

Un percorso iconoclasta¹

Serge Latouche

Michael Singleton è un antropologo di caratura, largamente sconosciuto in Francia nonostante una massa considerevole di pubblicazioni. Ciò è dovuto in parte al suo carattere atipico. L'originalità e il rigoglio del suo pensiero danno il tormento agli editori. È una personalità difficile da circoscrivere e la sua opera riflette perfettamente questo lato inafferrabile. Accumula paradossi biografici e provocazioni teoriche. Mi hanno spesso sorpreso le reazioni negative che suscita il suo humour devastante e la difficoltà nel far passare il suo messaggio corrosivo e necessario. Introdurre la sua opera comporta dunque presentare in qualche misura il suo autore, prima di delinearne i due tratti essenziali: il nominalismo coerente e il radicale relativismo culturale.

I. Il monaco e l'abito...

A prima vista, niente sembra distinguere questo professore di socio-antropologia presso l'università cattolica di Lovanio, sposato e padre di famiglia, col volto pacioccone da bravo bambino e il fisico di chi sa godersela, dal bravo belga bevitore di birra che i francesi (e i belgi stessi) hanno l'abitudine di prendere in giro, e di cui Hergé ha fornito il prototipo col personaggio di Séraphin Lampion. Molto presto, tuttavia, la maschera cade. L'accento tipicamente anglosassone rivela che l'assimilazione vallone non è completa; e il contenuto delle frasi rivela un sabotatore del pensiero convenzionale che dà del filo da torcere alla buona coscienza che solitamente impera nelle università benpensanti. Il nostro piccolo belga è nato inglese (il suo cognome si pronuncia quindi Sing'lton, all'inglese, e non Sengletòn, alla francese) e, quel che più conta, nell'Inghilterra profonda e popolare, ma in un ambiente di tradizione cattolica e quasi perseguitato. In modo assai naturale, la resistenza all'oppressione protestante lo porta a diventare missionario coi Padri Bianchi. Prima di andare a convertire gli Africani, a differenza dei suoi concittadini eretici, completa la sua formazione teologica con un corso di antropologia che lo porterà a diventare l'assistente di Sir Evans-Pritchard, la cui nobilitazione, come ama dire, riverbererà su di lui.

Da una simile esperienza non si esce indenni. Il risultato è che, partito per la Tanzania di Nyerere per convertire i Wakonongo, è lui che, ben presto, si ritrova più o meno paganizzato. «Se oggi sono un po' meno apostolo di quanto non fossi, è perché i pagani finiscono sempre, se non col convertirmi, almeno col convincermi della relativa fondatezza delle loro posizioni e proposizioni!²» In questo modo, come molti altri padri che hanno gettato la tonaca alle ortiche (Illich, Pannikar, Vachon, Goussault ecc.), il nostro si ritrova nel mondo dello sviluppo. La formazione missionaria gli permette di riconoscere immediatamente nell'impresa "sviluppista" un'altra missione altrettanto religiosa: «la mentalità missionaria s'incontra oggi meno presso gli ultimi rappresentanti di questa specie in via di apparente estinzione che presso i terzo-mondialisti.³»

Lasciamogli dunque la parola. «Spedito sul terreno tanzaniano alla fine degli anni Sessanta dall'Istituto Pontificio di Studi Arabi (al quale sarei stato rimandato all'inizio dell'anno 1970 per via di una denuncia anonima circa la mia manifesta mancanza di spirito pontificale), fui denunciato al mio vescovo da alcuni

¹ [Presentiamo qui per la prima volta la traduzione italiana della prefazione che Serge Latouche ha scritto per il volume di Mike Singleton intitolato *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Si tratta di una raccolta di alcuni fra i più incisivi contributi di Singleton, pubblicata nel 2004 dall'editore Parangon di Parigi nella collana *L'Après-développement*, diretta appunto da Latouche.]

² Singleton 1991a, p. 124.

³ Singleton 1991b, p. 41.

parrocchiani in quanto cripto-musulmano – io, che pensavo di dar prova di spirito ecumenico leggendo una sura del Corano durante un *mawlid* in onore del Profeta. Alla fine del 1972, impegnato a fondo in un villaggio *ujamaa*, mi son visto espulso dal paese, sospettato dalle autorità di aver teleguidato un'orda di serpenti verso un villaggio rivale – io, che mi pensavo più socialista di chiunque altro.»

Ripescato da un «centro di spionaggio ecclesiastico – *Pro Mundi Vita* – a Bruxelles, vengo mandato a investigare in Nigeria alla fine della guerra del Biafra, allo scopo di aiutare la gerarchia a stabilire delle strategie più evangeliche⁴». Trattato come un «Kinsey⁵ clericale» per via delle questioni che solleva in merito al celibato sacerdotale, prosegue il suo lavoro di sabotatore di evangelizzazione in Etiopia e Zaire, prima di ritrovarsi come laico all'Università di Dakar, a capo dell'istituto di scienze ambientali. Fra le innumerevoli esperienze truculente e non-sviluppiste del nostro mago bianco dilettante, segnaliamo la fabbricazione e la diffusione, fra le giovani e angosciate spose Konongo, di una miracolosa pomata anti-sterilità, «tanto lubrificante quanto inoffensiva, che doveva essere applicata *in situ vaginale* con amorosa assiduità durante i periodi fisiologicamente più fertili del ciclo femminile, che mi erano stati insegnati da una suora Bianca che faceva la levatrice⁶».

I numerosi riferimenti ai dibattiti della scolastica che si trovano nei suoi lavori servono a mettere nella loro *vera* luce gli attuali dibattiti degli esperti. Culturalmente inglese nel mondo francofono, culturalmente francese nel mondo anglofono, bianco in Africa, molto africano in Europa, maneggia di continuo un humour non soltanto anglosassone, ma più precisamente «macabro e sacrilego», ereditato da un «lignaggio materno di becchini tanto popolari quanto bizzarri». Sottomesso, nel corso del noviziato presso i Padri Bianchi, a un «esercizio di correzione fraterna indiretta», questo tratto intrigava ed inquietava già i suoi condiscipoli e i suoi maestri. Tutto questo fa di Singleton uno straordinario passatore di concetti e di visioni. Difficile da sopportare per gli spiriti conformisti, forse impossibile da digerire in forti dosi anche per gli altri, una posologia convenientemente dosata è più necessaria che mai in un mondo in crisi, minacciato di uniformità e devastato dal pensiero unico. Più belga dei belgi (ma si sta curando, dice...), non resiste mai alla tentazione del *calembour* pungente: «preferire bianchi ignudi o tavole da surf⁷ alle visite guidate al museo del Bardo o del Prado non potrebbe rappresentare un modo legittimo per identificarsi e per distinguersi, in quanto "piccolo popolo", a fronte dei diktat dei grandi di questo mondo?⁸». Il piccolo Belgio, l'ancor più piccola Vallonia, il piccolissimo mondo di Louvain-la-neuve, che occupano una posizione di cerniera, se ne sono bene o male acconciati. Ma resta ancora da far passare il messaggio in Francia. Messaggio che riassume in un relativismo culturale che, per essere relativo, non è meno radicale. In se stesso questo relativismo non sarebbe neppure veramente nuovo (Lévi-Strauss e qualche altro, fra cui Montaigne, ci hanno già preparati), se non fosse fondato su una filosofia divenuta largamente aliena agli intellettuali francofoni e, più in generale, continentali: il nominalismo.

