

El poscolonialismo: el desafío de las nuevas modernidades

Don Robotham*

Introducción

El término "poscolonial", que constituye el marco de este artículo, ha sido objeto de numerosos comentarios y críticas en los últimos años. En general, abarca no sólo el periodo que siguió a la independencia política en el antiguo mundo colonial sino también la fase más reciente de dicho periodo. Esta etapa reciente, así como los escritos de los intelectuales sobre los nuevos y espinosos temas surgidos de este periodo de desencanto del anticolonialismo -al parecer, un anticolonialismo sin alternativas- son los elementos constitutivos de este momento peculiar de la historia social e intelectual. Mas allá de que el antropólogo, como es el caso de este autor, pertenezca a este mundo poscolonial o no, el análisis desde dentro o desde fuera de estos dilemas agónicos y sus amargas decepciones, constituye el punto central del proyecto poscolonial (Chatterjee, 1986 y 1993; Ahmad, 1987; Prakash, 1990; Appiah, 1992; Dirlik, 1994; Scott, 1996).

Como Scott ha demostrado de forma convincente, una de las raíces del problema del poscolonialismo es la caída del socialismo y el triunfo de las relaciones de mercado del neoliberalismo a escala global (Scott, 1996). El "feliz supuesto" de que los países recién independizados tenían en el socialismo una alternativa a la modernidad de Occidente imprimió a la primera etapa del movimiento anticolonialista un claro optimismo, fuerza de empuje y una capacidad de iniciativa crítica. Actualmente, todo esto parece haberse desmoronado con la caída del comunismo, y los intelectuales del poscolonialismo que no se han convertido al capitalismo, o se sienten agobiados por un sentimiento de impotencia y pesimismo, o bien, lo que quizá es otra manifestación del mismo fenómeno, han regresado a un agudo relativismo que raya en el nihilismo.

Pero si bien Scott pone de relieve la importancia crítica del cambio en el sistema mundial, esto no es lo único, ni mucho menos. El actual pesimismo poscolonial también se origina en factores internos relacionados con los externos. Hoy en día, en numerosos países menos desarrollados - México e India son dos casos evidentes, aunque en absoluto aislados- reina un pesado ambiente de pesimismo debido a lo que se percibe como el fracaso de las élites nacionalistas locales para mantenerse fieles a la causa y cumplir con los objetivos de los movimientos nacionalistas. Ya sea por el auge del nacionalismo hindú en India o por a la ola de crimen y corrupción en México,

*Don Robotham estudió en la Universidad de West Indies y en la Universidad de Chicago. Actualmente ejerce como catedrático en la Universidad de West Indies, Kingston 7, Jamaica, W.I., email: drobot@uwimona.edu.jm. En mayo de 1996, junto con la profesora Katherine Verdery, presentó su Ponencia de Honor sobre "Transnacionalismo" en la Reunión de primavera de la American Ethnological Society.

Colombia o Jamaica, muchos países menos desarrollados han caído presas de un sentimiento de malestar generado desde el interior, y el ejemplo de Africa es quizá el más desalentador. Es la conciencia de los hijos de la medianoche que han encontrado su más auténtico cronista no en sir Vidia Naipaul sino en las implacables denuncias de Salman Rushdie, por ejemplo, en *El último suspiro del moro* (Rushdie, 1995). La idea de que los problemas a los que se enfrenta el mundo menos desarrollado (ya casi ni sabemos qué término utilizar) son definidos adecuadamente como los problemas del poscolonialismo descansa sobre la premisa de que el rasgo que define el periodo actual es el derrumbe de todos los "supuestos felices", ya sea desde dentro o desde fuera, y el fin de todas las alternativas a la occidentalización.

Sin embargo, los acontecimientos se han sucedido tan rápidamente en los últimos años que aquello que parecía tan evidente hace doce meses, hoy podría ser objeto de cuestionamiento. Visto desde la perspectiva de los grandes conflictos de la Guerra Fría, parecía verdad que la derrota del comunismo y el fracaso de las alternativas se habían convertido en el leit-motiv de aquel periodo histórico, y que el final de la historia había llegado. Pero ahora incluso Fukuyama parece reconocer que esto ya no es válido (Fukuyama citado en Ong, 1996). Pareciera que la verdadera historia global no es la historia negativa de la caída del socialismo sino la otra, mucho más compleja, del auge de Asia. Este crecimiento de lo que Ong denomina "modernidades alternativas" y que aquí denominamos "las nuevas modernidades" constituye, en nuestra opinión, el hito más importante del nuevo periodo. Si las alternativas a Occidente y al malestar interno se están perfilando no en las páginas de publicaciones académicas ni bajo las banderas del socialismo sino como gigantescas corporaciones que representan al "capitalismo con características chinas", o como "tumultos en las fronteras de India" (Hall, 1996), entonces nos encontramos ante una situación completamente diferente.

En un contexto de esas características, resulta menos claro enmarcar el problema de la antropología de los países menos desarrollados en términos negativos, es decir, refiriéndonos al colonialismo. También nos vemos obligados a plantear el problema de las nuevas modernidades. Éste es el argumento que exponemos aquí.

El argumento

A pesar de que las crónicas de los hombres de una cultura sobre los modos de vida de otra es un fenómeno antiguo, la antropología como disciplina formal surgió del contexto de desarrollo de los mercados mundiales desde el siglo XV hasta el siglo XX. Este proceso provocó perturbaciones y transformaciones, y a menudo modificó las relaciones entre pueblos de diferentes culturas (algunas de gran antigüedad) a una escala sin precedentes. Estos pueblos o nunca habían estado en contacto directo unos con otros o, en otros casos, entraron en relación de modos absolutamente nuevos y subordinados.

Aquello que suele definirse como el proceso de la expansión europea y el colonialismo, también constituye el auge del racionalismo occidental. Durante este mismo periodo, el paradigma científico se desarrolló como marco epistemológico para la producción de conocimientos y tecnología. No resulta difícil entender por qué estos nuevos vínculos y la transformación de las relaciones inter e intraculturales, sociales, económicas y políticas, sobre todo durante el triunfante periodo imperialista en el siglo XIX, generaron una nueva disciplina académica de rango universal dedicada al estudio, por parte de grupos occidentales, de la cultura de otras sociedades. Tampoco es difícil entender, dado este contexto sociopolítico y este paradigma intelectual, por qué el proceso de modernización se entendía como algo idéntico al proceso de occidentalización, y por qué todas las culturas (en cierto sentido, hasta la propia noción de "cultura") llegaron a ser comprendidas desde la perspectiva de cómo se adecuaban o diferían del modelo de modernidad de Occidente.

Por lo tanto, la antropología como disciplina era portadora de un voluminoso bagaje oculto de supuestos intelectuales de corte colonialista, en el sentido empleado por Asad (Asad, 1973). En sus particulares métodos de trabajo de campo entre los "nativos", en sus conceptos básicos de cultura y sociedad, su positivismo y su relativismo, su modernidad y posmodernidad, su viejo racionalismo y su antirracionalismo más reciente, en toda su cultura académica y en la formación de antropólogos, además de la redacción, producción, distribución e intercambio de conocimientos, la antropología estaba profundamente impregnada de una especie de prioridad ontológica y epistemológica que se había otorgado a Occidente (Said, 1983; Tedlock, 1991).

