

Los límites en antropología: prácticas y representaciones*

UGO FABIETTI**

Resumen

El artículo analiza los distintos usos del término límite en antropología. Su uso metafórico se ha relacionado con la palabra frontera y a menudo sirve para evocar ciertas características de la disciplina. En cuanto al uso referencial, la antropología emplea este vocablo para hacer distinciones entre grupos sociales, culturales y étnicos. El artículo discute cómo este término ha ido cambiando en los estudios antropológicos, ya que en un principio se creía que los límites identitarios entre grupos étnicos eran estáticos, pero a partir de la aportación de Fredrik Barth se asume que los límites entre diferentes grupos étnicos son dinámicos, cambiantes y transeúntes. En el contexto global actual resulta cada vez más complicado hablar de límite en la acepción tradicional. Esto, si bien desorienta a los individuos cuando tienen que definir su identidad y adscribirse a su grupo, al mismo tiempo sirve para reivindicar y resaltar identidades étnicas que antes no se conocían.

Palabras clave: límite, frontera, identidad étnica, globalización, grupo étnico

Abstract

This article analyzes the diverse usages of the term limit within the anthropological field. Its metaphorical usage has been related to the word border and often it evokes certain characteristics of such discipline. In regards to its referential usage, anthropology employs this term in order to make distinctions among social, cultural and ethnic groups. This article examines the way in which this term has been changing within anthropological studies since identitarian limits among groups were believed to be static. However, since Fredrik Barth's contribution, limits among different groups are believed to be dynamic, changing as well as transitory. Within the current global context, it becomes rather complicated to talk about limits in a traditional way. The latter may be a factor of disorientation to individuals when defining their identity and becoming members of their group and at the same time it may revindicate and enhance unknown ethnic identities.

Key words: limit, border, ethnic identity, globalization, ethnic group

Usos referenciales y metafóricos del término *límite*

En antropología, el término *límite* es de uso común. Se emplea con distintos significados y ha originado otros tantos, algunos de ellos estrictamente referenciales y otros ampliamente metafóricos. Por ejemplo, se utiliza en relación con los objetivos de la antropología, o bien con la intención de definir algunas características de

* Artículo recibido el 17/06/05 y aceptado el 08/11/05. Traducción de Hugo Armando Brito Rivera y Angela Giglia. Una primera versión de este texto se publicó con el título "La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni", en S. Salvatici (ed.), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 177-186.

** Profesor de antropología en la Universidad Bicocca de Milano. Università degli Studi di Milano, Bicocca, Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1-20126, Milán. ugo.fabietti@unimib.it

la disciplina. También ha sido empleado con un valor referencial en las discusiones sobre los grupos sociales, culturales y étnicos; sobre las distinciones de género; en los tratamientos de los procesos de autodefinición del sí y del otro, tanto individual como colectivo. El uso metafórico del término límite (donde a veces esta noción es sustituida o se relaciona con la de *frontera*) se aplica para evocar ciertas características de la disciplina, que en más de una ocasión ha sido presentada como un saber “de frontera” o bien como un saber “del límite” (Fabietti, 1999).¹

Entendido como saber de frontera, la antropología se presenta como una reflexión “en los márgenes” de las tradiciones de pensamiento eurooccidentales. Traducido en términos filosóficos, este ser “de frontera” de la antropología significa que coincide (aunque con acentuaciones diferentes) con una postura intelectual decididamente relativista. El relativismo antropológico no debe confundirse con el relativismo absoluto, expresión de un posmodernismo nihilista.² El relativismo de la antropología consiste en considerar que “la búsqueda de la verdad” no se puede realizar fuera de las formas de existencia histórica y social en las que piensan y actúan los seres humanos, es decir, fuera de su horizonte hecho de prácticas y de representaciones. Esto sitúa a la antropología entre el pensamiento de Montaigne y el de Descartes. Si hace propia la duda cartesiana de desconfiar del prejuicio y la costumbre, la antropología rechaza al mismo tiempo la pretensión

de que tal duda pueda constituir una forma de racionalidad despojada de vínculos con el contexto cultural que la ha producido. La antropología acepta una “crítica de las costumbres” (a la manera de Descartes), pero sólo con la intención de negar (a la manera de Montaigne) que las costumbres de los *otros* sean en cualquier modo domesticables por una postura intelectual que es, finalmente, el resultado de una *costumbre*: la racionalidad abstracta de la tradición occidental.