II. Il nominalismo coerente di Michael Singleton

«Ho sempre avuto l'impressione di essere stato relativamente relativista, coscientemente costruttivista, solidamente solipsista e nettamente nominalista.⁹» Questa affermazione viene tuttavia temperata da un'ammissione più plausibile: «Se metto quel po' di veemenza nel difendere la posizione nominalista, è perché sono un naturalista convertito¹⁰». Il nominalismo costituisce non soltanto la chiave ma addirittura la

⁴ Singleton 1995, p. 73

⁵ [NdT: Alfred Kinsey (1894-1956), comunemente considerato come il padre della sessuologia.]

⁶ Singleton 1992b, p. 143.

⁷ [NdT: calembour intraducibile giocato sull'assonanza fra *blanche à poil* (bianchi nudi) e *planche à voile* (tavole da surf).]

⁸ Singleton 2001a, p. 126.

⁹ Singleton 1995, p. 75.

¹⁰ Singleton 1998, p. 96.

parte più essenziale dell'opera di Singleton: «L'umanità può anche aver avuto trentasei filosofi, ma in definitiva lo spirito umano può riconoscere solo due filosofie: il naturalismo e il nominalismo. La biforcazione fondamentale, fondativa di questi due poli, si fa in funzione di due opzioni epistemologiche intrinsecamente incompatibili. Da un lato, il naturalista pretende che il reale per eccellenza consista in un ordine oggettivo delle cose naturali. Queste realtà sono significative di per se stesse in modo sostanziale. Per (ri)trovarsi nel vero e per realizzare il bene, il soggetto pensante e morale deve rap-presentarsi le nature e le norme che ne discendono, tali come esse si presentano. (...) Dall'altro lato, il nominalista non nega l'esistenza di un reale empirico: ricusa dunque ogni accusa di soggettivismo solipsista, e non intende affatto ridursi allo stato di un soggetto spirituale incapace di uscire da sé medesimo per raggiungere un altro qualunque distinto da lui. Per farla semplice, diciamo che un nominalista privilegia il nome proprio laddove un naturalista primordializza la natura comune. (...) Per il nominalista, al di là del nome proprio che indica una singolarità irriducibile ad altro, ci sono solo raggruppamenti per categorie concettuali la cui credibilità dipende, in definitiva, dalle condizioni culturali e non dalle pretese "cose in sé".¹¹» Così, «il maiale che crediamo di poter classificare oggettivamente fra gli animali, per certi Papuani fa ontologicamente parte dell'umanità¹²», mentre certi Papuani, che noi crediamo di poter oggettivamente classificare fra gli umani, fanno ontologicamente parte, secondo gli Asmat (Papuani pure loro), degli alimenti commestibili.

Questa rivendicazione esplicita del nominalismo non facilita la sua ricezione sul continente. Nato in Inghilterra con Guglielmo di Occam, il nominalismo ha conosciuto la sua ora di gloria all'università di Parigi con la celebre querelle degli universali, ed è poi stato completamente spazzato via dal continente, insieme alla scolastica, dalla «rivoluzione» cartesiana (e poi dalla rivoluzione francese...). Francese o tedesco, materialista o idealista che sia, l'Illuminismo è universalista, naturalista, essenzialista. Il nominalismo può essere definito come il rifiuto di feticizzare nomi e concetti, di vedere in essi qualcosa di più che un modo comodo e contingente di ritagliare una realtà in movimento e inafferrabile. «Dottrina secondo la quale i generi e le specie (o universali) non esistono che come nomi», recita il mio vecchio Larousse. L'uso delle parole non è la prova «dell'esistenza di fenomeni fondamentali, transculturali, dotati, fuori cultura, di un significato sostanziale, univoco e universale¹³». Il nominalismo, peraltro largamente misconosciuto, è spesso associato alla sterilità e all'oscurantismo di un medioevo esecrando, oppure ridotto alla sua deriva scientifica anglosassone, l'empirismo logico. Neppure aiuta il fatto che il vescovo di Beauvais, Pierre Cauchon (che dopo aver preso parte alla condanna al rogo del "realista" Jan Huss fece bruciare Giovanna d'Arco) fosse un dottore nominalista dell'Università di Parigi. E fu il pensiero controrivoluzionario di Bonald e de Maistre che, appoggiandosi all'inglese Edmond Burke, usò dei ragionamenti nominalisti per ridicolizzare l'universalismo dei diritti dell'uomo. È nota la boutade di Joseph de Maistre: «Ho incontrato dei Tedeschi, degli Inglesi; so da Montesquieu che si può perfino essere persiani; ma non ho mai incontrato l'uomo». Singleton ribadisce lo stesso punto: «L'uomo tour court non esiste. Si è Papuani o Patagoni, e lo si è in un momento specifico¹⁴».

Il sofismo nominalista degli ultraliberali inglesi contemporanei, basato su un'interpretazione sommaria di queste «evidenze» non ha certo facilitato la giusta rivalutazione di questa filosofia fondamentale: a partire da Margaret Thatcher, che ha dichiarato che la società non esiste e non ci sono che individui, per arrivare alle posizioni più teoriche di un filosofo della nuova scuola storica inglese, Michael Oakeshott, che ha negato l'esistenza di una cosa chiamata "Francia"¹⁵.

¹¹ Singleton 1997a, p. 74-75.

¹² Singleton 1997a, p. 77.

¹³ Singleton 1995, p. 111.

¹⁴ Singleton 1997a, p. 62.

¹⁵ Michael Lind gli ha risposto ironicamente che «esiste una traccia più durevole di una cosa chiamata "Francia" che di una cosa chiamata "Michael Oakshott"» (cit. in Duclos 2002, p. 59).

Anche se spesso, coi miei studenti, ho impiegato il "rasoio di Occam", confesso di esser stato io stesso per molto tempo allergico a questa concezione, per via delle circostanze appena menzionate¹⁶. Recalcitravo a riconoscermi esplicitamente nominalista. Ma fra il criticare l'abuso dei concetti ai quali si fa giocare un ruolo storico e il negare sistematicamente la consistenza, se non anche la pertinenza, degli "esseri di ragione", c'è un margine. François Partant stesso, senza rivendicarsi nominalista, scherniva quei marxisti che presentavano la storia come se il capitalismo e l'imperialismo fossero due briganti che si riunivano la sera sotto un ponte per perpetrare i loro delitti...