Al mismo tiempo y como parte del mismo proceso, así como la expansión de Occidente y la hegemonía mundial perturbaron y transformaron las antiguas relaciones subordinándolas a otras nuevas, el conocimiento universalista de Occidente y su ética racionalista perturbaron los antiguos procesos de conocimiento y de producción ética que se habían originado fuera de su marco. Ésta última se convirtió en reliquia marginal, local, regional y tradicional de un mundo pretérito. Cualquiera sea el papel histórico que hubiesen desempeñado alguna vez Africa, el Islam, el confucianismo, el hinduismo o el budismo (en realidad, cualquier corriente de origen no occidental) perdieron, como habría dicho Hegel, su iniciativa histórica universal contemporánea, y sólo podían entenderse si se les enmarcaba como partes subordinadas, como el Otro alienado, o como callejones sin salida dentro del único proyecto universalista posible, el de Occidente. Estas otras "tradiciones" no estaban, sencilla y lamentablemente, a la altura del rasero de Occidente.

Esto no significa que otras formas de conocimiento y de producción moral fuesen ignoradas. Algunas tradiciones fueron acogidas como el jardín de las delicias de los alienados que buscaban refugio huyendo de la "jaula de hierro" de un mundo racionalista, en un drama de enajenación,

resignación, entereza y redención con rasgos aún más heroicamente occidentales. Algunos (no todos) ocuparon lugares distinguidos, pero siempre en un panteón enmarcado y dominado por el Iluminismo subyugador del Occidente racionalista e individualista. Independientemente de la admiración que despertaron estas tradiciones por su profundidad, su armonía estética o su fortaleza moral, todas se volvieron marginales. A lo más, se convirtieron en material o en fuentes de contraste para la gran metacorriente histórica de Occidente racionalista y todopoderoso, poniendo de relieve su particular supremacía (Said, 1979, 1993).

Era previsible que el fin del periodo colonialista plantearía problemas muy agudos al desarrollo de una antropología de estas características. En el periodo inmediatamente posterior a la independencia política del colonialismo (que yo denomino periodo de descolonización), surgieron diversas críticas a la antropología que pretendían liberarla de anteriores sesgos. Durante la época que he denominado periodo poscolonialista propiamente dicho, esta crítica llegó aún más lejos, hasta el punto de impugnar los fundamentos mismos de la antropología a partir de un enfoque que en términos amplios podemos definir como posmoderno.

Sin embargo, como se ha señalado, el desarrollo de los acontecimientos, tanto a nivel global como a nivel de la antropología, va más allá de los límites del proyecto poscolonial. La radical transformación de las relaciones entre sociedades y en el interior de las mismas plantea nuevos desafíos y ofrece nuevas posibilidades a la antropología. Especialmente durante los últimos siete años, hemos visto profundos cambios globales y el surgimiento de nuevas y únicas posibilidades de elaboración de un nuevo espectro para el estudio de la dinámica de las culturas desde una perspectiva relativamente 'independiente'. La caída del comunismo y la transición al capitalismo en Europa del Este y Asia Central, el fin del Movimiento de Países No Alineados, la crisis en Africa, los escollos económicos, sociales y políticos que enfrenta la Unión Europea, el auge de los países del este asiático (sobre todo Japón y China), los esfuerzos de Estados Unidos para conservar su posición como única superpotencia, la revolución electrónica y la globalización de la economía y las comunicaciones, la denominada "informacionalización" de la sociedad (Castells, 1996; Appadurai, 1993), constituyen un conjunto de procesos que plantean nuevos desafíos en todos los campos de las ciencias sociales donde se ha dado por sentado desde hace mucho tiempo la validez del paradigma 'modernización es igual a occidentalización'.

En el caso de la antropología, los temas traídos a la palestra son especialmente importantes. En un intento de resolver estos desafíos del periodo poscolonial, esta disciplina ha conocido un momento de autocrítica y experimentación de gran diversidad de métodos. De hecho, precisamente esta experimentación o 'nervioso presente' (Moore, 1994), así como los debates en torno a cómo superarlo, caracteriza la especificidad del actual periodo poscolonial. Desde la teoría del sistema mundial a la antropología interpretativa, al desconstruccionismo, el reflexionismo y el

constructivismo, a la escritura 'dialógica' y 'polifónica', a la oralidad y la visualidad, al estudio del consumo como 'vanguardia de la historia', a través de la "lógica de las cosas que sencillamente suceden", de vuelta a un positivismo de andar por casa y pasando por todas las variantes del posmodernismo, la antropología está experimentando con una asombrosa variedad de géneros (Moore, 1994; Miller, 1995; Drummond, 1995; D'Andrade y Fischer, 1996). Los estudios que hoy se inscriben bajo el rótulo de antropología son de tan diversa índole que se podría suscribir la conclusión de un eminente teórico social británico, según el cual en este periodo poscolonial el desarrollo de la antropología ha culminado en un proceso que actualmente conduce hacia su efectiva disolución" (Giddens, 1994, 97).

En este artículo propongo un enfoque diferente. El argumento consiste en afirmar que el periodo que actualmente iniciamos ofrece posibilidades sin precedentes para la antropología, y que, además, será un periodo en el que las contribuciones específicas de esta disciplina serán más importantes que nunca para la sociedad humana. Sin embargo, para que la antropología asuma este potencial y produzca resultados, tendrá que superar una gran parte de la preocupación actual con lo posmoderno. Más importante aún, si la antropología ha de abandonar su actual posición de angustia defensiva para adoptar una perspectiva más amplia, tendrá que reformular algunos de sus supuestos y conceptos más arraigados y aceptados, sobre todo aquellos que se refieren a los temas de la occidentalización y la modernización.

En el contexto de esta reformulación necesaria, el propio concepto de 'poscolonial' es, en sí mismo, problemático. A pesar de que esta idea desea asegurar que la antropología se inserte sólidamente en los desafíos del mundo de hoy y de mañana, sigue situando a nuestra disciplina demasiado dentro de la trayectoria histórica de Occidente. Esto dificulta que la antropología se embarque en una operación de redefinición de su enfoque en términos amplios, algo que será necesario si ha de enfrentarse a los desafíos del próximo periodo. Además, el poscolonialismo como concepto se vuelve convincente, sobre todo dentro del marco de las tesis de la posmodernidad (Ahmad, 1995). Y la posmodernidad ha dado por concluido el proyecto de la modernidad y lo declara irrelevante, si es que alguna vez existió tal relevancia. Pero esto es precisamente lo que impugna el periodo que se avecina. La idea expresada aquí es que el periodo que se avecina no trae a colación el tema de la posmodernidad sino el desarrollo de modernidades alternativas o nuevas, así como una nueva vitalidad contemporánea y las transformaciones de las culturas implicadas en estos procesos (Ong, 1996).

En este artículo me he propuesto mostrar cómo ha evolucionado la antropología en este periodo 'poscolonial' actual, y explicar lo que considero el punto central de los desafíos y oportunidades del futuro para esta disciplina en esta coyuntura específica. Se trata de saber si la antropología puede abandonar (y de qué forma) su sólido atrincheramiento en ciertos aspectos específicos del

desarrollo de Occidente -pre y poscolonial- y, a la vez, poner de relieve aquel amplio humanismo universalista, del cual sólo se ha derivado una corriente de aquel Iluminismo tan ridiculizado. En otras palabras, el desarrollo mundial nos presenta por primera vez la oportunidad de desarrollar una antropología 'multipolar' o, para ser más precisos, 'no polarizada' dentro del marco de una modernidad y un humanismo que no sea ni 'occidental' ni 'oriental', ni 'Norte-Sur', 'Sur-Sur' 'Norte-Norte' ni 'Sur-Sur', sino que reafirme profundamente los valores humanos.

