

La costruzione dei confini in antropologia.  
Pratiche e rappresentazioni

di Ugo Fabietti

*Usi referenziali e metaforici del termine "confine"*

In antropologia il termine "confine" è di uso corrente. Viene impiegato con significati diversi, e ha risvolti tanto estremamente referenziali quanto ampiamente metaforici. Il termine confine viene anche usato sia in relazione agli oggetti dell'antropologia, sia allo scopo di definire alcune caratteristiche della disciplina. Viene ad esempio impiegato con un valore ampiamente referenziale nelle discussioni sui gruppi sociali, culturali e etnici; sulle distinzioni di genere; nelle trattazioni dei processi di autodefinizione del sé e dell'altro (sia individuale che collettivo). L'impiego metaforico del termine confine (dove talvolta questa nozione si sostituisce, o si affianca, a quello di "frontiera") serve invece a evocare certe caratteristiche della disciplina, che in più occasioni è stata presentata come un sapere "di frontiera" oppure come sapere "del confine"<sup>1</sup>.

Intesa come sapere di frontiera l'antropologia si presenta come una riflessione "ai margini" della tradizione di pensiero euro-occidentale. Tradotto in termini filosofici, questo essere "di frontiera" dell'antropologia significa che essa coincide (anche se con accentuazioni differenti) con una postura intellettuale decisamente "relativista". Il relativismo antropologico non va confuso con il relativismo assoluto, espressione di un post-modernismo nichilista<sup>2</sup>. Il relativismo dell'antropologia consiste piuttosto nel ritenere che

<sup>1</sup> U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

<sup>2</sup> Essere relativisti in antropologia non significa essere "giustificazionisti". Il relativismo antropologico non va scambiato con l'idea che si possono "fare quattro chiacchiere con tutti" e concludere che ognuno può tranquillamente rimanere sprofondato nelle sue convinzioni. Essere relativisti, in antropologia, significa invece cercare di comprendere la diversità *nei suoi propri termini*, tentando cioè innanzitutto di applicare in maniera non ingenua le nostre categorie culturali nel lavoro di comprensione della differenza; e nel provare intellettualmente, se possibile, "a fare posto" a quest'ultima.

“la ricerca della verità” sia qualcosa di non perseguibile al di fuori delle forme di esistenza storica e sociale in cui pensano ed agiscono gli esseri umani, cioè al di fuori del loro orizzonte fatto di pratiche e di rappresentazioni. Ciò fa dell’antropologia qualcosa che si situa a mezza strada tra il pensiero di Montaigne e quello di Descartes. Se fa proprio il dubbio cartesiano volto a diffidare del pregiudizio e dell’abitudine, l’antropologia respinge anche, e al tempo medesimo, la pretesa che tale dubbio possa fondare una forma di razionalità priva di legami con il contesto culturale che l’ha prodotta. L’antropologia accetta così una “critica dei costumi” (*à la Descartes*), ma solo allo scopo di negare (*à la Montaigne*) che i costumi degli “altri” siano in qualche modo addomesticabili da un atteggiamento intellettuale che è, alla fine, esso stesso il prodotto di un “costume”: la razionalità astratta della tradizione occidentale.

L’antropologia è dunque un sapere che si situa alla frontiera di una tradizione di pensiero che ha considerato se stessa in grado di ricondurre il mondo a categorie proprie. Se l’antropologia mantiene questa posizione di frontiera è perché, oltre ad accogliere l’indicazione di Montaigne sulla “non naturalità dei costumi”, ha rivolto il dubbio cartesiano contro la tradizione di cui è essa stessa espressione<sup>3</sup>.

La qualifica di sapere di frontiera (o di confine) è dunque attribuita all’antropologia in virtù di una forma di “marginalità” rispetto alla tradizione di pensiero da cui si è sviluppata; ma anche per il fatto di essere un sapere disposto all’“attraversamento del confine”<sup>4</sup>.