La antropología es, por lo tanto, un saber situado en la frontera de una tradición de pensamiento que se considera a sí misma capaz de replantear el mundo en categorías propias. Si la antropología mantiene esta posición de frontera es porque, más allá de recibir la influencia de Montaigne sobre la “no naturalidad de las costumbres”, ha reivindicado el planteamiento cartesiano contra la tradición de la cual ella misma es expresión (cf. Fabietti, 1999: 5).³

En este sentido, la calificación de saber de frontera (o de límite) se atribuye a la antropología en virtud de una forma de *marginalidad* respecto a la tradición de pensamiento de la cual se ha desarrollado, pero también por ser un saber dispuesto al “atravesamiento del límite”.⁴

Dejemos a un lado los usos explícitamente metafóricos del término *límite* y revisemos los más referenciales. Se podría comenzar diciendo que la antropología estudia el modo en que las sociedades humanas construyen, mediante prácticas y símbolos, el límite entre

¹ El uso metafórico y referencial del término *frontera* es ejemplificado por el historiador estadounidense Frederick J. Turner. Éste, en 1893, definió la frontera como “el versante externo de la ola, el punto de encuentro entre barbarie y civilización” (Turner, 1965: 183). La metáfora de la ola que avanza expresa la idea según la cual la frontera no es un elemento estable, sino más bien un “frente” que avanza hacia adelante, el “límite” de un movimiento, en este caso el de una “civilización” que se impulsa hacia adelante y que, en su movimiento, *encuentra* eso que Turner llama barbarie: las sociedades y las culturas de los nativos americanos. La frontera es por consiguiente el producto de una acción intrusiva. Ésta nace allí donde una sociedad, en su movimiento de expansión, empuja a otras sociedades limítrofes (recordemos que el término está presente, más o menos en los mismos años en los que escribe Turner, en la correspondencia de los diplomáticos británicos –y después ¡en las novelas de Kipling!– en relación con las regiones orientales del imperio anglo-hindú: como Baluchistán y Afganistán). La perspectiva estadocéntrica de la frontera influenciará las investigaciones de otros estudiosos, los cuales se inclinarán por una visión de la frontera como algo producido por un impulso guiado, precisamente, por un centro.

Sin embargo, la perspectiva de Turner hace posible que la frontera se entienda como “punto de encuentro”. La frontera puede ser representada como un “espacio” dentro del cual tiene lugar un proceso de *interacción* entre culturas, caracterizado por relaciones asimétricas de significado y de fuerza. Esta perspectiva, aunque no en referencia a Turner, la volvemos a encontrar, por ejemplo, en el libro de Kopytoff *The African Frontier* (1987) y en el estudio de Driessen *On the Spanish-Moroccan Frontier* (1992).

² Ser relativista en antropología no significa ser “justificacionista”. El relativismo antropológico no debe asociarse con la idea de que se puede “platicar con todos” y concluir que cada uno puede permanecer tranquilamente sumergido en sus propias convicciones. Por el contrario, en antropología, ser relativista significa tratar de comprender la diversidad *en sus propios términos*, intentando antes que nada aplicar de una manera no ingenua nuestras categorías culturales en el trabajo de comprensión de la diferencia; y, si es posible, probando intelectualmente “darle un lugar” a la diferencia.

³ Esto, cabe reiterarlo, no es relativismo absoluto. No debemos olvidar, aunque bien pocos lo recordarán, que “nosotros los occidentales” hemos viajado (“para hacernos conocer más que para conocer” escribía con amargura Montaigne), hemos descubierto, hemos conquistado; que, en pocas palabras, hemos ido adonde nadie nos había pedido ir... Por consiguiente, en el campo de los estudios socioculturales, es preciso recordar siempre que “si queremos verdades hechas en casa debíamos habernos quedado en casa” (Geertz, 2001: 83).