¿Será capaz la antropología de medirse con este desafío? ¿Podemos tener la esperanza de desarrollar una apreciación de la vida social, económica, política, cultural, psicológica e intelectual del mundo, o de la dinámica viva de culturas en vías y modalidades de modernización, una apreciación que vaya más allá de 'interpretaciones' fáciles, o que no ensalce nuevos nacionalismos en lugar de los antiguos? ¿En que tipo de terreno privilegiado se encontraría la antropología si elimináramos esos fundamentos occidentalistas de tan larga data? ¿No se tratará acaso de otro triste intento de revivir un universalismo desacreditado hace mucho tiempo? He aquí algunos de los temas que queremos abordar en una discusión que ya ha sido inaugurada por Ong y otros, una discusión que, a la vez que se distancia del marco del poscolonialismo, debe eventualmente reemplazar dicho marco si aspira a encontrar soluciones.

La etapa poscolonial

En este apartado intentaremos revisar más detenidamente los rasgos característicos de la antropología poscolonial. Sobre la base de los análisis de algunos de las obras clásicas de la etapa poscolonial, intentaré presentar algunos de los elementos, desafíos, posibilidades y eventuales peligros de la etapa emergente de las nuevas modernidades.

No hay necesidad de volver sobre las relaciones ya establecidas entre colonialismo y antropología. Tampoco deberíamos confundir las obras producidas durante lo que denomino periodo de descolonización con la antropología del periodo poscolonial. Las características de la etapa de descolonización son ampliamente conocidas. Durante este periodo, que abarca fundamentalmente el decenio de los '70, pero que comenzó en los años '50, el Movimiento de los Países no Alineados vivía sus años de mayor influencia. Corresponde a lo que Samin Amir ha llamado la "Era Bandung", cuando el mundo menos desarrollado estaba dominado por figuras como Nehru, Nasser, Sukarno y Nkrumah. Es el periodo del auge de la Guerra Fría, cuando el imperialismo se enfrentó al desafío del "Socialismo Real" y al problema de la "vía no capitalista", y cuando la transición al socialismo dominaba la vida intelectual y política.

El término descolonización es un término adecuado para definir este periodo por lo siguiente; la etapa de oposición de los años '70 se vio a sí misma capaz de llevar a cabo los asuntos económicos y sociales que habían quedado pendientes debido a la limitación del proceso de

independencia a temas puramente políticos o constitucionales. No se vio a sí misma como una superación total del marco heredado de Occidente, sino como la posibilidad de ampliar a la esfera de la vida económica y social aquello que se entendía como los preceptos más críticos del pensamiento occidental, a saber, el marxismo y la revolución. Esto permitiría materializar en el mundo menos desarrollado los frutos de la civilización y la modernidad de Occidente. En otras palabras, durante este periodo se pretendía acabar con la explotación sufrida a manos de Occidente como medida para incorporarse a la corriente de la modernidad occidental sobre la base de una igualdad social y económica.

En contra de las ideas de modernización imperantes durante el periodo posterior a la independencia, esta perspectiva planteó un programa más radical definido por un proceso de desarrollo encabezado por el Estado. En lugar de la modernización perseguida por la derecha política, proponía una occidentalización a partir de la izquierda. En términos culturales, las dos teorías en conflicto concebían el proceso de modernidad de modos no demasiado diferentes. El problema estribaba en superar el atraso cultural e institucionalizar las prácticas universales de la modernidad racionalista. En ningún momento se impugnaba seriamente la superioridad del paradigma de modernidad occidental. Lo que se discutía era qué clases sociales ejercerían esta racionalidad y cuáles serían los intereses económicos, sociales y políticos que imperarían. De hecho, el marxismo y los partidarios del socialismo revolucionario rechazaban cualquier tendencia a negar sus raíces occidentales, y sostenían que eran ellos los auténticos exponentes del racionalismo de Occidente, y no así la teoría de la modernización. El principal argumento del marxismo era que el capitalismo, que en épocas anteriores había sido el instrumento de lo racional contra el oscurantismo medieval, se encontraba actualmente restringido por estrechos intereses de clase y por las amenazas del proletariado, lo cual podría llevarlo incluso a renunciar a la racionalidad limitada que antaño había encarnado. El socialismo, liberado de estrechos intereses de grupo, era el único que no tenía interés alguno en limitar la racionalidad y estaba dispuesto a aplicarla en su sentido más amplio e íntegro.

El periodo poscolonial ha sido muy diferente del periodo de descolonización. Aquí no se ha puesto el énfasis en una antropología que amplíe una racionalidad revolucionaria al mundo menos desarrollado sino más bien en un rechazo total de un proyecto racionalista a la manera ya conocida de Nietzsche (Ahmad, 1993). Si la dependencia, la economía política y la teoría de los sistemas mundiales eran rasgos característicos del anticolonialismo de la "Era Bandung", el periodo poscolonial estaba definido por las diversas imágenes de marca del posmodernismo. Si las críticas de antropólogos como Talal Asad fueron características de la etapa anticolonialista, entonces, y para mencionar a los intelectuales externos, son los trabajos de Clifford, Marcus, Cushman, Fischer y, sobre todo, Stephen Tyler, lo que caracteriza el periodo poscolonial (Clifford y Marcus, 1986). En términos internos, las investigaciones más importantes corresponden a Ong,

Chatterjee y, cada vez más, David Scott. Primero abordaré el grupo de intelectuales externos.

El gran proyecto de descolonización era la eliminación del neocolonialismo. En el periodo poscolonial, tanto el colonialismo como el anticolonialismo han sido considerados como versiones igualmente decepcionantes del poder, dogmas enajenantes y fraudulentos concebidos por diversas élites con el fin de engañar a los incautos. En un marco de estas características, el periodo poscolonial no significa un estado de cosas como el que podría haber designado un término como poscolonialismo. Más bien, representa la superación de todos esos "estados de cosas" por un atributo de la conciencia que ha visto más allá y se ha erguido por encima de esa manera de plantear los problemas.

Por lo tanto, lo poscolonial es una forma de conciencia bastante más extrema que la descolonización, porque considera que los supuestos racionalistas implícitos en ese proyecto carecen de sentido, son engañosos y restrictivos, en suma, un fraude. Como ha señalado Tyler, "[la etnografía posmoderna no es] ni parte de la búsqueda del conocimiento universal ni un instrumento para la supresión o emancipación de los pueblos, ni siquiera otra modalidad de discurso equivalente a los discursos de la ciencia y la política. La etnografía es, en cambio, un discurso supraordinal en el que todos los demás discursos se ven relativizados y en el que encuentran su significado y su justificación" (Tyler, 1986, 122).

Es probable que haya unánimidad en que la obra fundamental de la antropología de los investigadores externos del periodo poscolonial es *Writing Culture*, compilada por James Clifford y George Marcus y publicada en 1986. En este libro se observa dos tendencias: el posmodernismo moderado presente en los escritos de James Clifford, George Marcus y Michael Fischer; y luego, el posmodernismo más extremista de Stephen Tyler (1986). El conjunto de la obra de Tyler, con su fuerza moral ineludible y su búsqueda incesante de todas las conclusiones que puedan derivarse de las premisas, es quizá la expresión más clara de la antropología posmoderna ejercida por un investigador externo durante el periodo poscolonial. En este apartado, nos centraremos en las obras mencionadas más arriba.