Lasciamo adesso da parte gli usi esplicitamente metaforici dell’uso del termine “confine”, e veniamo a quelli più referenziali. Si potrebbe cominciare col dire che l’antropologia studia il modo in cui le società umane costruiscono, attraverso pratiche e simboli, il confine tra la sfera umana e quelle animale e divina, e riflette anche su come le diverse società, mediante riti, pratiche sociali, saperi, tecniche del corpo ecc. sviluppino forme d’identità collettiva distinte da altre. La distinzione da un lato, l’identificazione e l’appartenenza dall’altro, sono di fatto gli aspetti opposti, ma complementari,

<sup>3</sup> Cfr. U. Fabietti, *Antropologia culturale*, cit., p. 5. Questo, lo ripetiamo, non è relativismo assoluto. Non dobbiamo infatti dimenticare, anche pochi se lo ricordano, che “noi occidentali” abbiamo viaggiato (“per farci conoscere più che per conoscere”, scriveva con amarezza Montaigne), che abbiamo scoperto, che abbiamo conquistato; che, in breve, siamo andati là dove nessuno ci aveva chiesto di andare. Di conseguenza, nel campo degli studi socioculturali, bisognerebbe sempre ricordarsi che “se volevamo delle verità fatte in casa avremmo dovuto restarcene a casa”, C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna, 2001 (ed. or. 2000), p. 83.

<sup>4</sup> Queste considerazioni, unitamente alle precedenti, sono ciò che rende un po’ meno drammatica e inappellabile (e probabilmente “eccessiva”) la dura condanna espressa da Edward Said nei confronti di quello stile di rappresentazione dell’Altro a cui egli ha dato il nome di “orientalismo”, cfr. E. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991 (ed. or. 1978).

di quel continuo processo di “costruzione di confini” che pare accompagnare l’intera storia umana. Che si tratti di definire un’appartenenza all’umano piuttosto che a un Sé collettivo, tali definizioni sono sempre il risultato della messa in atto di comportamenti, di idee e di principi che si risolvono nell’assegnare gli individui a determinate categorie, quindi nella instaurazione di “confini” e, al tempo stesso, di appartenenze. La distinzione regna infatti nella cultura tanto quanto l’identificazione<sup>5</sup>. Per questo possiamo dire che l’antropologia è il “sapere del confine”<sup>6</sup>.

È ormai assodato come alla base delle distinzioni più generali che le società sono capaci di instaurare (per esempio quella tra “noi” e “loro”) vi sia una continua opera di “costruzione di confini”. Pensiamo alle caste, alle etnie, alle metà tipiche delle società organizzate sul modello dualista ma anche, per venire a cose a noi forse più familiari, alle nazioni, alle classi, ai partiti, alle fazioni, alle contrade. Queste distinzioni sono sempre ottenute mediante l’enunciazione di discorsi che hanno lo scopo di produrre delle specificità, ambiti di distinzione a cui ricondurre la propria identità definita in contrapposizione ad altre<sup>7</sup>.

Se l’umanità appare impegnata a “costruire confini” (magari attraversabili), il compito dell’antropologia consiste nello studio di *come* ciò avvenga e di quali effetti la presenza di tali confini abbia per la vita dei gruppi umani. L’antropologia è, da questo punto di vista, lo studio del modo in cui gli esseri umani producono differenze individuali e collettive mediante strumenti culturali, di come cioè producono “confini”.

Tuttavia un punto importante, e ineludibile, nella discussione antropologica sui confini riguarda la natura stessa della loro rappresentazione. *Di chi* sono i confini di cui parla l’antropologia? Sono un’elaborazione di coloro di cui l’antropologia parla, o sono piuttosto una costruzione degli antropologi? Sono cioè rappresentazioni che ricalcano quelle di soggetti sociali privati della parola, o sono piuttosto delle modalità oggettive di descrivere ciò che avviene nella realtà? Queste sono domande importanti, di cui si deve tenere conto se ci si vuole interrogare sullo statuto delle rappresentazioni del confine, e naturalmente sono importanti specialmente per l’antropologia che si configura come un sapere con la pretesa di “attraversare i confi-

<sup>5</sup> F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figure dell’umano. Le rappresentazioni dell’antropologia*, Meltemi, Roma, 2005 (ed. or. 2003).