Vi sono anche (rare) eccezioni prestigiose. Lo storico-sociologo Paul Veyne, che ritengo uno dei più grandi e più sottili conoscitori delle scienze sociali, ha rivendicato con una certa forza la posizione nominalista così come, anche se meno esplicitamente, ha fatto Michel Foucault. E certo anche la fenomenologia di Husserl e l'esistenzialismo di Sartre, che liquidano «l'essere dietro le apparenze», riprendono la parte sostanziale dell'insegnamento nominalista, ma più sul piano ontologico che su quello epistemologico.

È all'esposizione teorica e all'impiego critico del nominalismo da parte di Singleton che devo il fatto di essermi scoperto e riconosciuto come nominalista. Lungi dal fondare, come in molti autori austriaci e anglosassoni, un individualismo metodologico che termina in posizioni bassamente universaliste e solidamente etnocentriche (v. Karl Popper o F. Hayek), questo nominalismo va verso un relativismo molto relativo e molto sottile. Non si tratta più di una scolastica che giustifica le aberrazioni thatcheriane ma di una critica avveduta che riconosce come «al pericolo della reificazione delle istituzioni risponde quello dell'oggettivazione dell'individuo». «E se la sostanza del sé fosse più una cipolla che un carciofo?¹⁷» – senza il nocciolo duro del soggetto, viene meno anche il delirio individualista. Il nominalismo di «quest'antropologo qui», come Singleton ama definirsi, è coerente, mentre quello dei liberali non lo è affatto. Secondo Spenser (e contro Durkheim che lo accusava, paradossalmente, di nominalismo...), l'individuo è un'essenza universale e naturale indiscutibile, come l'economia per la signora Thatcher. Contro ogni evidenza empirica, l'individuo e l'economia esisterebbero in tutti i tempi e in tutti i luoghi; con una grande incoerenza nel suo nominalismo, Margaret Thatcher certo non direbbe che l'individuo e l'economia non esistono: sono anzi senz'altro, per lei, le sole cose che esistono... «Dal momento che osserva una successione di singolarità irriducibili le une alle altre, il nominalista è obbligato a sapere specificamente di cosa sta parlando e a dirlo in modo altrettanto categorico. Da qui, ad esempio, il suo rifiuto di chiamare lo sviluppo altrimenti che con il suo nome proprio: occidentalizzazione.¹⁸»

Il nominalismo coerente è particolarmente corrosivo rispetto a tutti i dogmatismi, a tutti i sistemi e a tutte le istituzioni; e i nominalisti sono, se non proprio dei miscredenti, quantomeno degli scettici, che irritano anche gli oppositori troppo settari della religione, della scienza, dello sviluppo, del capitalismo, della mondializzazione ecc. «Chi immagina che la Scienza, la Medicina, lo Sviluppo, l'Istruzione, la Democrazia, i Diritti dell'Uomo siano fenomeni o processi naturali, non pensa né agisce altrimenti da colui secondo il quale la Trinità, la Verginità di Maria, la Transustanziazione, l'Infallibilità pontificia e l'Immoralità dell'eutanasia articolano una visione e una volontà sovranaturale.¹⁹» A quelli che denunciano il mondo attuale e credono un po' ingenuamente ai domani che cantano, Singleton pone in modo impertinente la questione dei dopodomani e dei dopo-dopodomani. Farebbe certamente sua l'osservazione di David Brower, fondatore di *Amis de la terre*, che comparava la storia del mondo alla settimana della genesi: «È ora la mezzanotte di sabato sera e siamo circondati da persone che credono che ciò che fanno da un quarantesimo di secondo possa durare indefinitamente.²⁰» Il nominalista coerente non se la lascia raccontare, ne ha viste ben altre.

¹⁶ Ricordiamo la formula scolastica: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate* (o *praeter necessitate*) – non bisogna moltiplicare le "entità" più del necessario, e pertanto anche evitare quanto più possibile gli -ismi resi poi, abusivamente, attori della storia...

¹⁷ Singleton 1997a, p. 62.

¹⁸ Singleton 2001b, p. 714.

¹⁹ Singleton 2001c, p. 104.

²⁰ Cit. in Simonet 1994, p. 16.

«Cosa sarà un mondo finalmente sviluppato?», domanda²¹, secondo un perfetto dopo-sviluppo? «L'espulsione radicale del male» non ci condannerà a un'insopportabile monotonia? «Cosa c'è di più noioso dell'uomo in perfetta salute, senza nessun dolorino e senza nessuna nevrosi? Cosa c'è di più insipido del santo bigotto che non ha mai commesso neanche il più piccolo peccatuccio? Si dice spesso che la maggior parte degli architetti sarebbe infelice se fosse costretta a vivere negli edifici che pure ha progettato... ci si potrebbe domandare se gli sviluppatori sarebbero poi così felici in un mondo da cui il sottosviluppo fosse stato per sempre bandito.²²» Anche l'altermondialismo e la sua beata fiducia nella "società civile mondiale" lo lasciano piuttosto scettico. «Gli antropologi, che hanno non soltanto osservato da lontano ma partecipato da vicino alle manifestazioni complesse e contraddittorie delle dinamiche della società detta civile, sono meno tentati rispetto ai teorici irenici e ai politici opportunisti di vedervi una panacea o un'ultima occasione di salvezza nei confronti di una mondializzazione sempre più immonda.²³» Ma, a seguire certi sviluppi, non c'è ragione di preoccuparsi troppo: «Il timore degli uni, e il desiderio degli altri, di una mondializzazione monoposto non hanno ragione d'essere. Non può più esserci né *un* mondo né *un* monismo. (...) L'uomo sarà differente o non sarà.²⁴» Bisogna intendersi: il pericolo della mondializzazione non è nullo, non è altro che il trionfo dell'immondo, e cioè della fine del mondo... Nondimeno, su questa pista si finisce sovente su posizioni in apparenza più riformiste che rivoluzionarie: «Là, dove il rivoluzionario radicale non vede che due possibilità (il popolo schiavo che si organizza contro l'oppressione, o che si lascia recuperare da furbi maestri), il sociologo realista esplora un enorme spazio intermedio che permette agli occupanti del centro e della periferia di coabitare durevolmente. (...) Questo *modus vivendi* fra dominanti e dominati non implica che gli attori debbano credere che tutto è per il meglio nel migliore dei mondi possibili. Ma, senza escludere dei casi limite inferiori in cui i subalterni hanno tutto l'interesse a uscire dal sistema o a romperlo, le depredazioni egemoniche della storia solo raramente superano certi limiti. Le strategie di consolidamento di ciò che è acquisito o di rinegoziazione di ulteriori benefici non sono forse più efficaci, almeno a corto e medio termine?²⁵» Tutto questo può irritare l'entusiasta. Per brillanti che siano, neppure le analisi di Paul Veyne vanno verso posizioni molto sovversive. Senza essere necessariamente blasé, il nominalista non crede più di sapere e si accontenta infine di sapere che crede. Questo non esclude l'impegno, ma ripara dal fanatismo.