El grueso de la obra arriba definida como posmodernismo moderado se centra en el texto antropológico. Su idea básica es que la monografía aparentemente carente de problemas que expresa la autoridad indiscutida del antropólogo y sobre el cual se sustenta su reputación es, en sí misma, un documento dudoso. La monografía antropológica, hasta ahora considerada como fuente de conocimientos objetivos y factuales acerca de un pueblo -una etnografía- es, de hecho, un texto construido. Dicho texto es, en primer lugar, una selección tomada del amplio espectro de experiencias que el antropólogo vive en su trabajo de campo. Además, es una selección hecha por el antropólogo que sintetiza artificialmente esta presentación de por sí selectiva de la

experiencia en torno a un conjunto limitado de principios teóricos que reivindican un poder explicativo. Por lo tanto, además de representar al pueblo de una comunidad en una etnografía, el estudio hace abstracción de ciertos principios y conceptos, como cultura y parentesco, que constituye un modelo del antropólogo.

La pregunta consiste en saber ¿en base a qué presunción se arroga el antropólogo el derecho de retratar e 'interpretar' la cultura de otro pueblo? La respuesta es, desde luego, sobre la base de la autoridad que le otorgan sus años de formación científica, además de la aceptación universal de la validez de la aplicación de una epistemología racionalista y/o empírica. Esta respuesta equivale a decir que la autoridad del antropólogo occidental proviene de la supremacía política y económica de Occidente, lo cual es inseparable de la prioridad epistemológica otorgada a los modos de producción del conocimiento desarrollados como parte de la tradición intelectual de Occidente. Se trata de un punto que Max Weber planteó hace mucho tiempo en la introducción a *La ética del protestantismo* (Weber, [1904] 1958).

Clifford va más allá, y señala que el antropólogo como escritor despliega una amplia gama de recursos retóricos y estilísticos para lograr sus efectos especiales en el texto. El ejemplo más citado es la obra del antropólogo inglés Evans-Pritchard, que estudió y publicó numerosos trabajos sobre el pueblo Nuer del sur de Sudán. Clifford y Talal Asad demuestran cómo Evans-Pritchard despliega hábilmente su célebre humor seco mofándose de sí mismo, y sus típicos eufemismos al estilo inglés con el fin de ganarse la confianza de los lectores y añadir verosimilitud a su crónica de la vida de los Nuer. En otro ensayo, Clifford incluso sostiene haber detectado ciertos "matices edénicos" en esta obra, y sostiene que no resulta difícil percibir una larga tradición política de nostalgia por "una unidad igualitaria y contractual" (Clifford, 1986, 111). El texto de Evans-Pritchard no es, entonces, más que una alegoría de la antigua democracia anglosajona que, mediante hábiles recursos retóricos, el autor ha proyectado en los Nuer. En otras palabras, lejos de ser documentos que transmiten una sencilla verdad, las obras de los antropólogos se convierten en obras retóricas y poéticas sujetas al desenmascaramiento analítico mediante los instrumentos de la crítica literaria.

No se trata de dibujar contrastes entre antropología y ciencia. Este aspecto se encuentra desvelado aún más explícitamente en *Anthropology as Cultural Critique*, publicada casi en las mismas fechas (Marcus y Fischer, 1986). Lo primero que cabe destacar en este caso es el subtítulo -An Experimental Moment in the Human Sciences- con un retintín inconfundiblemente positivista. Todo este libro, sobre todo el capítulo titulado "The Repatriation of Anthropology as Cultural Critique" ('La repatriación de la antropología como crítica cultural') se mueve sin ambages dentro del paradigma de una epistemología racionalista, intentando de forma más o menos clásica renovar, revigorar y modernizar el antiguo papel de la antropología como crítica de la cultura y la

sociedad occidentales. Esto, según se propone, se lograría superando lo que se percibe como insuficiencia del empirismo estadounidense frente a las profundidades y sutilezas de los intelectuales alemanes y franceses (Marcus y Fischer, 1986).

Cuando volvemos a mirarlo desde la perspectiva actual, pareciera que estamos ante un programa bastante limitado, y habría escasas intenciones de desacreditar a la ciencia con este tipo de iniciativas. Su esfuerzo sería más bien potenciar tanto la antropología como la ciencia de la 'incertidumbre' verdaderamente moderna, entre las cuales no hay contradicciones perceptibles, sino todo lo contrario (tema que hasta la actualidad ha seguido Fischer en su trabajo más reciente (D'Andrade, Fischer et al., 1996)). El objetivo consiste en señalar que lo que es verdad en la antropología también es verdad para la ciencia, que en sí mismo se convierte en otro tipo de discurso, con sus propiedades específicas, pero con una 'poética' que también estará sujeta a la crítica. Clifford se cuida de llevar sus argumentos demasiado lejos como para negar la pretensión de objetividad de la antropología o la ciencia. Una y otra vez deja bien claro que reconoce que la realidad objetiva existe, y que la ciencia es una poderosa fuente de conocimientos y tecnología del mundo real. Su objetivo no es acabar con la ciencia y soltar las amarras de la antropología y la ciencia del muelle de la realidad para abandonarlas en un mar de relativismo, sino más bien lo contrario. El objetivo es alentar un reconocimiento del hecho de que tanto la antropología como la ciencia se desarrollan en un contexto social y político, y que esto necesariamente conduce a una visión unilateral y a la parcialidad en las explicaciones que ofrecen estas disciplinas. La verdad de la antropología, por tanto, existe, según esta versión más ligera de la antropología posmoderna, pero se trata siempre de una verdad relativa y limitada.

Lejos de desvincular a la ciencia y la antropología de su asidero en la realidad, la idea, sobre todo la de Fischer, consiste en volver a amarrarla al único fundamento actualmente disponible. Fischer sostiene que la antropología necesita aprender de una ciencia que haya superado sus certidumbres newtonianas y haya aprendido que debe encontrar una manera de gestionar las incertidumbres, en lugar de eliminarlas. Para abordar con mejores resultados las complejas realidades culturales, la antropología debe ponerse al día con estos nuevos y sofisticados modelos científicos. Estamos, por lo tanto, ante una misión de rescate para que la antropología siga siendo una 'ciencia humana', pero no sobre la base de los viejos modelos newtonianos (Fischer, 1996).

También debemos estar atentos a las distorsiones a las cuales están sujetos, consciente o inconscientemente, el mero acto de escritura representativa y la inscripción de experiencias en un texto. En otras palabras, el mensaje no consiste en acabar con la antropología tal como ha sido conocida, sino en poner de relieve la figura de un antropólogo crítico que sepa percibir las incertidumbres inherentes a la textualización. Por otro lado, enfatiza la necesidad de estimular a

un público lector bien formado, capaz de ver más allá de los halagos retóricos presentes en todos los textos y penetrar hasta llegar a sus multifacéticas realidades.