<sup>6</sup> Cfr. F. Remotti, *Prima lezione di antropologia*. Laterza, Roma-Bari, 2000.

<sup>7</sup> Lo studio di F. Hartog *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nella Grecia antica*, Einaudi, Torino, 2002 (ed. or. 1996), mostra molto bene come ciò sia avvenuto nel caso del mondo ellenico, come cioè il discorso che quest’ultimo ha posto alla base della propria identità sia stato co-determinato dal continuo confronto con altri mondi e dal continuo sforzo di stabilire un confine tra sé e questi ultimi.

ni” che separano universi di significato spesso incommensurabili ma non per questo intraducibili<sup>8</sup>.

Nelle pagine che seguono cercheremo quindi di esporre in maniera sintetica alcuni aspetti dell’uso della nozione “confine” in antropologia provando anche ad illustrare alcuni dei problemi epistemologici connessi con tale uso.

### *Il “paradigma etnico” e la problematica del confine*

Negli studi antropologici la discussione sui confini ricevette un impulso decisivo con la pubblicazione, nel 1969, di un libro a cura dall’antropologo norvegese Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*. In questo libro il tema dei confini veniva svolto in relazione a quello dell’identità etnica. Da allora, e in seguito per molti anni, gli interessi degli antropologi per la problematica del confine sarebbero stati connessi prevalentemente con il tema dell’etnicità. La notevolissima influenza di questo libro sugli studi antropologici dell’etnicità è da ricondursi alla introduzione di Barth, nella quale vennero gettate le basi del cosiddetto “paradigma etnico”<sup>9</sup>. Barth, che aveva condotto ricerche etnografiche in regioni dell’Asia centro-meridionale caratterizzate dalla compresenza in determinate aree di numerosi gruppi etnici in relazione di cooperazione e/o di conflitto, aveva notato come i “confini” tra gruppi venissero regolarmente “attraversati” e come, inoltre, tali confini persistessero nonostante i frequenti cambiamenti identitari che si determinavano in occasioni di questo tipo<sup>10</sup>. Barth mise così in discussione la concezione classica del gruppo etnico. Sino ad allora questa espressione era servita prevalentemente a indicare una popolazione capace di autopertuarsi sul piano biologico; di condividere valori culturali resi manifesti in forme esplicite quali istituzioni, comportamenti, credenze, ecc.; di dare luogo a un campo di interazione e di comunicazione (organizzazione sociale e lingua); infine, di indicare una popolazione composta da soggetti che si identificano, e sono identificati da un osservatore esterno, come un gruppo distinguibile da altri dello stesso ordine. Questa rappresentazione del gruppo etnico si fondava su una visione sostanzialista dell’identità, in quanto faceva propria l’idea di una coincidenza tra “razza”, cultura e lingua, e aderiva al pregiudizio che le differenze culturali fossero conseguenza dell’isolamento so-

<sup>8</sup> J. Overing, *Translation as a creative process: the power of the name*, in L. Holy (a cura di), *Comparative Anthropology*, Blackwell, Oxford, 1987.

<sup>9</sup> F. Barth (a cura di), *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo University Press, Oslo, 1969.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

ziale e geografico. La concezione classica dei gruppi etnici assumeva di fatto che le loro rappresentazioni tanto interne che esterne, e quindi le percezioni dei loro confini, fossero coincidenti.