⁴ Estas consideraciones, junto con las precedentes, son las que hacen un poco menos dramática e inapelable (y probablemente excesiva) la dura condena expresada por Edward Said hacia aquel estilo de representación de lo otro, al que ha dado el nombre de *orientalismo* (Said, 1991).

las esferas humana, animal y divina, y la manera en que las diversas sociedades, mediante ritos, prácticas sociales, saberes, técnicas del cuerpo, etcétera, desarrollan formas de identidad colectiva diferentes de otras. La distinción por un lado, y la identificación y pertenencia por el otro, son aspectos opuestos pero complementarios del continuo proceso de *construcción de límites* que parece acompañar a la historia humana. Ya sea que se trate de definir una pertenencia a lo humano más que a un colectivo, tales definiciones son resultado siempre de poner en acto comportamientos, ideas y principios que se concretan cuando se asignan determinadas categorías a los individuos, y, por lo tanto, se instauran “límites” y pertenencias. La distinción reina en la cultura tanto como la identificación (Affergan, *et al.*, 2005), por lo que podemos decir que la antropología es el “saber del límite” (Remotti, 2000).

Junto con las distinciones más generales que las sociedades son capaces de establecer (por ejemplo entre *nosotros* y *ellos*) existe una continua obra de construcción de límites. Pensemos en las castas, las etnias, las mitades típicas de las sociedades organizadas sobre el modelo dualista, pero también consideremos algo más familiar para nosotros, como las naciones, las clases, los partidos, las facciones, los barrios. Estas distinciones se obtienen al enunciar discursos cuyo objetivo es producir especificidades y ámbitos de distinción hacia los cuales se desea conducir la propia identidad definida en contraposición a otras.⁵

Si la humanidad parece empeñada en construir límites (que quizá se puedan atravesar), la tarea de la antropología consiste en estudiar *cómo* ocurre esto y cuáles son los efectos de tales límites en la vida de los grupos humanos. La antropología es, desde este punto de vista, el estudio del modo en que los seres humanos producen diferencias individuales y colectivas mediante instrumentos culturales, es decir, de cómo producen “límites”.

Sin embargo, un punto importante e ineludible en la discusión antropológica sobre los límites se refiere a la naturaleza misma de su representación. *¿De quién* son los límites de los que habla la antropología?, *¿son* una elaboración de quienes habla la antropología, o son una construcción de los antropólogos?, *¿son* representaciones que recalcan aquellas de los sujetos sociales privados de la palabra, o son más bien modalidades objetivas para describir lo que acontece en la realidad? Estas preguntas fundamentales deben te-



nerse en cuenta si queremos cuestionarnos acerca del *estatuto* de las representaciones del límite, y naturalmente, si la antropología se propone como un saber que tiene la pretensión de “atravesar los límites” que separan universos de significado a menudo incommensurables, pero no por ello intraducibles (Overing, 1987).

En las páginas que siguen expondremos de manera sintética algunos aspectos del uso de la noción *límite* en antropología, y algunos de los problemas epistemológicos relacionados con tal uso.

El paradigma étnico y la problemática del límite

En los estudios antropológicos, la discusión sobre los límites recibe un impulso decisivo en 1969 con la publicación de *Ethnic Groups and Boundaries*, del antropólogo noruego Fredrik Barth. En este libro el tema de los límites se desarrolla en relación con el de la identidad étnica. Desde entonces, y a lo largo de muchos años, los intereses de los antropólogos por la problemática

⁵ El estudio de François Hartog (*Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en Grecia antigua*), muestra muy bien cómo sucedió esto en el caso del mundo helénico; es decir, cómo el discurso que este último ha puesto en la base de su identidad fue determinado por la continua confrontación con otros mundos y por el continuo esfuerzo por establecer un límite entre sí y estos últimos (Hartog, 2002).

