el Caribe* (San Juan: Ediciones Vértigo, 2004), 139-174.

estudios comparativos; de ellos me nutro constantemente y, en la medida de mis escasas posibilidades, he recurrido a la comparación para tratar de esclarecer los temas que he estudiado. No obstante, he tratado de hacerlo—si bien no sé con cuánto éxito—, nuevamente, a la sombra de Marc Bloch, quien prevenía que se debía comparar lo comparable, no realidades que resultaran inconmensurables entre sí.<sup>8</sup>

Plantearnos esta cuestión debe ser uno de los criterios fundamentales de todo ejercicio comparativo, sobre todo cuando recurrimos a investigaciones referentes a un tipo de sociedad para explicar fenómenos de otro tipo de sociedad. De aquí se desprende mi observación acerca del riesgo de emplear investigaciones centradas en las sociedades preestatales—si africanas, asiáticas, americanas, polares o de cualquier otra parte del planeta es lo de menos—al estudio de sociedades estatales en las que, además, existan, aunque sea de manera incipiente o precaria, expresiones o manifestaciones de la “modernidad”—sea del “primero”, “segundo” o “tercer” tipo. Doy por descontado que, debido a los fuertes vínculos culturales del Caribe con África, resulte pertinente recurrir a obras sobre este continente para estudiar las formas culturales en la región caribeña así como en aquellas partes de las Américas que cuentan con poblaciones y rasgos culturales afroamericanos significativos. Pero ese tránsito debe estar mediado por una ponderación cuidadosa y rigurosa; y esto conlleva tener presente los riesgos y las dificultades que ello implica. De otra forma, podríamos caer en la falacia de que todo es conmensurable con todo, que toda realidad es comparable con cualquiera otra; por ende, a obviar o menospreciar las especificidades, las singularidades, aquello que distingue a unas sociedades y culturas de otras; en fin, a construir lo “humano” como una abstracción que, como toda abstracción, no existe en ninguna parte ni en ninguna época. Así que mi crítica está lejos de fundarse en que conciba a África—o, para el caso, a cualquiera otra parte del mundo—“on the margins of human history”, como insinúa Derby, sino al hecho de que me parece riesgoso aplicar sin cualificar y sin matizar los estudios de un tipo de sociedad a otro. Igual de riesgoso, por cierto,

---

<sup>8</sup> Marc Bloch, “El método comparativo en historia”, en *La historia como ciencia*, ensayo introductorio y selección de Ciro F.S. Cardoso (Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica: EDUCA, 1975), 157-165.

resultaría usar sin calibrar conceptos y nociones que se desprenden del estudio de las sociedades occidentales a las sociedades de otras regiones del planeta.<sup>9</sup>

En su respuesta, Derby aborda otros dos aspectos, interrelacionados entre sí, que considero importante comentar. El primero se refiere a la historia oral como metodología de investigación; el otro asunto remite al papel del historiador como “vocero” de los sujetos—en este caso, subalternos—que investiga. En cuanto a la historia oral, resulta muy loable que Derby se haya dedicado con ahínco a recuperar los testimonios de decenas de dominicanos de los sectores populares. Tales testimonios aportan visiones, puntos de vista, interpretaciones y datos que de otra manera habrían desaparecido. Los testimonios de las clases populares nos permiten conocer ideas, percepciones, imaginarios, “mentalidades” y hasta sentimientos que no quedan recogidos en las fuentes escritas, generalmente elaboradas por los sectores dominantes de la sociedad. De ahí se desprende su invaluable mérito.

Mas, de ello no se desprende que debamos usar la historia oral o validar sus testimonios de manera acrítica. La historia oral—al igual que sus variantes en la Antropología y la Sociología—, como cualquier otra metodología de investigación, tiene sus virtudes—y no pocas—, pero también puede acarrear trampas epistemológicas, como no han dejado de indicar varios de sus más destacados defensores y practicantes.<sup>10</sup> Uno de esos riesgos radica en lo que llamaría la “impronta del investigador”, que definiría brevemente como la propensión de los informantes a resaltar en sus relatos y narraciones justo lo que el investigador quiere, desea o

---

<sup>9</sup> Menciono como un ejemplo clásico el uso del término “feudalismo”, de origen europeo, para explicar realidades históricas de otros continentes y los debates que ello suscitó. Otro ejemplo, referido por la misma Derby, es la aplicación del término “sultanistic regimes” a ciertos regímenes tiránicos modernos. En lo que al gobierno de Trujillo se refiere, dicho asunto es discutido en Richard Turits, *Foundations of Despotism: Peasants, the Trujillo Regime, and Modernity in Dominican History* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

<sup>10</sup> Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); Paul Thompson, *The Voice of the Past: Oral History*, 2<sup>a</sup> ed. (Oxford y New York: Oxford University Press, 1992); David Henige, *Oral Historiography*, 3<sup>a</sup> imp. (London: Longman, 1988); Jorge Aceves Lozano (comp.), *Historia oral* (México: Instituto Mora, 1997); James P. Spradley, *The Ethnographic Interview* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1989); y Martyn Hammersley y Paul Atkinson, *Etnografía: Métodos de investigación* (Barcelona: Paidós, 1994).