Osservando come in contesti caratterizzati dalla compresenza di gruppi etnici diversi fosse frequente il passaggio di individui da un gruppo ad un altro, con l'assunzione da parte dei soggetti di identità di volta in volta differenti, Barth si accostò al problema *nella prospettiva dell'attore sociale*. Tale prospettiva consentiva, diversamente da quella sostanzialista che considerava il gruppo etnico come definibile in base a caratteristiche "oggettive" riconducibili a fattori "razziali", linguistici e culturali, di rappresentare i confini non come qualcosa di oggettivamente e definitivamente dato, ma piuttosto di strategicamente prodotto attraverso pratiche sociali e simboliche<sup>11</sup>.

In questa nuova prospettiva i gruppi etnici vennero considerati in primo luogo come categorie di ascrizione e identificazione da parte degli stessi attori che manipolano contestualmente pratiche e simboli allo scopo di definire sé stessi e così stabilire (o elidere) un confine nei confronti di altri. Cadeva in tal modo l'idea che i gruppi etnici potessero essere definiti sulla base della descrizione dei tratti oggettivi costitutivi di una determinata etnia. Di conseguenza anche la prospettiva che mirava a ricostruire la storia delle etnie intese come entità autoperpetuantesi nel tempo, poteva essere abbandonata a vantaggio dello studio dei confini etnici e dei meccanismi che ne assicuravano la riproduzione.

Sia nella definizione del gruppo etnico che nella conservazione di quest'ultimo come tale, sono i confini ad agire nel processo di attribuzione dell'identità, non il supposto "contenuto" culturale dell'etnia. Infatti, per i componenti di un gruppo etnico affermare la propria identità equivale a definire un principio di distinzione nei confronti di "altri"; a costruire cioè un confine che è quasi sempre fondato sulla *scelta contestuale* di un numero limitato di tratti culturali. L'esistenza dei gruppi etnici e il loro perdurare nel

<sup>11</sup> Ricondurre alla prospettiva dell'attore sociale la problematica del confine, della sua rappresentazione, e quindi dell'identità che tale confine definisce in contrapposizione ad altre identità mediante l'uso strategico di pratiche e rappresentazioni, non esclude ma anzi comprende, i casi di quelle identità che sono definite e imposte da un agente esterno. I popoli del Vicino Oriente antico possono costituire un esempio abbastanza noto a tutti. Nei manuali scolastici di storia antica i loro nomi appaiono e scompaiono senza che si sappia qualcosa della loro origine o della loro fine. Il fatto è che alcuni di questi popoli "nascevano", e altri "morivano", sulla base dei rapporti di forza esistenti all'epoca in cui i loro nomi venivano fissati negli archivi degli Stati della regione, tracce giunte sino a noi grazie ai ritrovamenti archeologici. Quasi sempre i loro nomi erano il risultato del punto di vista di coloro che erano in grado di nominarli. Nomi di popoli, "tribù" ed "etnie" contemporanee, introiettate dagli stessi gruppi nominati da un agente esterno, sono il risultato dello stesso processo: welsh (gallesi), slavi, beduini, ebrei, berberi ecc., cfr. U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma, 1998<sup>2</sup>.

tempo è dunque un effetto della presenza di confini, a prescindere dai cambiamenti che possono interessare gli “indicatori” diacritici sui quali tali gruppi fondano la propria identità, e che possono cambiare a seconda delle circostanze e da un’epoca all’altra.

Nella concezione sostanziale del gruppo etnico la possibilità di problematizzare alcuni fenomeni era, di fatto, preclusa. Questioni quali: come è possibile un cambiamento di identità? Perché i confini continuano ad esistere anche laddove si hanno cambiamenti identitari? Come mai l’identità di un gruppo è declinata in maniera diversa a seconda dei differenti gruppi con cui tale gruppo entra in relazione? Barth dimostrò invece che il confine *persiste* nonostante il passaggio di individui da un gruppo ad un altro, nonostante cioè gli individui cambino la loro identità. Le distinzioni etniche, di conseguenza, non potevano essere considerate il prodotto dell’isolamento, così come frutto dell’isolamento non potevano essere considerate le differenze culturali che di solito vengono utilizzate per costruire il confine. Sebbene infatti le categorie etniche chiamino in causa delle differenze culturali (oltre a fattori quali l’origine, la discendenza, il territorio, la lingua ecc.), le caratteristiche prese in considerazione da coloro che si auto-definiscono “eticamente” non sono mai “tutte” le differenze “oggettive” che li contraddistinguono rispetto ad altri, ma solo quelle soggettivamente e contestualmente ritenute “utili” per stabilire un confine.