El aspecto más destacado de este posmodernismo moderado se encuentra en la problemática del texto, y su posible (a menudo inconsciente) manipulación por parte del solitario antropólogo. Con el fin de evitar estos errores y contar con crónicas que sean más fieles a la realidad, se ha sugerido una escritura 'dialogica' y 'polifónica'. Estos términos sólo significan que en lugar de un único autor omnisciente que enfoca la relación desde una sola perspectiva y con una sola "trama", una etnografía posmoderna tenía que encontrar una manera de representar una diversidad de perspectivas que siempre estarán presentes en la realidad experimentada, pero que una 'ciencia humanista' anterior, ingenua y realista, habría necesariamente pasado por alto. Así, en lugar de contar con una relación "monofónica" en que se describe acontecimientos y personas desde un único punto de vista, la multiplicidad de perspectivas de hasta la realidad más sencilla se vería reflejada en las numerosas voces que hablarían por sí solas en este diseño "multivocal". Así, el antropólogo univocal se vería destronado y humillado, y se posibilitaría una comprensión más plena y rica de una realidad más compleja. Bajo este modelo, la antropología se volvería más científica, y no al contrario, como sucede con las últimas teorías en mecánica cuántica y en la teoría de la complejidad del caos.

En otras palabras, el posmodernismo moderado, sobre todo en la versión expuesta por Fischer, es una crítica del viejo racionalismo llevada a cabo con los instrumentos de un racionalismo más nuevo y complejo. Esto ha planteado problemas sumamente importantes y difíciles para los cuales aún hay que encontrar soluciones.

¿Acaso el problema que hemos identificado, a saber, el de la voz única y no impugnada del antropólogo (de Occidente), ha sido resuelto tan fácilmente? ¿Será posible que la respuesta a la presencia de una sola voz consista en agregar mil voces más, a la manera de las modernas empresas de televisión por satélite que ofrecen al consumidor incauto hasta 200 canales con programaciones casi idénticas? ¿Se trata de un problema de cantidad o de calidad? Y tratándose de uno u otro, ¿quién seleccionaba qué voces? ¿De qué calidad se trataba, y quién la definía, y cómo y dónde? ¿No había un director de coro? ¿Y qué presagiaban estas soluciones aparentemente tan mecanicistas? ¿En qué consistía su espíritu interior si no en una reencarnación aún más engañosa y abstracta del viejo racionalismo y empirismo, aunque esta vez realzada y ocultada tras una "polifonía"? ¿Acaso se trataba de un problema que podía resolverse en el plano de las voces y del texto, o tal vez las facultades del texto seguían siendo sólo un aspecto de las relaciones derivado de otros poderes y autoridades externas al texto (Scott, 1992, 384; Chatterjee, 1986, 17)? Abordaremos estos aspectos más adelante.

Es más, ¿se puede dar por sentado que la poética del posmodernismo es válida, incluso como poética, o incluso para la crítica literaria? Es posible, desde luego, concebir una poética más armónica, menos torturada e intelectualizante, que lance menos sospechas sobre el autor y que sitúe la problemática de la creatividad literaria fuera del texto, en las amplias condiciones de la vida humana y, sobre todo, no principalmente como un problema de "representación".

Si bien añaden una nueva dimensión al trabajo antropológico, dichas ideas no constituyeron un desafío serio a los preceptos básicos de la antropología clásica. Al poner de relieve casi exclusivamente los problemas textuales, afirmaba sin proponérselo un intelectualismo típicamente occidental. Nada útil para comer ni para pensar, pero sí para leer. Y, desde luego, para el consumo de Occidente, una parte de su utilidad de mercado. Como habría dicho Chatterjee, siempre una antropología de los Kalabari por el hombre blanco, nunca la antropología del hombre blanco por los Kalabari (Chatterjee, 1986).

Esta versión del posmodernismo, muy influenciada por Foucault, encarnaba claramente una política de la poética, centrándose en el poder de los conceptos y las construcciones y no en el poder del poder. Esta poética antropológica condujo a la antropología al borde de una fusión con la teoría literaria en el nuevo campo de los estudios culturales. Y a pesar de que proyectaba una nueva luz sobre el poder oculto de las categorías y los mecanismos textuales y conceptuales, y sobre la importancia de desmontar dichos mecanismos, no se ocupó de los temas económicos, sociales y políticos, salvo en la medida que el análisis textual proyectaba su luz sobre éstos. Por estas razones, si bien el posmodernismo moderado expresaba la perspectiva más crítica que se desarrolló en la antropología al comienzo del periodo poscolonial, no era más que el comienzo de una tendencia mucho más extrema hacia una antropología más constructivista.

Stephen Tyler, aunque publicado en el mismo libro, representa la tendencia posmodernista extrema, la que más fielmente expresaba la crisis intelectual que ha envuelto al mundo posmoderno del poscolonialismo. Quizá el mejor lugar desde donde entender la marca implacable y única del posmodernismo de Tyler sea una cita de Moore que se inspira visiblemente en las ideas de Tyler para criticar a Clifford:

Se sostenía que la etnografía dialógica propugnada, entre otros, por Clifford, que "muestra las realidades negociadas como multisubjetivas, marcadas por el poder e inconsistentes" era, al igual que los géneros realistas que supuestamente sustituía, un "monólogo disfrazado de diálogo". La etnografía "polifónica" era, desde luego, susceptible de una crítica similar. De la misma manera, los análisis retóricos de las relaciones etnográficas no nos conducirían a ninguna parte bajo una crítica posestructuralista rigurosamente aplicada, dado que los análisis retóricos volverían a ser crónicas interesadas y metarrelaciones

ficticias de la relación inicial, a su vez susceptibles de más análisis retóricos. El análisis retórico no puede ser una manera de escapar de la retórica. Finalmente, la reflexividad también requeriría de una infinita regresión, dado que si habíamos empezado aceptando la reflexividad, nos veríamos obligados a reconocer que la crónica "directa" sobre "dónde nos situamos para escribir esta ficción reconocida como tal" sería en sí misma una ficción, y así sucesivamente (Moore, 1994, 349).

Tyler no es el único en formular esta crítica de Clifford, Marcus y Fischer. En una penetrante crítica del artículo clásico de Marcus y Cushman, Graham Watson esgrime básicamente la misma acusación, a saber, que los supuestos de, primero Geertz, y luego Marcus y Cushman, son claramente realistas, y que se han embarcado no en una auténtica reflexión sino la en "gestión de la reflexión". Como apuntó Watson de manera concluyente:

"El artículo de Marcus y Cushman es, en sí mismo, plenamente realista. Tiene el sello de los artículos científicos convencionales: el tono concluyente, el observador desapasionado que observa como una cámara, la parafernalia académica de notas a pie de página y obras citadas, que garantizan la autoridad de los autores. Para resumir, Marcus y Cushman no practican lo que predicán" (Watson, 1987, 35).

A diferencia de Geertz, Marcus, Cushman, Clifford y Fischer, lo que hace tan interesante a Tyler es que no le disuade el miedo de una regresión infinita a la hora de llevar sus premisas hasta las últimas conclusiones. El hecho de que esto le haya conducido a absurdos insuperables se vio revelado en un intercambio entre él y el "moderado" Tedlock. En respuesta al diálogo elegante de Tedlock, que propugnaba el uso de textos de carácter más dialógico en la antropología, Tyler formuló su previsible crítica de que el "diálogo" de Tedlock no era más que un monólogo construido con astucia, sólo un ingenio -tanto más pernicioso para dar la apariencia de un debate. El vencedor de este debate ya había sido decidido con antelación por el "dramaturgo". Además, sostenía, un texto podía legítimamente intentar "evocar" la experiencia, no representarla.