Il vescovo Cauchon era certamente sincero: non credeva alle visioni di Giovanna d'Arco, era dunque lei la fanatica, la folle. Ma da lì a bruciare tutti quelli che sono certi di detenere la verità, c'è un limite che il nominalista coerente si rifiuta di varcare pena diventare un porco²⁶: «Poiché nessuno è "fuori cultura", ciascuno deve predicare in favore della propria chiesa o della propria moschea, della sua capanna o della sua scuola. Ma c'è tutta la differenza del mondo fra il proporre il proprio punto di vista come quello più fenomenologicamente plausibile e contestualmente credibile, e imporlo come il solo naturalmente o sovranaturalmente vero.²⁷»

III. Il relativismo culturale relativo

Se le cose non sono altro che ciò che sono (*id quod est, est id quod est*, come ripeteva uno dei maestri di "quest'etnologo qui"), i realisti esistono solo all'interno di un contesto. Se non esiste un'essenza eterna della religione, dell'economia, della scienza, della natura, del tempo, della famiglia, della malattia, della parentela, dell'individuo, dell'uomo e del cane (e via dicendo, per riprendere alcuni dei temi preferiti della riflessione del nostro amico), ne deriva che non c'è religione universale, economia universale ecc. Il nominalismo porta direttamente a un «costruttivismo relativamente assoluto». «La costruzione sociale della realtà non conosce

²¹ Singleton 1991b, p. 74.

²² Singleton 1991b, p. 74.

²³ Singleton 2001a, p. 126.

²⁴ Singleton 1999a, p. 15.

²⁵ Singleton 1994a, p. 195.

²⁶ [NdT: gioco di parole fra il nome del vescovo Cauchon e il vocabolo francese per "maiale", *cochon*.]

²⁷ Singleton 1999b, p. 383.

eccezioni.²⁸» «Mano a mano che ci si allontana dal luogo socio-storico dove sono nati, cresciuti e morti (o comunque destinati prima o poi a morire), dei *fatti* come la religione o la scienza, come il lavoro o lo sviluppo, come l'infanzia e la vecchiaia [...] perdono progressivamente di senso e finiscono per non averne più alcuno, o quasi.²⁹» Nondimeno, "quest'antropologo qui" riconosce fino a che punto sia difficile sfuggire all'illusione delle invarianti. «Possiamo ben sapere, in quanto sociologi, che tutto è costruito: alcune cose finiscono comunque col sembrarci non solo meno costruite di altre, ma anche autoevidenti. Da qui, ad esempio, la promozione del Matrimonio e della Famiglia allo statuto privilegiato di fenomeni primordiali.³⁰» Stesso discorso per il tempo o l'uomo: bisogna incessantemente premunirsi contro un preteso sfondo «pre-, para-, supra-, infra- o extra-culturale.» «La religione è una categoria propria a certe culture, e soprattutto a una cultura particolare e [...] non è quindi una realtà universale³¹. Come dice Paul Veyne, chiamato a rinforzo: «Poiché le differenti religioni non sono che altrettanti aggregati di fenomeni eterogenei, qualcosa come "la religione" non esiste³²». Lo stesso vale per la scienza che, con l'ausilio di Sir James Frazer, non è altro che una varietà di religione: «non si capisce perché la Scienza (moderna) e la Ragione (economica) dovrebbero riuscire là dove le crociate cristiane e le *jihad* musulmane hanno fallito³³». «Ogni sapere è un etno-sapere: non può esservi, per esempio, la medicina da un lato, nata per caso in occidente ma sostanzialmente universale, e dall'altro delle etnomedicine, una più etnica dell'altra nella misura in cui, come la magia nera in rispetto all'agopuntura cinese, si allontanerebbero dal nocciolo duro empirico, scientifico, oggettivo, razionale della sola vera medicina.³⁴» Stesso discorso per la parentela, questa volta col sostegno di R. Needham: «la parentela non esiste, e neppure il concetto di matrimonio³⁵»; per la natura, con l'appoggio di Alain Touraine: «la natura è una definizione culturale della materia³⁶»; e per la famiglia: «ciò che l'Occidente (cristiano) chiama famiglia non è la forma più perfetta di un'esigenza "essenziale" della natura umana, ma semplicemente il prodotto (provvisorio) di circostanze storiche specifiche³⁷». Da ciò, un'incessante denuncia dei malintesi culturali: fare del *mganga* africano un "tradipraticante" o un "etnomedico" è un controsenso. «Noi distinguiamo il medico, lo psichiatra e il prete la dove i Bantu non vedono che il *mganga*.³⁸»

«In sé, l'antropologia non è niente meno che un'arringa apodittica in favore del relativismo assoluto³⁹». «Per eccellenza disciplina dell'altrove e dell'altrimenti, la socio-antropologia, lasciando i tempi altri all'etnostoria, non può che essere fondamentalmente relativizzante.⁴⁰» «Agnostico se non anche miscredente», l'antropologo è (o dovrebbe essere) secondo Singleton a favore della pluralità delle «cappelle» religiose, laiche o culturali che siano. Secondo i fondamentalisti religiosi e quelli laici, invece, «poiché non vi possono essere trentasei Dei (religiosi) o Destini (razionali) ma, in definitiva, uno Solo, il pluralismo culturale dev'essere superficiale e non sarà mai sostanziale. Tutti cristiani (neri o bianchi che si sia), tutti Musulmani (vecchi o giovani che si sia), tutti Scienziati (uomini o donne che si sia), tutti Sviluppati (che si mangino patate oppure polenta) – poiché alla Fine dei tempi il trans- o l'inter-culturale finirà per lasciar posto a un'unica e sola civilizzazione mondiale!⁴¹» Al socio-antropologo «l'unicità dell'umanità – anche proposta come utopia irrealizzabile e non più come già acquisita in quanto ontologicamente iscritta nella natura

²⁸ Singleton 1996, p. 121.

²⁹ Singleton 1998, p. 103.

³⁰ Singleton 1995, p. 71.

³¹ Singleton 1991c, p. 33.

³² Singleton 2000, p. 52.

³³ Singleton 2001b, p. 707.

³⁴ Singleton 2000, p. 8.

³⁵ Singleton 2000, p. 52.

³⁶ Singleton 1991b, p. 33.

³⁷ Singleton 1991b, p. 34.

³⁸ Singleton 1991b, p. 84.

³⁹ Singleton 1994b, p. 143.

⁴⁰ Singleton 1996, p. 110.