Per la verità, e prima di Barth, l’antropologia aveva registrato già da tempo la discrepanza tra l’idea di appartenenza e la presenza dei fattori deputati alla fondazione di tale idea. Nel 1947 l’africanista Sigfried Nadel aveva per esempio notato come a fronte di affermazioni relative a una comune appartenenza (“tribale”) di più comunità, non fosse possibile riscontrare una oggettiva similitudine di tratti culturali e linguistici.

I dati dell’antropologia – scrive Nadel – non sono di supporto a queste affermazioni [di comune appartenenza] [...]. Incontreremo gruppi che, sebbene siano vicini stretti e possiedano quasi la stessa lingua e la stessa cultura, non si considerano come facenti parte della stessa tribù; e incontreremo anche tribù che rivendicano questa unità indipendentemente dalla loro differenziazione culturale interna [...]. L’idea [dell’appartenenza] tribale perciò, è radicata in una *teoria* della diversità culturale, la quale ignora o scarta le variazioni esistenti come se non esistessero, e ignora e sottovaluta le uniformità al di là dei confini che essa stessa si è data. La tribù esiste non in virtù di una qualche unità o somiglianza oggettiva, ma in virtù di un’unità ideologica, e di una somiglianza accettata come un dogma<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> S.F. Nadel, *The Nuba*, Oxford University Press, Oxford, 1947, p. 13.

Bisogna dunque mettere l'accento sul confine, non sul "materiale culturale" che esso "circonscrive". I contenuti culturali non determinano il confine ma possono servire, in alcune circostanze, a crearlo. Infatti il "materiale culturale", più che determinare la differenza, è utilizzato per rappresentare l'identità in maniera *contrastiva e relazionale*. Tale rappresentazione è inoltre mutevole. Un gruppo può infatti inviare segnali di una propria identità (etnica, tribale ecc.) ad un secondo gruppo, segnali che sono, o che possono essere, alquanto diversi da quelli che lo stesso gruppo utilizza per comunicare (o nascondere) la propria identità ad un terzo gruppo.

### *Gli "usi" del confine nel mondo globale*

Barth dimostrò infatti che il gruppo etnico, pensato normalmente come definito da determinati contenuti culturali, è, in quanto frutto di una rappresentazione, dinamico, mutevole e transeunte così come lo sono le strategie (pratiche e discorsive) attraverso le quali esso si costituisce contestualmente in relazione ad altri.

Il carattere dinamico del gruppo etnico ha costituito la base per una riflessione sull'identità che è andata sviluppandosi parallelamente alla riflessione sui processi di globalizzazione. In un mondo caratterizzato da flussi rapidi e massicci di informazioni, beni e persone, diventa sempre più difficile parlare di confini nel senso tradizionale (o corrente) del termine. Il rapporto tra cultura e luogo sta diventando sempre meno forte, e l'umanità sperimenta sempre più frequentemente il contatto con oggetti e idee di cui sempre meno conosce l'esatta provenienza. La nozione di *delocalizzazione* riflette una nuova epistemologia formatasi in funzione di questa nuova realtà. Bhabha osserva infatti che sul piano soggettivo gli individui sperimentano "un turbamento, un senso di disorientamento nella direzione da prendere: un moto esplorativo inquieto [...] che non porta ad accedere in modo immediato ad una ad una identità originaria o a una tradizione 'ereditata'"<sup>13</sup>. La conseguenza di questo stato diffuso di "malessere" che percorre molte popolazioni del pianeta (europei compresi) è che esse rispondono al "senso di disorientamento" costruendo nuovi confini e, immancabilmente, nuove forme di identità. Il culturalismo, un termine con cui si vuole indicare lo sforzo che in molti ambienti viene messo in atto nell'intento di rilocalizzare le culture delocalizzate (o supposte tali) e, così facendo, di restituire loro una supposta identità originaria, è un tratto specifico della nostra epoca. Il