Al leer a Tyler más detenidamente, lo que más le preocupa es "la represión" de la cultura de "los nativos" por las actividades del antropólogo y por el conjunto de Occidente. Más que cualquier otro antropólogo que escriba en clave posmoderna, Tyler se subleva ante las prácticas del pasado y lo que él considera la complicidad de los antropólogos en la explotación de la cultura de "los nativos", con el fin de consolidar una carrera académica o, incluso peor, al cegarse ante las relaciones de poder que subyacen a la posibilidad del antropólogo para, en primer lugar, desplazarse al campo de trabajo y convertirse en el portavoz autodesignado de esa cultura ante las esferas del poder. Lo que realmente enfurecía a Tyler es el contraste entre los nobles racionalismos de la antropología ("es en aras de la ciencia", o "esto es interpretación") y la

absoluta impotencia del pueblo de esa cultura (la racionalización del silencio al que los ha sometido el antropólogo). El problema que le consumía era cómo superar esta hipocresía intolerable y esta "represión" epistemológica.

En este sentido, la inquietud de Tyler con el texto era secundaria. No le preocupaba tanto el problema de cómo las convenciones textuales del estilo etnográfico vigentes en la actualidad restringían crónicas íntegras y multifacéticas de la cultura estudiada. Le inquietaba más que el reportaje textual fuera un aspecto de una represión también multifacética de la cultura local por parte de un representante de la cultura occidental, situado por un conjunto de privilegios epistemológicos de Occidente en una posición casi inexpugnable. Los meros cambios de monólogo a diálogo, aunque bien intencionados, no podrían contrarrestar este trucaje epistemológico de los datos contra la cultura local, puesto que esto era inherente al conjunto del proyecto del antropólogo y a las categorías básicas utilizadas rutinariamente en la etnografía.

Lo que caracterizaba a Tyler en aquel entonces y lo distinguía de los posmodernistas moderados y del grupo de antropólogos internos que abordaremos más abajo era lo siguiente: a diferencia de los moderados, Tyler situaba el problema fundamental fuera del texto. Pero a diferencia del grupo del interior, no situaba esta represión en la política o la economía sino en el plano epistemológico. Por lo tanto, el problema para él consistía en una represión epistemológica.

La única solución para superar este sesgo racionalista era abandonar el racionalismo. Había que renunciar a la pretensión de representación (por no decir de "interpretación") de una cultura por miembros de otra cultura dominante. Había que intentar desarrollar una 'epistemología' nueva, no occidental y no epistemológica. Había que pasar de la representación a la "evocación".

Muchos se han preguntado qué quería decir Tyler con este término. Parece bastante claro que lo que intenta hacer es distanciarse del análisis racionalista que él considera como la raíz de la apropiación que lleva a cabo Occidente de la otra cultura. En su lugar, se propone desarrollar otra manera de tener experiencias que sea una identificación no mediatizada, intuitiva, armónica y no represiva con la cultura que se describe como del carácter de una experiencia de posesión. Tyler describió la evocación como:

"Quietud en el centro donde no existe ni más alto ni más bajo, ni adelante ni atrás, ni pasado ni futuro, cuando el tiempo y el espacio se anulan mutuamente en aquella fantasía familiar que todos conocemos como el mundo normal y cotidiano, aquella brecha en el tiempo, aquella simultaneidad siempre presente y nunca presente de realidad y fantasía que significa el retorno al mundo del sentido común, flotando, como Brahma, inmóvil en el vacío sin superficie..." (Tyler, 1986, 133-134).

Como ha señalado Ahymad en su crítica de Edward Said, la influencia antirracionalista de Nietzsche es evidente en este texto (Ahmad, 1993). Resulta fácil ridiculizarlo desde el punto de vista de los cómodos racionalismos del mundo moderno. Sin embargo, quienes se centran en su innegable misticismo no captan el significado. El significado es que Tyler se ve impulsado a buscar desesperadamente una relación con la cultura del otro que sea armoniosa, no represiva y, como decía él, "terapéutica". El hecho de que no fuera capaz de generar una armonía diferente de esa manera peculiar, misteriosa y fragmentada no era tanto un fracaso de Tyler como un fracaso del mundo construido para Tyler y para nosotros. El posmodernismo extremista de Tyler fue vencido por su sentido de la enormidad de la brecha que separa la práctica "represiva" de Occidente de la cultura del otro. Ni siquiera la "evocación", por muy terapéutica y celestial que fuera, se demostraba capaz de zanjar esta brecha posmoderna y poscolonial.

La transición a nuevas modernidades

Esto nos conduce al trabajo de aquel grupo de ensayistas críticos desde dentro del poscolonialismo (Scott y, finalmente, Ong, ambos, como dice Scott citando a Ghosh, "viajeros en Occidente"). Las opiniones de estos escritores se distinguen tanto del posmodernismo moderado como del extremista en un aspecto central: no plantean el problema de superar el poscolonialismo esencialmente como un problema textual y categórico, aunque todos reconocen que posee esta dimensión. Plantean el tema como un asunto vital, fundamentalmente de política y economía. Comenzaré con una discusión sobre un ensayo clave de Scott: "Postcolonial Criticism and the Claims of Political Modernity" (Scott, 1996).

En este importante ensayo, Scott anima a los intelectuales del poscolonialismo a avanzar y abordar el problema de las alternativas políticas al "capitalismo real". Scott comienza su ensayo con un comentario sobre el encendido debate entre Dirlik y Prakash sobre las limitaciones del pensamiento poscolonial (Dirlik, 1994; Prakash, 1990). En este debate, Dirlik reprocha a Prakash su actitud típicamente relativista y agnóstica ante la situación poscolonial, actitud que, en coherencia con sus raíces posmodernas, niega una direccionalidad a la historia y descarta las seculares metaversiones del capitalismo, el racionalismo, el antiimperialismo y el socialismo. A Prakash, como todos los poscolonialistas para quienes el poscolonialismo es la posmodernidad del intelectual "viajero" del Tercer Mundo, éstas son categorías muertas. Recrearse en este antiguo marco no sólo es un típico capricho modernista sino también una subordinación del anticolonialismo al eurocentrismo, aunque sea un eurocentrismo de izquierdas.

Scott cuenta que Dirlik se oponía firmemente a descartar la opresión capitalista como blanco principal del poscolonialismo, y su contundente acusación de que, al negarse a situar el capitalismo en el centro del debate, la versión posmoderna del poscolonialismo era, de hecho,

cómplice del capitalismo. Dirlik va más allá e intenta elaborar una sociología del conocimiento del posmodernismo y el poscolonialismo como realidades condicionadas por la etapa actual de globalización capitalista. El argumento consiste en que la emancipación relativa del capitalismo con respecto al Estado-nación, lo cual es característico de la etapa de globalización actual, alienta un discurso en el que las antiguas categorías marxistas nacionalistas de anticolonialismo ya no parecen tener validez. En cierto sentido, la fragmentación relativa y la impotencia del Estado-nación, bajo esta visión, condiciona una actitud agnóstica frente a las viejas verdades del anticolonialismo (Dirlik, 1994).

Scott pone de relieve este debate, y no lo hace para tomar partido. Su objetivo es más bien señalar a los expertos de este debate que la restricción de la discusión al nivel categórico y epistemológico es cosa del pasado. No es que los problemas epistemológicos no sean relevantes sino que las discusiones sobre epistemología deben avanzar para abordar el problema de las alternativas políticas a la actual situación poscolonial. En otras palabras, aunque Scott se muestre crítico con el penetrante esencialismo de Dirlik y con su manera de privilegiar las formulaciones occidentales de la dialéctica marxista anticolonialista, y aunque esté de acuerdo con Prakash al rechazar esta teleología pasada de moda, al final piensa que Dirlik tiene razón: no se trata de discutir de epistemología sino de política.