⁴¹ Singleton 2001a, p. 123.

umana – sembra tanto poco auspicabile, per non dire realizzabile, quanto il progetto di una lingua o di un linguaggio comune a tutti gli uomini⁴²». La padronanza della natura è letteralmente "incastonata" nella padronanza del sociale. Così scrive a proposito di una mostra di oggetti africani: «Se si pensa, ad esempio, che la necessità di produrre e preparare il cibo, invece di essere un banale denominatore comune, sia una causa primordiale, allora un mortaio e un aratro sono decisamente in ritardo di una o più rivoluzioni. Ma bisogna proprio ragionare così? Si può guardare agli oggetti come a risposte più o meno performanti a delle necessità universali e univoche; ma si può anche vedere gli oggetti come rispondenti innanzi tutto a delle opzioni e a dei punti di vista sul mondo. A quel punto, un mortaio africano smette di essere un *moulinex* arcaico, e un aratro tradizionale non è più il prototipo primitivo dei nostri trattori moderni. Il senso profondo degli oggetti dev'essere compreso dall'interno delle filosofie e delle pratiche che li hanno prodotti, e non in rapporto a di supposte necessità vitali costitutive di una pretesa natura umana. Lungi dall'essere risposte rudimentali a questioni a cui la nostra società ha fornito risposte più efficaci, gli oggetti africani esprimono delle visioni e veicolano dei valori incompatibili e irriducibili ai nostri⁴³».

L'etnocentrismo è certo una tendenza naturale, e per questa ragione è anche la cosa più diffusa del mondo. Ma non è proibito curarsi. Trattando dello sviluppo, vedere le altre società come "sottosviluppate" o "meno avanzate" o "in via di sviluppo" significa cadere in questa miopia. La forma perversa dell'etnocentrismo occidentale è di riconoscere, al modo di Castoriadis, che tutte le culture sono uguali, ma una è un po' più uguale delle altre: la nostra, dal momento che in fondo, di fronte a un'epidemia, la nostra medicina guarisce veramente, mentre le pratiche dei *mganga* no. La scienza è sicuramente propria della cultura occidentale, all'inizio: ma sarebbe universale nella sua verità! «L'Occidente sarebbe la sola cultura a essere tale solo in modo puramente formale, poiché il suo fondo sarebbe ormai sostanzialmente naturale.⁴⁴» Atteggiamento propriamente religioso, secondo Singleton, e che ricorda quello precedente della vera religione. Come nota Pierre Thuiller, che Singleton cita: «se prendessimo distanza, se fossimo capaci di fare etnologia della nostra stessa cultura, vedremmo allora che il nostro sapere dominante (la Scienza) è una produzione ideologica e sociale specifica, priva del carattere assoluto che assai generalmente le attribuiamo. Fra seicento anni gli storici considereranno forse la nostra «scienza» d'oggi come noi consideriamo le religioni e le spiritualità delle altre società⁴⁵». «A quando un fronte unito dei "sottosviluppati"? Non per rivendicare l'attributo di "sviluppati", ma per rifiutare entrambi i termini a favore di qualcosa di diverso dallo "sviluppo".⁴⁶»

Per essere coerente, il relativismo deve anche essere relativo. La religione, l'economia, la salute, l'uomo, l'individuo e il cane esistono in quanto tali solo in Occidente, ma non per questo essi perdono per noi la loro consistenza e la loro pertinenza. Per forza di cose, siamo radicati dentro un tempo e dentro un luogo. Lì siamo, e non altrove. «Da un lato, non si può non essere da nessuna parte; dall'altro lato, in ciascun momento dato non si può, in definitiva, che occupare un solo posto. (...) In un certo senso, ed è un senso profondo, ogni comunicazione, ogni contatto con altri non può che essere apostolico. (...) Dal punto di vista socio-logico, il relativismo assoluto è tanto impossibile quanto l'assolutismo assoluto. Lo si voglia o no, l'unica posizione che la socio-logica permette è quella di un relativamente assoluto.⁴⁷» «Un extraterrestre può anche attribuire un'assoluta relatività ai valori e alle visioni umane; ma poiché gli uomini si trovano sempre dentro una cultura e mai da nessuna parte, non possono essere allo stesso tempo dei poligami politeisti e dei monogami monoteisti. Qualsiasi attore dato si trova obbligato, *hic et nunc*, ad assolutizzare il soffitto del suo sistema.» Tutti noi condividiamo, più o meno, le credenze del nostro luogo: sono per noi degli assoluti. Solo, come dice uno dei suoi maestri, il professore belga A. Doutreloux: «Ciò che disturba

⁴² Singleton 1988.

⁴³ Singleton 1992a, p. 6.

⁴⁴ Singleton 1997b, p. 39.

⁴⁵ Singleton 2002, p. 52.

⁴⁶ Singleton 1991b, p. 38.

⁴⁷ Singleton 1998, p. 114.

maggiormente nelle transazioni interculturali non è l'ignoranza dell'altro, ma la cattiva conoscenza di sé⁴⁸». Precisa ancora Singleton: «A ciascun dato momento, la sola scelta sociologica che ci è lecito fare non è di essere o non essere etnocentrici, ma semplicemente di esserlo in modo cosciente e critico, oppure no. Tutto sta nell'accettare i limiti della propria etnocentricità e nel non credere che si possa essere dappertutto nel medesimo istante⁴⁹». E per esempio in Gran Bretagna, in Belgio, presso i Wakonongo... Ammette: «Posso sentirmi bene altrove, ma non posso essere altrove nello stesso modo in cui vi è un indigeno. Una volta che si è giudeo-cristiani, lo si resta in un certo senso per sempre⁵⁰». In questo modo, per inciso, viene fatta giustizia del preteso "totalitarismo" della comunità: «Anche all'interno di una comunità ristretta, come un clan o un convento, non è affatto detto che tutti i membri siano nel medesimo mondo, e quindi sulla stessa lunghezza d'onda⁵¹». «Anche nel periodo precoloniale c'era modo di sfuggire alle imposizioni del clan entrando nei movimenti che trascendevano non soltanto il villaggio, ma talvolta anche i territori tribali (culti regionali, società segrete) (...) Ai nostri giorni, il fenomeno ha conosciuto uno sviluppo considerevole e ricopre un insieme di realtà che vanno dall'associazione dei contadini del borgo al movimento messianico internazionale, passando per i comitati di quartiere delle città.⁵²» Questo relativismo sembra rinforzare la già segnalata tendenza moderata. «Troppo cinico e conservatore per il gusto di alcuni, l'antropologo è abbastanza realista da sapere che non si potrà mai sopprimere il serio. Si rassegna a ricordare che, di solito, è l'assoluto che uccide, e non il ridicolo.⁵³» Ma in Singleton, ben lungi da un «indifferentismo missionario⁵⁴», prevale sempre il lato provocatore: «L'altrove e l'altrimenti antropologici non possono essere che un continuo appello perché il fatto sociale sia una festa permanente⁵⁵».