<sup>13</sup> H.K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001 (ed. or. 1994), pp. 11-13.



mondo globalizzato porta però con sé un apparente paradosso: più si globalizza e più suscita forme di opposizione, innalzamento di confini, rivendicazione di territori, proclamazione della propria “diversità”. Ma – ed è forse questo il tratto che distingue la globalizzazione dalle forme storiche di diffusione delle culture e di inclusione di popoli entro i sistemi burocratico-giuridico-statali del passato – più il culturalismo avanza, più coloro che ne sono i fautori sono costretti, per poter far intendere la propria voce, a ricorrere all’impiego di linguaggi, ideologie, strategie comunicative e principi giuridici che sono spesso il portato medesimo della globalizzazione. È forse anche questo non poter fare a meno di riferirsi ad elementi che hanno a che vedere con la globalizzazione (o che possono essere identificati con essa) ciò che genera il “senso di disorientamento” che retroattivamente agisce sulla volontà di affermare una identità percepita come minacciata, aggredita, messa in discussione.

Al tempo stesso, tuttavia, le condizioni generali che favoriscono il processo di globalizzazione consentono l’emersione di comunità che non avrebbero mai avuto, se non grazie a queste precise condizioni, alcuna possibilità di esistere. Si tratta di vere e proprie comunità “immaginate” (per riprendere l’espressione di Anderson<sup>14</sup>), come ad esempio quelle dei “popoli nativi”, “popoli indigeni” o “prime nazioni”. Questi ultimi, grazie a internet, alle agenzie internazionali e alla ripresa delle idee di universalismo portate dalla globalizzazione, producono un’immagine di sé stessi che è priva di qualunque aggancio con una qualche riconoscibile realtà culturale. Tale immagine identitaria capace di ricomprendere tutte quelle comunità che hanno l’opportunità di inserirsi nel dibattito (altre ne restano escluse) viene spesso prodotta secondo dei *chlichés* rispondenti a qualcosa di “riconoscibile” da parte delle agenzie internazionali (o dalle amministrazioni dei vari Stati), le quali decidono di assegnare risorse a coloro le cui caratteristiche rispondono a criteri determinati. Nello sforzo di adeguarsi a tali criteri, questi popoli mescolano i precedenti confini culturali e procedono alla costruzione di un’identità comune che, per essere affermata e riconosciuta come tale, ha bisogno di costruire altri tipi di confine.

### *Problemi epistemologici legati alla utilizzazione della nozione di confine*

Se l’identità è qualcosa di formulabile in maniera contestuale in quanto frutto di strategie contingenti di definizione rispetto a soggetti “altri”, strate-

<sup>14</sup> B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, manifestolibri, Roma, 1996, (ed. or. 1983).



gie che possono mutare a seconda delle circostanze e delle epoche, ciò vuole forse dire che l'identità non è permanente ma che è solo temporanea? Se in base a strategie contingenti e contestuali un gruppo può presentarsi come "eticamente diverso" rispetto a più gruppi contemporaneamente, è legittimo ritenere che siamo in presenza sempre del medesimo gruppo? Se il gruppo può "cambiare identità" è possibile parlare di una qualche identità autentica?