de los límites fueron relacionados principalmente con el tema de la etnicidad. La notabilísima influencia de esta obra en estudios antropológicos sobre la etnicidad se remite a la introducción de Barth, en la cual se sientan las bases del así llamado *paradigma étnico* (Barth, 1969b). Barth, quien había dirigido investigaciones etnográficas en regiones del Asia centromeridional, caracterizadas por la presencia en determinadas áreas de numerosos grupos étnicos en relaciones de cooperación y/o de conflicto, advirtió cómo los límites entre grupos eran regularmente “atravesados” y cómo, en otras ocasiones, tales límites persistían a pesar de los frecuentes cambios identitarios que se determinaban en ocasiones de este tipo (Barth, 1969a). De esta manera, Barth pone en discusión la concepción clásica de grupo étnico. Hasta ese entonces esta expresión era utilizada predominantemente para caracterizar a un pueblo capaz de autoperpetuarse en el plano biológico, de compartir valores culturales manifestados en formas explícitas tales como instituciones, comportamientos, creencias, etcétera; de dar lugar a un campo de interacción y de comunicación (organizaciones sociales y lengua), en fin, de particularizar a una población compuesta por sujetos que se identifican, y son identificables por un observador externo, como un grupo distinguible de otros del mismo orden. Esta representación del grupo étnico se fundamentaba en una visión sustancialista de la identidad, en cuanto que hacía propia la idea de una coincidencia entre “raza”, cultura y lengua, y se adhería al prejuicio de que las diferencias culturales fueran consecuencia del aislamiento social y geográfico. La concepción clásica de los grupos étnicos asumía que las representaciones, tanto internas como externas de estos últimos, y por lo tanto la percepción de sus límites, coincidían. Al observar cómo en contextos caracterizados por la presencia de diversos grupos étnicos era frecuente el paso de individuos de un grupo a otro, con la asunción por parte de los sujetos de una identidad distinta de vez en vez, Barth se aproximó al problema en *la perspectiva del actor social*. A diferencia del punto de vista sustancialista que consideraba al grupo étnico como definible con base

en características “objetivas” manifiestas en factores “raciales”, lingüísticos y culturales, la perspectiva del actor social permitía representar los límites no como algo objetivo y definidamente dado, sino más bien producido estratégicamente mediante prácticas sociales y simbólicas.⁶

En esta nueva perspectiva, los grupos étnicos se consideraron en primer lugar como categorías de adscripción e identificación por parte de los propios actores que manipulaban contextualmente prácticas y símbolos en el intento por definirse a sí mismos y de este modo establecer, o suprimir, un límite en la confrontación con otros. Se acababa de esta manera la idea de que los grupos étnicos pudieran ser definidos sobre la base de la descripción de los rasgos objetivos que constituyen a una determinada etnia. Por ende, también la perspectiva que apuntaba a reconstruir la historia de las etnias como entidades que se autoperpetúan en el tiempo, podía abandonarse en pos del estudio de los límites étnicos y de los mecanismos que aseguran su reproducción.

Ya sea en la definición del grupo étnico o en su conservación como tal, los límites son los que actúan en el proceso de atribución de la identidad y no el supuesto “contenido” cultural de la etnia. En efecto, para los integrantes de un grupo étnico afirmar la propia identidad equivale a definir un principio de distinción con respecto a los otros; esto es, equivale a construir un límite que se fundamenta casi siempre en la *elección contextual* de un número limitado de rasgos culturales. La existencia de los grupos étnicos y su perduración en el tiempo es, por lo tanto, un efecto de la presencia de límites, sin importar los cambios que pueden afectar a los indicadores diacríticos sobre los cuales establecen su identidad, y que pueden cambiar con las circunstancias y de una época a otra.

La concepción sustancialista del grupo étnico no permitía problematizar ciertos fenómenos. Cuestiones tales como ¿es posible un cambio de identidad?, ¿por qué los límites continúan existiendo donde se han dado cambios identitarios?, ¿por qué la identidad de un grupo se manifiesta de distinta manera según los diferentes

⁶ Al reorientar hacia la perspectiva del actor social la problemática del límite, de su representación, y por tanto de la identidad (que tal límite define en contraposición a otras identidades mediante el uso estratégico de prácticas y representaciones), no se suprimen sino más bien se incluyen los casos de aquellas identidades que son definidas e impuestas por un agente externo. Los pueblos del vecino Oriente antiguo pueden constituir un ejemplo bastante notorio para nosotros. En los manuales de historia antigua sus nombres aparecen y desaparecen sin que se sepa algo de su origen o de su destino. El hecho es que algunos de estos pueblos “nacían”, y otros “morían”, sobre la base de las relaciones de fuerza existentes en la época en la cual sus nombres eran fijados en los archivos de los estados de la región, y su rastro ha llegado hasta nosotros gracias a los descubrimientos de los arqueólogos. Sus nombres casi siempre eran el resultado del punto de vista de aquellos que estaban en condición de nominarlos. Los nombres de pueblos, “tribus” y etnias contemporáneas, introyectados por los mismos grupos nominados por un agente externo, son el resultado del mismo proceso: galeses (*galeses*), eslavos, beduinos, hebreos, bárbaros, etcétera (Fabietti, 1998).