necesita escuchar. En tal caso, ¿qué controles puede establecer el investigador para minimizar que ello ocurra? ¿Cómo evaluar, entonces, los testimonios obtenidos de tal forma? Por cierto, los testimonios orales presentan otras dificultades epistemológicas, como la de su representatividad. Evidentemente, éstas son cuestiones complejas que probablemente no admiten una respuesta única. Pero el investigador debe planteárselas y tratar de brindarles respuestas, de manera tal que cuente con criterios para evaluar rigurosamente sus testimonios. No hacerlo así conllevaría asumir la transparencia de sus fuentes, transparencia de la cual carecen muchas—y quizás todas—las fuentes históricas, irrespectivamente de cuál sea su formato u origen.

La cuestión de la historia oral está íntimamente relacionada con la posición—que Derby parece compartir—de que el investigador es una especie de portavoz de los sujetos subalternos, que es la “voz de los sin voz”. Esta postura es equívoca por diversas razones. Para empezar, porque, contradictoriamente, implica la añeja separación decimonónica entre el sujeto que investiga y el objeto investigado; es decir, asume una distancia epistemológica con la intención de sustentar el criterio de que el investigador lo que hace es reconstruir la realidad tal como ella es, que el investigador meramente se “topó” con ciertos testimonios, que “encontró” determinada evidencia, emitida por los subalternos, y que el investigador se circunscribe a transmitirla de manera objetiva. Así se soslaya el hecho de que tanto los datos como las interpretaciones que ofrecemos los historiadores son construcciones, artilugios que generan la impresión de que meramente actuamos como espejos de la realidad. Es decir, son estrategias de validación de nuestro discurso, medios para conferirle autoridad a nuestras representaciones del pasado.

Papel similar cumple la afirmación de que los testimonios que sustentan *The Dictator's Seduction* se recogieron sobre todo en las barriadas populares y no en sectores clasemedios. Así se consigna uno de los recursos retóricos fundamentales de la discursiva antropológica: el “Yo he estado ahí”, que es una manera de brindarle autoridad y de legitimar la

investigación.<sup>11</sup> Los historiadores que trabajan mayormente con fuentes documentales—como es mi caso—recurren a versiones especiales de esa estrategia, que radica principalmente en ofrecer el mayor número posible de referencias de dichas fuentes. De tal forma creamos la sensación de “haber estado” en la época estudiada o, al menos, de que la conocemos tan bien como si hubiésemos estado en ella.<sup>12</sup> Sea como sea, el “being there” confiere mayor validez a la pretensión de “hablar por el subalterno”.

Mas tal pretensión debe ser juzgada a la luz de los debates que se han desarrollado en las Ciencias Humanas—discusiones en las cuales la Antropología ha ocupado un papel protagónico—en torno, precisamente, a las presunciones del saber occidental de “hablar por el subalterno”, de ser la “voz del Otro”, de hablar por “los sin voz”.<sup>13</sup> Amén de sus dimensiones éticas y políticas, esta cuestión apunta al problema de los límites del saber *académico* en la representación de los subalternos (y de los Otros en general); a cómo las “ciudades letradas”—tanto en los países primermundistas como en los que no lo son—nos apropiamos de lo “subalterno”—premoderno, moderno o posmoderno—con el fin de escenificar o representar nuestras propias obsesiones, sueños, pesadillas, ilusiones, utopías, agendas, quimeras o delirios.<sup>14</sup> En otro lugar he argumentado que, en el caso particular del Caribe, ello se traduce en una apropiación de los subalternos, resemantizando sus vivencias a partir de nuestros conceptos y categorías para, supuestamente, hacerlas más

---

<sup>11</sup> Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 1-24.

<sup>12</sup> San Miguel, “Falsos”, 144-152.

<sup>13</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, en: Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 217-313. Además, James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986); Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 3ª ed. (México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993); Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros: Reflexiones sobre la diversidad humana* (México: Siglo XXI, 1991); y Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 2002).

<sup>14</sup> John Beverly, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory* (Durham y London: Duke University Press, 1999); y Pedro L. San Miguel, “Descontento, protesta y resistencias subalternas: Un contexto historiográfico”, en José Ronzón y Carmen Valdez (coords.), *Formas de descontento y movimientos sociales: Siglos XIX y XX* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2005), 205-236.

comprensibles e inteligibles, pero, en última instancia, para significarlas conforme a nuestras particulares fábulas espaciales e identitarias.<sup>15</sup>

En ello media una innegable relación de poder cultural y hasta político, perceptible en el hecho de que esa labor de “traducción”, en última instancia, se dirige no a los subalternos que son los “sujetos” de nuestras investigaciones—quienes, por descontado, no necesitan dicha “traducción”—, sino al mundo académico, en especial al de las modernidades “avanzadas”, es decir, a Occidente.<sup>16</sup> En su respuesta a mi recensión, Derby, precisamente, recurre al argumento de la “traducción” para validar la labor del académico que se “apropia” de esas vidas Otras. Sobre el particular, no tengo objeción alguna en recurrir a esa metáfora de lo que hacemos los historiadores. Incluso me parece una metáfora apropiada como pocas.<sup>17</sup> Sin embargo, resulta ilusorio pensar que la traducción—esa labor de trasladar el lenguaje, los códigos y la cultura de una sociedad al lenguaje, los códigos y la cultura de otra sociedad—es diáfana y transparente; o que el “traductor”—en este caso, el historiador (o el antropólogo)—actúa desde una posición neutra, por lo que no incide en el resultado final.