Questioni simili sono all'origine di un lavoro di progressivo affinamento della ricerca etnografica attraverso il quale si è cercato di rendere sempre più sfumata e perspicua l'analisi dei processi identitari, dell'appartenenza etnica e della nozione di confine. In questo senso le nozioni di confine, identità, autenticità, appartenenza ecc. sono state estese alle dimensioni della soggettività, tanto collettiva quanto individuale; alle differenze di genere, nonché alle richieste di riconoscimento della propria autenticità, identità e autodeterminazione che sempre più occupano gli spazi di nuove sfere pubbliche create dalla globalizzazione e dalla planetarizzazione delle comunicazioni. Lo scopo dello studio dei confini identitari è quello di prestare sempre maggiore attenzione – nello spirito del paradigma etnico inaugurato da Barth – a quanto i soggetti affermano circa la loro condizione, e a come essi entrano in relazione con altri soggetti, tanto individuali quanto collettivi.

Appaiono allora plausibili le domande che ci siamo posti all'inizio: *di chi* sono i confini di cui parlano gli antropologi? Sono delle elaborazioni locali, o sono invece delle costruzioni antropologiche? O sono piuttosto il risultato di una fusione di due orizzonti, quello locale e quello antropologico? Queste domande investono la natura delle rappresentazioni che noi produciamo per descrivere certi fenomeni, e sollevano la questione della distanza che sempre esiste, e che non è sempre colmabile, tra la percezione che un soggetto ha di sé stesso e la percezione che altri hanno di lui. Con l'inevitabile conseguenza che ciò che può essere scontato per un soggetto (per esempio un confine etnico o culturale) può non esserlo per un altro. Qui non è tanto in gioco il fatto di dover scegliere tra una conoscenza oggettiva del mondo e una falsa coscienza di esso, quanto piuttosto la legittimità, da parte di qualcuno, di prendere la parola al posto di un "Altro"<sup>15</sup>. Questo è un problema nei cui confronti l'antropologia, negli ultimi venti anni, si è dimostrata particolarmente sensibile, e che è parte di un generale ripensamento delle categorie e delle procedure d'indagine della disciplina che fa capo a quella che è stata definita la "crisi della rappresentazione etnografica"<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> M. de Certeau, *La scrittura dell'Altro*, a cura di S. Borutti e U. Fabietti, Cortina, Milano, 2004.

<sup>16</sup> G. Marcus, M. Fisher, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma, 1998 (ed. or. 1986).

La convinzione che non sia più così facile come un tempo prendere la parola al posto di altri, soprattutto oggi che, come è stato detto, “lo scarto tra l'accattivarsi gli altri là dove stanno e vivono, e il descriverli là dove non ci sono [...] ha acquistato all'improvviso un'evidenza estrema”<sup>17</sup>, non riguarda soltanto la deontologia professionale o lo statuto etico della disciplina, ma anche, e in prima istanza, lo statuto epistemologico delle sue categorie. La complessità delle vite altrui non può essere ricondotta a una qualche tipologia o a un qualche modello nella presunzione che il possesso di un metodo o di un corpus di conoscenze “scientifiche” possa di per sé legittimare operazioni di questo genere. Né possiamo pretendere di afferrare la complessità di esperienze sociali e culturali “altre” imponendo ad esse categorie e modelli euro-centrici, o comunque non sufficientemente riconsiderati nel contesto della loro applicazione.

Le questioni connesse con l'utilizzazione della nozione di confine a cui si è accennato dovrebbero ricordare agli antropologi, e auspicabilmente a tutti coloro che praticano le scienze umane e sociali, che la problematica del confine rientra in quella, più generale, del modo in cui usiamo i nostri concetti. Ciascuno dei saperi che vengono solitamente annoverati tra le scienze umane e sociali ha certamente un proprio ambito metodologico ed epistemologico di pertinenza. Tuttavia è sempre più evidente che per tutti noi vale la messa in guardia contro un uso “disinvolto” dei concetti, un uso che non tenga conto della capacità di produrne anche da parte di chi costituisce, per consuetudine, l'oggetto dei nostri studi.

<sup>17</sup> C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna, 1990 (ed. or. 1988).