IV. Unità e diversità dell'opera

I lavori di Singleton toccano un po' tutto, intrecciando epistemologia, teologia, economia, antropologia e sociologia. Ci si stupirà forse di trovare poca etnografia vera e propria in un'opera che rivendica fortemente l'osservazione partecipante. Se, come lui dice, «in antropologia gli "aneddoti" sono l'essenza» (sottinteso, dell'oggetto antropologico stesso), essi non sono utili in se stessi, ma solo in quanto illustrano l'analisi teorica che hanno suscitato. Si tratta, secondo la sua espressione, di «ispessimento etnografico⁵⁶». Fra i lavori pubblicati, *Amateurs de chiens à Dakar*, solo libro disponibile finora in francese, è senza dubbio quello che più si avvicina ai lavori antropologici classici. Poiché qui non viene ripreso, vale la pena di parlarne un po' diffusamente, anche perché è un'eccellente illustrazione del metodo di Singleton.

Si potrebbe dire che si tratta di un'epistemologia dell'antropologia fatta a partire da un pretesto anodino e, proprio per questo, esemplare: si tratta di un'inchiesta sui proprietari di cani a Dakar. Cammin facendo, è anche la lezione di una vita messa al servizio della scoperta e del riconoscimento dell'altro. Il vissuto che traspare attraverso una messe di aneddoti saporiti è incrociato con una massa di letture farraginose. Il cane, oggetto dell'indagine, è occasione di una cascata di digressioni iniziatiche e pedagogiche.

«Prima che un qualunque cane esista, ci sono una filosofia e una pratica canina. Esiste solo il cane progetto, il cane oggetto (e tanto più senza soggetto) è un'illusione.⁵⁷» Bisogna dunque partire alla ricerca del cane africano. «Per un senegalese, un cane che sia un cane è anche, d'ufficio, un cane stregone, e quelli che non

⁴⁸ Singleton 1991b, p. 12.

⁴⁹ Singleton 1994b, p. 158.

⁵⁰ Singleton 1996, p. 119.

⁵¹ Singleton 1998, p. 63.

⁵² Singleton 1998, p. 82.

⁵³ Singleton 1996, p. 120.

⁵⁴ Singleton 1992b, p. 132.

⁵⁵ Singleton 1996, p. 120.

⁵⁶ Singleton 1996, p. 112.

⁵⁷ Singleton 1998, p. 110.

lo vedono non possono che essere accecati dal loro scientismo secolarizzato.⁵⁸» In effetti, «il cane vede là dove l'uomo non vede niente. Da qui il ricorso agli occhi dei cani, e in particolare alla cispa dei cuccioli, come ingrediente chiave nei "rimedi" che permetteranno agli antistregoni di vedere chiaramente con cosa hanno a che fare⁵⁹». Questo cane, ammettiamolo, non è per nulla il nostro cagnolino domestico che consuma da solo quanto un'intera famiglia africana. Il cane di Dakar è innanzi tutto un cane da guardia – ma di una guardia ben specifica. Secondo gli intervistati, fra i visitatori che i cani tengono a distanza ci sono innanzi tutti gli stregoni, ma poi anche i parenti poveri. «Che ne è dell'ospitalità tradizionale e dell'accoglienza tipicamente africane? si è tentati di chiedere, vendendo a sapere che, se i nuovi ricchi hanno cani, è per non essere invasi e importunati dai lontani cugini di campagna.⁶⁰» Conclude con forza Singleton: «In Africa, possedere un cane significa disfare il tessuto sociale⁶¹». E il libro si chiude con un'arringa brillante contro l'etnocentrismo. L'etnocentrismo ordinario (come nell'adagio famoso secondo cui "La religione dell'uno è la magia dell'altro") ha quel che si merita, che si tratti di religione, di economia o di politica. Questa svalorizzazione dell'altro «è ciò che facevano i missionari quando quando, passeggiando col loro vero Dio in mezzo ai pagani, identificavano il loro dio col diavolo. Ed è quello che fanno i missionari dello sviluppo quando, in missione, trovano che la gente ha troppi figli, non abbastanza acqua pulita o degli immondi gris-gris al posto delle vere medicine⁶²». «"Niente sviluppo senza democrazia", diceva Mitterrand ai capi di stato africani riuniti a La Baule. "Democratizzativi (ovvero, "adottate il multipartitismo"), e noi vi aiuteremo a svilupparvi." Come si fa a ignorare fino a tal punto che, storicamente, lo sviluppo ha avuto luogo in un'Inghilterra autocraticamente aristocratica e inconsciamente adepta al *laissez-faire*?⁶³» Infine, è il nostro paternalismo che viene rimesso in causa: «Helder Camara aveva detto a uno dei miei amici gauchisti che era andato a combattere al suo fianco: "Torna in Europa e rendi consapevoli i tuoi, perché lungi dal rappresentare la soluzione, voi fate parte del problema"».

Nello spirito della collana *L'Après-développement* ci siamo sforzati di includere in quest'opera ciò che più specificamente attiene alle tematiche che essa privilegia. Ma è difficile circoscrivere un "soggetto", e si passa facilmente da un campo all'altro. E sono proprio gli accostamenti più inattesi – come quello fra i dibattiti teologici e le querelle degli esperti dello sviluppo – che costituiscono la ricchezza di queste analisi.

La prima parte, dedicata alla mitologia dei progetti di sviluppo, affronta il soggetto in modo diretto. Il magnifico testo che apre la raccolta, *Projet et projets*, mette in scena lo scacco dello sviluppo e s'interroga sulle ragioni. La ricchezza insostituibile di questa analisi viene dal fatto che si appoggia sulla personale esperienza "sviluppista" del nostro missionario antropologo. «Mi ci sono voluti anni per rendermi conto che il non-sviluppo di molti dei miei amici africani poteva essere un sonoro NO allo sviluppo.⁶⁴» Trasformato in esperto all'arrivo sul terreno dei suoi amati Wakonongo, tenta di migliorare le loro condizioni materiali di vita arrangiando un argano per alleggerire il lavoro delle donne ai pozzi e facendo arrivare un piccolo motocoltore cinese per facilitare quello degli uomini. Il destino di questi due mini-progetti comincia a far prendere coscienza all'esperto, animato di pie intenzione ma attento, della ragione dello scacco, che sta nel malinteso interculturale. I progetti di sviluppo, piccoli o grandi che siano, non hanno posto alcuno nel Progetto di vita delle culture non occidentali, l'innesto non riesce – ma ciò non impedisce che le popolazioni possano trarne vantaggio, adattarvisi, allontanarli o sabotarli in funzione dei loro propri progetti. Dei piccoli pali quadrati possono coesistere, arrotondando gli angoli, con dei piccoli pali tondi entro un medesimo grande cerchio... Un Senegalese, al quale si faceva notare la qualità dubbia dell'acqua, ha dato

⁵⁸ Singleton 1998, p. 4.

⁵⁹ Singleton 1998, p. 75.

⁶⁰ Singleton 1998, p. 72.

⁶¹ Singleton 1998, p. 73.

⁶² Singleton 1998, p. 113.