grupos con los cuales entra en relación? Barth demostró que el límite *persiste* aun cuando los individuos transiten de un grupo a otro, es decir, a pesar de que los individuos cambien su identidad. Por consiguiente, ni las distinciones étnicas ni las diferencias culturales utilizadas para construir el límite podían ser consideradas producto del aislamiento. Si bien las categorías étnicas remiten a las diferencias culturales (además de otros factores como el origen, la descendencia, el territorio, la lengua, etcétera), las características tomadas en consideración por aquellos que se autodefinen “étnicamente” no son jamás “todas” las diferencias “objetivas” que los hacen distintos con respecto a los demás, sino sólo aquellas subjetiva y contextualmente consideradas “útiles” para establecer un límite.

En verdad, la antropología había registrado aun antes de Barth la discrepancia entre la idea de pertenencia y la presencia de los factores antepuestos que fundamentan tal idea. En 1947, el africanista Sigfried Nadel había notado, por ejemplo, cómo a pesar de las afirmaciones relativas a una común pertenencia “tribal” por parte de varias comunidades, no era posible encontrar entre ellas una similitud de rasgos culturales y lingüísticos objetiva.

Los datos de la antropología –escribe Nadel– no sirven para fundamentar estas afirmaciones [de común pertenencia]... Encontraremos grupos que, si bien son vecinos cercanos y poseen casi la misma lengua y la misma cultura, no se consideran como parte de la misma tribu; y encontraremos también tribus que reivindican esta unidad independientemente de la diferenciación cultural interna... La idea [de la pertenencia] tribal, por lo tanto, radica en una *teoría* de la diversidad cultural, la cual ignora o descarta las variaciones existentes como si no existieran, e ignora y devalúa las uniformidades más allá de los límites que ella misma se ha dado. La tribu existe no en virtud de cualquier unidad o semejanza objetiva, sino en virtud de una unidad ideológica, y de una semejanza aceptada como un dogma (Nadel, 1947: 13).

Por lo tanto, es necesario poner el acento en el límite y no en el “material cultural” que él “circunscribe”. Los contenidos culturales no determinan el límite pero pueden servir, en algunas circunstancias, para crearlo. En efecto, el material cultural, más que determinar la diferencia, es utilizado para representar la identidad de manera *contrastante* y *relacional*. Tal representación es además mutable. Un grupo puede enviar señales de su propia identidad (étnica, tribal, etcétera) a un segundo grupo, señales que son, o pueden ser, bastante distintas de las que el mismo grupo utiliza para comunicar (o esconder) la propia identidad a un tercer grupo.

Los usos del límite en el mundo global

Barth demostró que el grupo étnico, normalmente definido por determinados contenidos culturales, es, en cuanto producto de una representación, dinámico, cambiante y transeúnte, como también lo son las estrategias (prácticas y discursivas) con las cuales se constituye contextualmente en relación con otros.