La reseña de Scott sobre la polémica entre Dirlik y Prakash es, por tanto, un medio para insistir en la necesidad de llevar el poscolonialismo más allá del texto, al campo de la crítica política. Y éste es el rasgo que diferencia su obra de los antropólogos externos mencionados más arriba. No podemos hacer justicia a todos los matices del argumento de Scott. Gran parte tiene sus raíces en la evaluación, ya glosada en este artículo, de que uno de los aspectos críticos del dilema poscolonial nace de la caída del comunismo y del sentimiento de que ya no hay alternativas al capitalismo y al proyecto neoliberal. Esta situación es, para Scott, la razón primordial de por qué, en esta etapa, estamos obligados a superar las formas posmodernas del poscolonialismo y a abordar los temas políticos que actualmente se suponen cerrados.

Nos parece que las perspicaces observaciones de Scott deberían ser gratamente acogidas, pero que encierran ciertas dificultades. En primer lugar, el privilegio dado a lo político puede ser objeto de interrogantes en varios planos. Scott dedica un tiempo considerable a criticar otras nociones de lo político en la etapa poscolonial (por ejemplo, las ideas de Rorty y Rawls). No cabe duda de que le atraen las propuestas de Gray, que pretende reconciliar al individuo con la comunidad en una nueva comunidad diferenciada (Gray, 1993), pero no le agrada el énfasis dado a la autonomía, que es central en el pensamiento de Gray. Cuando se trata de proponer sus propias opiniones sobre lo político, éstas resultan decepcionantes. Hasta ahora, sólo ha podido concluir con una afirmación sobre "la validez de una diversidad de tradiciones morales y formas de

razonamiento político que, si bien reconfigurados por el poder moderno, producen los diversos frutos de la prosperidad humana.

Sin embargo, el análisis de Scott contiene un problema más grave. No discute sobre economía, y esa omisión llama la atención, si consideramos el énfasis que da a su argumento al criticar el neoliberalismo y el marxismo. Debería quedar claro que no habrá una nueva política ni una nueva modernidad, no habrá superación de los límites del poscolonialismo a menos ésta que vaya acompañada de una nueva economía. Scott no hace grandes esfuerzos para abordar esta hecho en su artículo. Así, aunque sus trabajos representan un avance importante de los temas del poscolonialismo más allá del texto, aún le queda mucho por recorrer antes de que se pueda decir que aborda de forma convincente los problemas actuales.

Finalmente, llegamos a las investigaciones de Ong, en China continental. Se trata de una crónica notable sobre la redefinición de la ideología china, a partir del acelerado crecimiento de la actividad económica, especialmente en el sur de China. Ong ha relatado cómo en la actualidad se fomenta ciertas nociones sobre las características especiales del pueblo chino, y comenta el prestigio que se ha otorgado al papel desempeñado por los chinos de ultramar, sobre todo de Singapur. El "capitalismo con características chinas" se está redefiniendo a sí mismo como una fuerza global, diferente del capitalismo y la racionalidad occidentales, y derivado de una ética confucionista familiar y una gama de redes interpersonales (guanxi). China posee su propia racionalidad confucionista secular y superior, y no tiene necesidad de recurrir a la de Occidente. En otras palabras, los factores que, según Weber constituían obstáculos para el nacimiento del desarrollo capitalista en China son hoy día esgrimidos como el secreto del éxito comercial de China.

Se sugiere no sólo que estas ideas y esta modernidad no provienen de Occidente sino que son superiores. La convergencia no es el tema por abordar, a menos que sea una convergencia de Occidente hacia Oriente. Tampoco se ve como un asunto exclusivamente económico. Al contrario, la idea es que el éxito económico de China es la civilización, incluso racial, y por esta razón sólo está al alcance de las personas de "ascendencia" china. Ong ha expresado una seria alarma a propósito de este nacionalismo creciente.

A pesar de que su artículo se centra en su trabajo de campo en China, Ong menciona al pasar que en Japón ha existido desde hace mucho una actitud similar y que, en realidad, está muy presente en el este asiático. No es una cuestión de "excepcionalismo" asiático. Esta manera de plantear el problema es descartada inmediatamente por su eurocentrismo exacerbado, rayando en lo cómico considerando los problemas de Occidente. Si existe algún excepcionalismo, es el Occidente individualista, racionalista y divisionista, con sus altas tasas de criminalidad, su falta de

confianza y sus luchas de clase, su desigual distribución de la riqueza, sus gentes que carecen del abrigo de una vivienda, sus peligrosos submundos, su periodismo vulgar, su universo de litigios respaldado por legiones de abogados, su "cultura evidente", su descarnado materialismo y falta de armonía espiritual, además del espectáculo circense de su política, ésta es la verdadera excepción en la historia universal. La iniciativa histórica universal ha vuelto al lugar que siempre le ha correspondido, a saber, Oriente.

Estas opiniones no se limitan a los políticos o a las figuras oficiales del partido. Ong ha proporcionado una reseña fascinante de la obra de Hamashita, el historiador revisionista japonés, quien sostiene que es una distorsión vincular la modernización japonesa al bombardeo del Comodoro Perry. Más bien, aquello fue el inicio de la brutal interrupción de un desarrollo que ya se había iniciado a partir del sistema tributario del comercio en el sudeste asiático, controlado desde China, pero por el cual los comerciantes japoneses y chinos habían competido en años anteriores. Un argumento similar acaba de ser postulado para la Cuenca del Océano Índico por el periodista inglés Hall y, desde luego, constituye desde hace tiempo un tema básico de la historiografía india (Hall, 1996a y b; Subrahmanyam, 1990, 1993). A partir del trabajo de los historiadores indios, Hall sostiene que existía un conjunto de redes comerciales que iban desde los países del Golfo hasta China, y centrado en India. A finales del siglo XV, los portugueses comenzaron a perturbar este comercio y a reorientarlo en función de los intereses de los países europeos.

Este nuevo historicismo es significativa, porque confirma la idea de que con el auge de Asia también se produce una revalorización de las epistemologías, éticas y conocimientos de Oriente. Esto necesariamente planteará, si es que no lo ha hecho ya, nuevos desafíos a todo el corpus de conocimientos occidentales, e impulsará el desarrollo de nuevas periodizaciones de la historia y nuevas historiografías. Deberíamos agregar, un nuevo sentido de qué es la antropología, cómo llegó a existir y lo que puede y debería ser. Estamos ante unas posibilidades sin parangón a favor de la antropología, si ésta lograra ser un genuino árbitro imparcial entre estas diferentes culturas.

Las consecuencias de esta revalorización son claras. Todos estos países contienen su propio potencial de modernidad. Lo que pertenece al pasado puede volver a resurgir. Es Europa la que en estos momentos está afuera, mirando hacia adentro y corriendo el peligro de verse marginada. De hecho, pareciera que este último factor constituye un rasgo decisivo para diferenciar entre esta etapa de nueva modernidad y la del periodo poscolonial. No se trata únicamente de que en el sudeste asiático esté totalmente ausente el *angst* posmoderno y poscolonial endémico en Occidente y en círculos intelectuales de India, África y regiones de América Latina y el Caribe. No es sólo la idea de que Asia ha recuperado una iniciativa contemporánea independiente en el mundo moderno, y que propone, como dice Ong, una "modernidad alternativa" a dicho mundo. En la batalla por la modernidad, Oriente parece estar sacando el mejor partido.