⁶³ Singleton 1998, p. 107.

⁶⁴ Singleton 2001a, p. 127.

quest'ammirevole risposta: «La qualità dell'acqua dovrebbe essere oggetto di un progetto Oxfam; coi miei soldi conto di fare un pellegrinaggio alla Mecca⁶⁵». Quale che sia il luogo, gli indigeni dispiegheranno l'energia necessaria alla riuscita di un qualsiasi progetto solo se questo s'iscrive nel loro Progetto. «Il popolo, contadino o proletario, si organizza, ma a suo modo e secondo il suo Progetto.⁶⁶»

Il secondo testo, *Et s'il voulaient des chalutiers?*, è un complemento assai istruttivo del primo, che permette di comprendere meglio lo scacco dei piccoli progetti delle ONG. Già che si deve importare una tecnologia straniera nel proprio immaginario, tanto vale prendere quel che c'è di meglio, e non uno sviluppo al ribasso. Ciò converge con l'esperienza del nostro amico E. Ndione quando, volendo lanciare l'operazione "pozzo della sentina" a Grand Yoff, si è scontrato con la chiara volontà dei proprietari di avere un'intera struttura fognaria. «Cosa vuole veramente l'altro? (...) E se vuole dei blue jeans al posto del suo astuccio penico? E se, invece della proverbiale canna da pesca che il mondo delle ONG gli vuole dare perché si trasformi da pescatore assistito in pescatore autonomo, rivendica un motopeschereccio tanto sofisticato quanto quelli del mondo civilizzato che schiumano nei suoi mari?⁶⁷»

Il terzo testo, che chiude la prima parte, *Experts, faites-vous expertiser!*, conclude in qualche modo la lezione critica (e autocritica) sul fallimento dello "sviluppatismo" e dell'occidentalizzazione in generale. Per cominciare, la nozione stessa di *expertise* è propria al solo immaginario occidentale. «E se l'esperto, più spesso di quanto si voglia immaginare o ammettere, rappresentasse una parte consistente dei problemi, più che la loro soluzione? (...) Gli antropologi esperti dello sviluppo (...) non si sono forse resi conto che era proprio un certo sviluppo a provocare i problemi che erano chiamati a risolvere.⁶⁸» Quest'interrogativo, che rasenta la psicoanalisi dell'antropologo esperto in sviluppo, è una perfetta transizione verso la seconda parte, più specificamente incentrata sul relativismo culturale in campi meno direttamente legati allo sviluppo.

Il primo testo di questa seconda parte, *De la déclaration définitive à la discussion décisive des droits de l'homme*, fa il punto su uno dei maggiori dibattiti fra universalisti e relativisti: la questione dei diritti dell'uomo. Riprendendo uno dei suoi confronti preferiti, Singleton pone il problema in questi termini: «Da un lato ci sarebbe il regalo – in questo caso l'Uomo, i Suoi Diritti Fondamentali e i suoi Bisogni Essenziali – che figura come il reale di riferimento, dotato di un significato in sé essenziale, di un senso, di un principio univoco e universale. Dall'altro, ci sarebbero delle semplici confezioni culturali, dei *packaging*, di cui alcuni rispetterebbero la configurazione del regalo mentre altri, più fantasiose, se ne allontanerebbero.⁶⁹» Naturalmente, Singleton oppone a questa posizione universalista la tesi del "tutto culturale", e riprende la sua metafora preferita, quella dei pali quadrati e dei buchi rotondi. Come de Maistre a suo tempo, anche Singleton ha incontrato degli inglesi, dei belgi, e perfino dei Wakonongo, ma non ha mai incontrato "l'Uomo"! In ciò si accosta agli Asmat della Papuaia, dei quali ama ricordare che considerano gli abitanti del villaggio vicino come semplice "cibo"⁷⁰.

Il secondo testo, *Le souci d'autrui*, ci interroga sulla carità cannibale degli occidentali, in particolare a riguardo al nostro rapporto con le popolazioni del Sud. Che si tratti del classico terzetto imperialista di missionari, militari e mercanti, dei loro precursori esploratori, o dei loro successori (ONGisti di comprovata fede e senz'altro anche antropologi il cui «interesse antropologico non è né più nobile né più neutro, né più puro, né più disinteressato degli interessi degli attori stessi⁷¹»), presso questi detentori di un "mandato altruista" si ritrova sempre un insopportabile paternalismo. L'ipocrisia attuale dello pseudo-"partenariato" vi è impietosamente denunciata come forma di paternalismo. «Ci si può domandare se sia psicologicamente

⁶⁵ Singleton 1991c, p. 50.

⁶⁶ Singleton 2001b, p. 198.

⁶⁷ Singleton 1991b, p. 86.

⁶⁸ Singleton 1995, p. 42-43.

⁶⁹ Singleton 2000, p. 48.

⁷⁰ Singleton 2001b, p. 198.

⁷¹ Singleton 1991b, p. 21.

possibile trattare come pari delle persone che, preliminarmente, sono state fatte figurare entro dossier e domande di sussidio come dei miserabili straccioni.⁷²» L'assistenza tecnica e umanitaria è messa al suo posto: «per la maggior parte del tempo la maggior parte dei popoli non domanda che una sola cosa: li si lasci tranquilli e in pace a sbrigarsi da soli le loro faccende⁷³»; e questo al Sud come al Nord. «È possibile che il civilizzato non possa guardare all'altro che nel modo in cui il padrone guarda agli schiavi⁷⁴.» Col giro largo del relativismo culturale si ritrova la tirannia dello sviluppo: «tutti i sottosviluppati sono diventati degli anormali – anche quelli che non sanno di esserlo. E se per caso ci s'imbatte in sottosviluppati che si ostinano a volerlo restare, la sacrosanta normalità dello sviluppo obbliga ciascun uomo normale a svilupparli malgrado loro, così come in altri tempi tutte le anime cristiane normali si credevano in obbligo di convertire i pagani con le buone o con la cattive, e così come oggi le autorità sorvegliano a che tutti siano scolarizzati⁷⁵». Aggiungiamo che questo bel testo sull'argomento è anteriore alla maggior parte delle analisi del MAUSS, e in particolare a quelle dell'altro spretato, Camille Tarot, sui legami fra dono e grazia, analoghe a queste su più punti. Per inciso, qui si apre, o riapre, un dibattito sulla democrazia che meriterebbe di essere ripreso: appoggiandosi su Pierre Clastres, il nostra mostra che sono le società senza Stato potrebbero essere veramente democratiche e che l'aspirazione alla democrazia delle nostre società ferocemente inegualitarie non è altro che la nostalgia di un paradiso perduto. Siamo qui, almeno a prima vista, agli antipodi rispetto alle tesi di Claude Lefort o di Alain Caillé.