El carácter dinámico del grupo étnico ha constituido la base para una reflexión sobre la identidad que ha ido desarrollándose paralelamente a la reflexión sobre los procesos de globalización. En un mundo caracterizado por flujos rápidos y masivos de información, bienes y personas, resulta cada vez más difícil hablar de límites en el sentido tradicional (o común) del término. La relación entre cultura y lugar está resultando cada vez menos fuerte, y la humanidad experimenta con mayor frecuencia el contacto con objetos e ideas de los cuales se ignora en muchas ocasiones su exacta proveniencia. La noción de *deslocalización* refleja una epistemología surgida en función de esta nueva realidad. Bhabha observa que en el plano subjetivo los individuos experimentan “una perturbación, una sensación de desorientación con respecto a la dirección a elegir: un movimiento explorativo inquieto... que no conduce a acceder de manera inmediata a una identidad originaria o a una tradición ‘heredada’” (Bhabha, 2001: 11-13). La consecuencia de este estado difuso de “malestar” que recorre muchas poblaciones del planeta (incluidos los europeos) es que éstas responden al “sentido de desorientación” construyendo nuevos límites, e inevitablemente, nuevas formas de identidad. El culturalismo, un término con el que se indica el esfuerzo que en muchos medios se lleva a cabo para relocalizar las culturas deslocalizadas (o supuestas como tales) y de esta manera restituirles una supuesta identidad originaria, es un rasgo específico de nuestra época. El mundo globalizado trae consigo una aparente paradoja: mientras más se globaliza más se suscitan formas de oposición, levantamiento de límites, reivindicación de territorios, proclamación de la propia “diversidad”. Sin embargo –y quizá es éste el rasgo que distingue a la globalización de las formas históricas de difusión de las culturas y de inclusión de pueblos en los sistemas burocrático-jurídico-estatales del pasado– mientras más avanza el culturalismo, quienes lo impulsan están obligados, para poder hacer entender su propia voz, a emplear lenguajes, ideologías, estrategias comunicativas y principios jurídicos que a menudo son los portadores mismos de la globalización. Tal vez, el hecho de no poder evitar referirse a elementos que tienen que ver con la globalización (o que se identifican con ella) es lo que genera ese “sentimiento de

desorientación” que retroactivamente opera sobre la voluntad de afirmar una identidad que se percibe amenazada, agredida, puesta en discusión.

Pero, al mismo tiempo, las condiciones generales que favorecen el proceso de globalización propician el surgimiento de comunidades que no habrían tenido posibilidad de existir sin estas condiciones precisas. Se trata de verdaderas comunidades “imaginadas” (por retomar la expresión de Anderson, 1996), como por ejemplo aquellas de los “pueblos nativos”, “pueblos indígenas” o “primeras naciones”. Estas últimas, gracias a Internet, a las agencias internacionales y a la recuperación de las ideas de universalismo transmitidas por la globalización, producen una imagen de sí mismas desprovista de todo vínculo con cualquier realidad cultural reconocible. Tal imagen identitaria, capaz de envolver a todas esas comunidades que tienen la posibilidad de insertarse en el debate (algunas quedan excluidas), se produce a menudo a la medida de los *clichés* correspondientes a algo que resulte “reconocible” por parte de las agencias internacionales (o por las administraciones de los estados), quienes deciden asignar recursos a aquellas cuyas características responden a determinados criterios. En su esfuerzo por adecuarse a tales criterios, estos pueblos mezclan los límites culturales precedentes y generan una identidad común que, para ser afirmada y reconocida como tal, tiene que construir nuevos tipos de límites.

Problemas epistemológicos vinculados a la utilización de la noción de límite

Si la identidad se puede formular de manera contextual por cuanto que es el resultado de estrategias contingentes de definición con respecto a otros sujetos, estrategias que a su vez pueden cambiar en la medida de las circunstancias y de las épocas, entonces, ¿la identidad no es permanente sino temporal? Si con base en estrategias contingentes y contextuales un grupo puede presentarse como “étnicamente diverso” respecto a otros grupos contemporáneos, ¿es legítimo considerar que estamos en presencia siempre del mismo grupo? Si el grupo puede “cambiar su identidad”, ¿es posible hablar de algún tipo de identidad auténtica?

Cuestionamientos similares están en el origen de un trabajo de progresivo afinamiento de la investigación etnográfica que intenta hacer más matizado y perspicuo el análisis de los procesos identitarios, de la pertenencia étnica y de la noción de límite. En este sentido, las nociones de límite, identidad, autenticidad, pertenencia, etcétera, se han extendido a las dimensiones de la subjetividad, tanto colectiva como individual; a

las diferencias de género, e incluso a las demandas de reconocimiento de la propia autenticidad, identidad y autodeterminación que cada vez ocupan más los espacios de nuevas esferas públicas creadas por la globalización y la planetarización de las comunicaciones. El estudio de los límites se propone prestar mayor atención –según el paradigma étnico inaugurado por Barth– a lo que los sujetos afirman acerca de su condición, y a cómo entran en relación con otros sujetos, tanto individuales como colectivos.