Sobre el particular, no puedo sino recurrir al lúcido ensayo de Borges acerca de las traducciones de *Las mil y una noches*.<sup>18</sup> En este breve texto, Borges demuestra que las versiones traducidas de esa obra dependieron, antes que nada, del traductor, de su cultura, de sus filias y sus fobias; es decir, de lo que cada uno de ellos era. En el caso de la labor de “traducción” que hacemos los historiadores—sea de los habitantes de los barrios populares o de la frontera, de las clases medias de Gazcue, de los

---

<sup>15</sup> Pedro L. San Miguel, “Visiones históricas del Caribe: Entre la mirada imperial y las resistencias de los subalternos”, en *Desvaríos*, 66.

<sup>16</sup> Cecilia Méndez G., “El inglés y los subalternos: Comentario a los artículos de Florencia Mallon y Jorge Klor de Alva”, en Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad: Miradas críticas desde/sobre América Latina*, 2<sup>a</sup> ed. (Popayán/Lima: Envión Editores/Instituto de Estudios Peruanos, 2010), 197-246.

<sup>17</sup> Otra metáfora que me seduce es aquella que sugiere que el historiador es una especie de *médium* que “habla con los muertos”, metáfora propuesta originalmente por el historiador francés Jules Michelet y que ha sido reactualizada por Michel De Certeau.

<sup>18</sup> Jorge Luis Borges, “Las traducciones de *Las mil y una noches*”, en *Historia de la eternidad, Obras completas*, 4 vols. (Buenos Aires: Emecé Editores, 2005), I: 424-442.

campesinos cibaños o de los sectores encopetados de Piantini y Arroyo Hondo—, ella queda marcada raigalmente por lo que cada uno de nosotros lleva adentro. A veces el traductor de un texto añade cosas que el original no contiene (el cuento de Aladino, alega Borges, es un ejemplo de ello); puede, incluso, abonar a la extrañeza del original, incrementando o subrayando lo “exótico” que éste pueda contener. Tal fue el caso de la primera traducción de *Las mil y una noches* a una lengua occidental, efectuada por el francés Antoine Galland a principios del siglo XVIII. Ésa, alega Borges, es “la peor escrita de todas [las traducciones de esa obra], la más embustera y más débil”. Pero fue la “mejor leída” por los europeos debido a su “orientalismo”, es decir, a su capacidad para evocar en sus lectores las nociones—compartidas con el traductor—que *ya* se tenían sobre esas tierras. Otras versiones de *Las mil y una noches* tuvieron similar suerte: proyectar lo que era el traductor. La de Eduard Lane, añade Borges, se distingue por su puritanismo ya que el traductor, “como un inquisidor”, eliminó y censuró todo lo que le parecía obsceno y hasta meramente erótico. Ello fue así pese a que el traductor era un “arabizado” que había vivido varios años en El Cairo, “casi exclusivamente entre musulmanes, hablando y escuchando su idioma, conformándose a sus costumbres con el más perfecto cuidado y recibido por todos ellos como un igual”. Con todo, a la hora de traducir para el público occidental se comportó como un perfecto súbdito inglés en la época victoriana. No muy distinto, probablemente, sea el irremediable destino de todos los que caemos en la singular tentación de emitir juicios sobre el azaroso pasado de los humanos: “traducir” vidas ajenas a partir de eso que llevamos dentro, de lo más recóndito que somos (o de lo que creemos ser).

Finalmente, quiero subrayar que mis observaciones no obstan para que recalque la importancia del trabajo de Derby. Se trata tanto de una investigación significativa en el contexto de la historiografía dominicana y caribeña como de una obra que suscita múltiples y complejas cuestiones teóricas y metodológicas. Creo firmemente que lo peor que le puede ocurrir a un investigador es que su trabajo sea ignorado porque reitere los lugares comunes, porque repita lo ya sabido debido a que parte de posiciones teóricas y metodológicas que apuestan a lo convencional, que no arriesgan

nada, que se limitan a transitar por los caminos trillados. Y éstas quizás sean las rutas más seguras, pero también suelen ser las sendas de lo insustancial. El libro de Derby es todo lo contrario: es una investigación audaz, provocadora, excitante y llena de sugerencias. Por todo ello, es un trabajo admirable que, a mi juicio, debe ser leído, meditado y discutido. Confío en que estas apostillas, modestamente, favorezcan y propicien el tipo de discusión que una obra como ésta amerita.