Il terzo testo, *Du leurre de la douleur*, rappresenta una sorta di appendice al precedente. Cosa c'è di più naturale e universale, in apparenza, del dolore? Nondimeno, numerose osservazioni mediche mostrano che le cose non stanno affatto così. Il chirurgo Leriche, ad esempio, riporta l'insensibilità dei Cosacchi operati senza anestesia durante la Grande Guerra. Così Alain Grass, qui citato: «Il dolore e la sofferenza stessi fanno parte dei fatti sociali (...) Il corpo dev'essere preso come una realtà simbolica.⁷⁶» Singleton dà di ciò numerose illustrazioni, tratte dal suo vissuto africano.

Infine, per concludere, abbiamo ripreso il contributo al colloquio «Défaire le développement, refaire le monde» intitolato *Le "Post It" ou l'après de l'après*, dove Singleton si lancia nel suo esercizio corrosivo preferito: demistificare la demistificazione. «Sostituire un mito come quello dello Sviluppo Sostenibile con un altro mito della medesima taglia teorica, come quello del Post-Sviluppo Sostenibile, non ci fa procedere di molto rispetto al problema.⁷⁷» Ma questa capacità di farsi beffe di se stesso non è solo un esercizio di ironia disincantata. Appoggiandosi sull'esperienza coi Wakonongo, la grande lezione è che «se c'è un altro mondo, è dentro questo», per riprendere la bella frase di Paul Eluard messa a exergo del mio libro *L'autre Afrique. Entre don et marché*⁷⁸. Si arriva così, per una via differente, all'importante conclusione che François Partant ha scritto nel 1983: «L'alternativa non è da immaginarsi per domani, ma al contrario da mettere in forma oggi, la problematica politica è del tutto nuova. Non si tratta più di preparare un avvenire migliore ma di vivere altrimenti il presente. (...) In più, il modo di vivere il presente può certo determinare l'avvenire. Dobbiamo dunque precisare questo avvenire per assicurarci che le nostre azioni presenti le preparino e non lo compromettano. O per incoraggiare iniziative anche al di fuori di quelle che noi stessi intraprendiamo⁷⁹».

(Traduzione di Stefania Consigliere.)

⁷² Singleton 1991b, p. 24.

⁷³ Singleton 1991b, p. 41.

⁷⁴ Singleton 1991b, p. 46.

⁷⁵ Singleton 1991b, p. 72.

⁷⁶ Grass 2003, p. 238.

⁷⁷ Singleton 2003, p. 144.

⁷⁸ Latouche 1998.

⁷⁹ Partant 1983.

Bibliografia

- DUCLOS Denis, 2002. *Société-monde. Le temps des ruptures*. La Découverte / MAUSS, Paris 2002.
- GRASS Alain, 2003. *Fragilité de la puissance*. Fayard, Paris.
- LATOUCHE Serge, 1998. *L'altra Africa. Tra dono e mercato*. Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- PARTANT François, 1983. *La fin du développement, naissance d'une alternative?* La Découverte/Maspero, Paris.
- SIMONET D., 1994. *L'écologisme*. PUF, Paris.
- SINGLETON Mike, 1988. «De la connaissance socio-logique à la reconnaissance des droits de l'homme» In: Watté P. (ed), *Les hommes et leurs droits*. CIACO "Interfaces", 1988, pp. 1-14.
- SINGLETON Mike, 1991a. «...et s'il voulaient des chalutiers?» *Politique Africaine* n. 42, pp. 121-125.
- SINGLETON Mike, 1991b. «Souci d'Autrui: entre la Charité cannibale e l'altruisme anthropophage.» *Cahiers du CIDEP* n. 10, pp. 1-91.
- SINGLETON Mike, 1991c. «Projet et projets». *Cahiers du CIDEP* n. 7, pp. 1-90.
- SINGLETON Mike, 1992a. *Catalogue exposition Afriques* (luglio-agosto 1992). Vivant univers, Bruxelles.
- SINGLETON Mike, 1992b. «Du patriarcat au matriarcat en passant par les paires». *Cahiers de Sciences Familiales et Sexologiques* n. 16, pp. 129-159.
- SINGLETON Mike, 1994a. «L'African Auxiliary Association de Karema (Tanzanie): le peuple entre l'imaginable et le possible». In: *Les associations payannes en Afrique: organisation et dynamique*. Khartala, Paris, pp. 180-197.
- SINGLETON Mike, 1994b. «Du leurre de la douleur». *Autrement* n. 142, pp. 152-162.
- SINGLETON Mike, 1995. «Ex père – expertise toi toi-même». *Bulletin APAD* n. 9, pp. 71-75.
- SINGLETON Mike, 1996. «L'anthropologue-fou du roi, mais pas régicide!». *Recherches sociologiques*, n. 1, pp. 109-120.
- SINGLETON Mike, 1997a. «Anthropologiques dell'Autre». In: Presvelou C. & Steichen R. (eds), *Le familier et l'étranger: dialectiques de l'accueil et du rejet*. LLN, Academia, pp. 59-78.
- SINGLETON Mike, 1997b. «Homme et animal – l'Afrique les a faits». *Louvain*, juin 1997, pp. 35-39.
- SINGLETON Mike, 1998. *Amateurs de chiens à Dakar: palidoyer pour une interprétariat anthropologique*. L'Harmattan, Paris.
- SINGLETON Mike, 1999a. «De l'absolument relatif au relativement absolu». *MAUSS* n. 13, 1, pp. 184-200.
- SINGLETON Mike, 1999b. «Sacrees variations!». *Lumen Vitae* n. 4, pp. 377-391.
- SINGLETON Mike, 2000. «De la déclaration définitive à la discussion décisive des Droits de l'Homme». *Annales d'Etudes Européennes* 1, pp. 47-67.
- SINGLETON Mike, 2001a. «Patrimoin (in)humain?» In: SEKIK Nozha (ed). *Patrimoine culturel et co-développement durable en Méditerranée occidentale (Gouvernance Environnementale)*. Actes du Séminaire International Tunis-Hammamet, 23-27 mai 2000. Tunis: Finzi Usines Graphiques, 2001.
- SINGLETON Mike, 2001b. «La mondialisation e(s)t la Fin du Monde?» In: Delcourt J. & De Woot Ph. (eds), *Le défis de la mondialisation: Babel ou Pentecôte?* PUL, Louvain-la-Neuve, pp. 702-722.
- SINGLETON Mike, 2001c. «Un anthropologue entre la Nature de la Culture et la Culture de la Nature.» In: Debuyst F., Defourny P. & Gérard H. (eds), *Savoirs et jeux d'acteurs pour des développements durables*. Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve, pp. 81-111.

SINGLETON Mike, 2002. «Experts expertisez-vous!» *Recherches sociologiques* XXXIII, n. 2, pp. 31-57.

SINGLETON Mike, 2003. «Le "Post It" ou l'après de l'après.» In: *Défaire le développement, refaire le monde*. Parangon, Paris, pp. 141-172.

SINGLETON Mike, 2004. *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Parangon, Paris.

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>