De esta manera, se tornan plausibles las preguntas que nos hacíamos al principio: ¿de quién son los límites de los que hablan los antropólogos?, ¿son elaboraciones locales o son más bien construcciones antropológicas?, o ¿son el resultado de una fusión de dos horizontes, el local y el antropológico? Estas preguntas involucran la naturaleza de las representaciones que nosotros producimos para describir ciertos fenómenos, y proponen la cuestión de la distancia que siempre existe, y que no siempre se puede salvar, entre la percepción que un sujeto tiene de sí mismo y la percepción que los demás tienen de él. Con la inevitable consecuencia de que aquello que puede ser descontado para un sujeto (por ejemplo un límite étnico o cultural) puede no serlo para otro... Aquí no está en juego el hecho de tener que elegir entre un conocimiento objetivo del mundo y una falsa conciencia de él, sino más bien la legitimidad, por parte de alguien, de tomar la palabra en el lugar de otro (Certeau, 2004). Es un problema hacia el cual la antropología, en los últimos veinte años, se ha mostrado particularmente sensible y que forma parte de un replanteamiento general de las categorías y de los procedimientos de investigación de la disciplina, referente a aquella que ha sido definida como la “crisis de la representación etnográfica” (Marcus y Fischer, 1998).

La convicción de que ya no es tan fácil como antaño tomar la palabra en lugar de otros, y sobre todo hoy que, como se dijo, “la distancia entre ganarse a los demás allá donde están y viven, y el describirlos allá donde no están [...] ha adquirido de repente una ‘evidencia extrema’ ” (Geertz, 1990: 140), no atañe sólo a la deontología profesional o al estatus ético de la disciplina, sino, en primera instancia, al estatuto epistemológico de sus categorías. La complejidad de las vidas ajenas no se puede reorientar a alguna forma de tipología o a algún modelo presumiendo que la posesión de un método o de un corpus de conocimientos “científicos” pueda por sí misma legitimar operaciones de este tipo. Ni podemos pretender asir la complejidad de experiencias sociales y culturales ajenas imponiéndoles categorías y modelos eurocéntricos, o, en todo caso, no lo suficientemente consideradas en el contexto de su aplicación.

Las cuestiones vinculadas con la noción de límite que acabamos de mencionar deberían recordar a los antropólogos –y sería bueno también que se lo recordaran a todos aquellos que practican las ciencias humanas y sociales– que la problemática del límite cabe en aquella, más general, del modo como usamos nuestros conceptos. Cada uno de los saberes que se consideran habitualmente como parte de las ciencias humanas y sociales tiene ciertamente su propio ámbito metodológico y epistemológico de pertinencia. Sin embargo, es cada vez más evidente que para todos nosotros es válida la amonestación contra un uso “desenvuelto” de los conceptos, un uso que no tome en cuenta la capacidad de producción de los mismos por parte de quienes constituyen, por costumbre, el objeto de nuestros estudios.

Bibliografía

- AFFERGAN, F., ET AL.
2005 *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Meltemi, Roma [2003].
- ANDERSON, B.
1996 *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma.
- BARTH, F.
1969a “Pathan identity and its maintenance”, en F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo University Press, Oslo.
- BARTH, F. (ED.)
1969b *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo University Press, Oslo.
- BHABHA, H. K.
2001 *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma [1994].
- CERTEAU, M. DE
2004 *La scrittura dell'Altro*, A cura di S. Borutti e U. Fabietti, Cortina, Milán.
- DRIESSEN, H.
1992 *On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity*, Berg, Nueva York.
- FABIETTI, U.
1998 *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma [1995].
1999 *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma.
- GEERTZ, C.
1990 *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna [1988].
2001 *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna [2000].
- HARTOG, F.
2002 *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nella Grecia antica*, Einaudi, Turin [1996].
- KOPYTOFF, I.
1987 *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis.
- MARCUS, G. Y M. FISHER
1998 *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma [1986].
- NADEL, S. F.
1947 *The Nuba*, Oxford University Press, Oxford.
- OVERING, J.
1987 “Translation as a creative process: the power of the name”, en L. Holy (ed.), *Comparative Anthropology*, Blackwell, Oxford.
- REMOTTI, F.
2000 *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma.
- SAID, E.
1991 *Orientalismo*, Bollati, Turin [1978].
- TURNER, F. J.
1965 “The Significance of the Frontier in American History”, en R. D. Heffner (ed.), *A Documentary History of the United States*, Mentor Books, Nueva York [1893].