El antiguo mundo "desarrollado", sobre todo Europa, ha iniciado su descenso por una pendiente resbaladiza. El sector manufacturero de Gran Bretaña está prácticamente en manos de los japoneses. Su poder tradicional en el sector financiero de la City ya no está fundado en las financieras inglesas. Francia vive una profunda crisis social y de identidad, incapaz de pasar el amargo trago de que sus principales empresas podrían caer en manos de los sudcoreanos. Incluso los alemanes padecen graves problemas económicos ante el asedio de la competencia asiática, aunque gracias a sus enormes mercados en Europa Central y del Este, es probable que este problema sea efímero. Es evidente que tanto los alemanes, en su empresa de unificar Europa en torno a Alemania, y Estados Unidos, en su "vuelco" hacia China, están reconociendo cada uno a su manera que Asia es el nuevo centro de la economía mundial y que, por primera vez en siglos, los países occidentales se enfrentan a una posibilidad real de subordinación.

Para Ong, el auge de China, con su estandarte de autoritarismo confucionista y su nacionalismo racial no es un gran consuelo. Ésta no es la modernidad alternativa que proponía la ideología. Es una clara apertura para el desarrollo de una antropología sin ataduras a una cultura o modernidad específicas. Pero esto no es porque las nuevas modernidades se muestren amables con un discurso abierto, individualizado e impugnado que los antropólogos, ya sean de Occidente o simples "viajeros" a Occidente, han aceptado como normal y esencial para el desarrollo de la disciplina. Sería difícil imaginar, por ejemplo, cómo funcionaría en China un Departamento de Antropología como el de la universidad de Berkeley, tema del que Ong es muy consciente.

Si hay diversas modernidades que superan tanto a la posmodernidad como al poscolonialismo en la práctica, entonces ¿en qué se basará la crítica de la una a partir de la tradición de la otra? ¿Cómo responder al inevitable comentario de que esto no es más que una reafirmación de la arrogancia de Occidente? "Durante años añorásteis una alternativa a la racionalidad de Occidente", diría el reproche, "pero siempre pensásteis que sería el resultado de una crítica desde el interior de Occidente. Ahora os encontráis cara a cara con la única verdadera alternativa de modernidad... desde Oriente! Hic Rhodus! Hic Salta!"

Ong es perfectamente consciente de la necesidad de construir una nueva plataforma ética y epistemológica, y de que ésta no sea una simple restauración de Occidente. Se lamenta de la suerte del "antropólogo sin hogar", y habla del intento de funcionar desde un "espacio intersticial". Pero Ong no se pronuncia sobre quién ha construido este espacio, con qué materiales, en qué terrenos, cómo se accede a él y bajo qué condiciones. Tal vez sea demasiado pedir, que en esta situación de rápidos cambios, no sólo se formule las preguntas correctas sino que también se intente darles respuesta.

Referencias

AHMAD, A. 1993. Orientalism and After. En: Patrick Williams y Laura Chrisman (comps.) Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

AHMAD, A. 1995. The Politics of Literary Postcoloniality. Race and Class, Vol. 36, No. 3, pp. 1-20.

APPADURAI, A. 1993. Disjuncture and Difference in the Global Economy. En: Patrick Williams y Laura Chrisman (comps.) Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

APPIAH, K. A. 1992. In My Father's House: Africa in the Philosophy of Nature. Nueva York: Oxford University Press.

ASAD, T. 1973. Two European Images of Non-European Rule. Talal Asad (comp.), Anthropology and the Colonial Encounter. Atlantic Highlands: Humanities Press.

ASAD, T. 1986. The Concept of Cultural Anthropology in British Social anthropology. En: James Clifford y George E. Marcus (comps.), Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

CASTELLS, M. 1996. The Information Age: Economy, Society and Culture, Volume I: The Rise of the Network Society. Oxford: Blackwell Publishers.

CHATTERJEE, P. 1986. Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. Minneapolis: University of Minnesota Press.

CHATTERJEE, P. 1993. The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press.

CLIFFORD, J. 1986. Introduction: Partial Truths. En: James Clifford y George E. Marcus (comps.), Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

D'ANDRADE, R. y M. M.J. FISCHER et. al., 1996. Science in Anthropology: Transformations in Science and Society. Anthropology Newsletter, Vol. 37, N° 5, pp. 9-12.

DIRLIK, A. 1994. *After the Revolution: Waking to Global Capitalism*. Hanover, N.H.: University Press of New England.

DRUMMOND, L. 1995. The Logic of Things Which Just Happen. *Anthropology Newsletter*, Vol. 36, N° 8, pp. 1, 4.

GIDDENS, A. 1994. *Living in a Post-Traditional Society*. En: Scott Lash (comp.), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.

GRAY, J. 1993. *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*. Londres: Routledge.

Hall, R. 1996a. Stirrings from the Indian Rim. *Financial Times*, noviembre 16/17, pp. I-II.

HALL, R. 1996b. *Empires of the Monsoon: A History of the Indian Ocean and Its Invaders*. Londres: Harper Collins.

MARCUS, G.E. y D. CUSHMAN, 1982. Ethnographies as Text. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11, pp. 25-70.

MARCUS, G.E. y M. FISCHER, 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MILLER, D. 1995. Consumption as the Vanguard of History. En Daniel Miller (comp.), *Acknowledging Consumption*. Londres: Routledge.

MOORE, D. C. 1994. Anthropology is Dead, Long Live Anthro(a)pology: Postcolonialism, Literary Studies and Anthropology's "Nervous Present". *Journal of Anthropological Research*, Vol. 50, N° 4, pp. 345-366.

ONG, A. 1996. *Anthropology, China and Modernities: the Geopolitics of Cultural Knowledge*. En: Henrietta L. Moore (comp.), *The Future of Anthropological Knowledge*. Londres: Routledge.

PRAKASH, G. 1990. Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 32, N° 3, pp. 383-408.

- RUSHDIE, S. 1995. *The Moor's Last Sigh*. Nueva York: Pantheon Books.
- SAID, E. 1979. *Orientalism*. Nueva York: Random House.
- SAID, E. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SCOTT, D. 1992. Theory and Post-Colonial Claims on Anthropological Disciplinarity. *Critique of Anthropology*, Vol. 12, Nº 4, pp. 371-394.
- SCOTT, D. 1996. Postcolonial Criticism and the Claims of Political Modernity. *Social Text*, Vol. 48, Nº 3, pp. 1-26.
- SUBRAHMANYAM, S. 1990. *The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUBRAHMANYAM, S. 1993. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History*. Londres: Longman.
- TEDLOCK, B. 1991. From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 47, Nº 1, pp. 69-94.
- TEDLOCK, D. 1987. Questions Concerning Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 43, Nº 4, pp. 325-337; 343-344.
- TYLER, S. 1984. The Vision Quest in the West, or What the Mind's Eye Sees. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 40, Nº 1, pp. 23-40.
- TYLER, S. 1986. Post-Modern Anthropology: From Document of the Occult to Occult Document. En: James Clifford y George E. Marcus (comps.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- TYLER, S. 1987. On "Writing Up/Off" as "Speaking For". *Journal of Anthropological Research*, Vol. 43, No. 4, pp. 338-342.
- WATSON, G. 1987. Make Me Reflexive - But Not Yet: Strategies for Managing Reflexivity in Ethnographic Discourse. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 43, Nº 1, pp. 29-42.

WEBER, M. [1904] 1958. La ética protestant y el espíritu del capitalismo.