

## MIKE SINGLETON

### Addio all'antropologia<sup>1</sup>

«(In antropologia) il progresso consiste nel sostituire i nostri concetti con concetti più adeguati, affrancati dalle loro origini moderne, più capaci di abbracciare quei dati che, all'inizio, abbiamo sfigurato» (Dumont 1983, p. 16)

#### Nomadi senza saperlo

«Mi perdoni, "padre" Dumont, perché ho molto peccato!» In effetti, ho cominciato la mia carriera antropologica sfigurando i dati che i WaKonongo della Tanzania profonda mi avevano gentilmente offerto fra il 1969 e il 1972. Ho creduto, fra le altre cose, che i loro *waganga* fossero dei "guaritori ancestrali", dei "tradipraticanti", come l'OMS li avrebbe presto (mal) definiti (Singleton 1976). Passi, se la mia credenza fosse stata un semplice errore di etichettatura accademica; sfortunatamente, però, col tradire la loro identità essa si è rivelata propriamente etnocidaria (Singleton 2006). Capace di diagnosticare qualsiasi problema (dal furto di bestiame a una mancanza di pioggia, passando per gli intoppi di salute) e di apportarvi soluzione, il *mganga* non è affatto, come a noi parrebbe, "un medico che non sa di esserlo", ma si riconosce ed è riconosciuto dai suoi come un "chiaroveggente rimediante". A parte il fatto che quella che si prende per La Medicina non è che un'etnomedicina fra altre (per l'esattezza, è quella della tribù occidentale), ci sono culture, nello specifico quelle bantu, che nulla sanno della presa in carico biomedica delle disfunzioni somatiche (Singleton 2011f). Per lungo tempo ho anche pensato che la religione ancestrale dei WaKonongo fosse, appunto, un culto degli spiriti ancestrali (1977a). Sapevo fin dall'inizio che non faceva parte dell'ordine monoteista messo a punto da qualche millennio appena (Debray 2001) dal giudeo-cristianesimo (Singleton 1972), e che ha trovato la sua bella morte in una divinità neo-tomista alla quale ben pochi, perfino fra i teologi, credono ancora (Singleton 2011c). Ma mi ci è voluta una buona trentina d'anni per rendermi conto che, costretto dall'evidenza interculturale a sfrondare gli elementi della religione per come essa è vissuta e concepita in Occidente, anziché avvicinarmi a una religiosità quintessenziale mi ritrovavo alla fine con più nulla in mano di afferrabile e sensato (Singleton 2003). Oggi, senza negare che fenomeni detti "religiosi" o "divini" abbiano potuto avere senso in certi ambienti e in certi momenti, nego però, per ragioni di plausibilità fenomenologica, che gli WaKonongo abbiano potuto anche solo immaginare la loro esistenza. Viste da vicino, le convinzioni e i comportamenti che la maggior parte dei primi osservatori espatriati avevano preso per una forma di religione primitiva centrata attorno agli spiriti ancestrali, altro non era, in realtà, che la cerimonializzazione di un fatto del tutto ovvio ai diretti interessati: e cioè, che la sopravvivenza della società dipendeva da un saper fare materiale, da un sapere morale e da una saggezza filosofica che non potevano venire che con l'età. Partendo

---

<sup>1</sup> [NdT. L'articolo *Adieu à l'anthropologie* è stato mandato da Mike Singleton, nel febbraio del 2012, a un gruppo di amici. Si tratta di un *work in progress*, al quale l'autore continua a lavorare e che non è ancora stato pubblicato in forma definitiva. Poiché è un'eccellente introduzione all'incontro con lui, e per via della difficoltà del francese, l'ho tradotto – per ora solo a "uso interno" del laboratorio. A opera compiuta, e a mo' di scusa, premetto quanto segue. La scrittura di Mike è incredibilmente densa, sia dal punto di vista contenutistico che da quello formale. Le sue frasi sono lunghe e complesse dal punto di vista sintattico e, per di più, piene di giochi di parole, che solo in alcuni casi sono restituibili in italiano. L'esito, nell'originale francese, è un testo al contempo complesso ed efficace – e anzi, efficace proprio nella sua complessità. Per il traduttore, però, sono guai: ci si trova, infatti, a scegliere continuamente fra un'efficacia traditrice della sottigliezza, e una fedeltà che rischia di essere poco incisiva. Poiché l'intero articolo è una dimostrazione viva della potenza della complessità, nella traduzione ho scelto di mantenere quest'ultima, sacrificando, laddove necessario, l'incisività della frase italiana. Laddove necessario alla comprensione (alla mia, intendo, ben prima che a quella dei lettori) ho aggiunto note esplicative.]

dal latino *religare* («essere legati, uniti»), si potrebbe definire la religione, in maniera euristica, come «il trovarsi obbligati a rapportarsi ad altro da sé entro reti di reciprocità asimmetrica». Se religione konongo ci fosse stata, non sarebbe stata basata su una rivelazione divina, ma su una realizzazione umana: la (ri)conoscenza del fatto che, quanto più uno invecchia in quel tipo di società, tanto più aumenta la sua utilità pubblica (Singleton 2002b).

Dall'ecologia (Singleton 2001b) al sacro (Singleton 2011d) passando per il politico e la parentela, avevo sbagliato tutto: avevo, come si dice dalle mie parti, forzato dentro i miei fori rotondi i pali quadrati dei WaKonongo. Coi taccuini pieni (risalgo a prima dell'avvento dell'audio-visivo), sia per il mio proprio piacere che per dovere di stato<sup>2</sup> al mio ritorno ho pubblicato dei testi in cui ero obbligato a tener conto dei consigli dei miei pari e dei miei superiori, ma non delle reazioni delle mie fonti d'informazioni (praticamente inesistenti poiché non sollecitate<sup>3</sup>). Da qui, senz'altro, un utilizzo delle parole e delle pratiche konongo “degno” degli antropologi del XIX secolo, che regolavano i conti fra credenti e miscredenti in base alle credenze e alle miscredenze primitive (Pettazzoni 1957). Oggi – senza imporre un ritorno al mittente, né insinuare che *l'imprimi potest* del Popolo (ma quale?) debba essere dirimente – non sono sicuro che la strumentalizzazione dell'altro per delle cause che l'altro ignora sia, in antropologia, completamente superata. Supponendo (ciò che non faccio) che servirsi dell'altro sia assolutamente vietato, devo confessare di aver reclutato i "miei" WaKonongo in lotte che non erano per nulla le loro – dal femminismo all'agnosticismo, passando per la decrescita! Peggio ancora, in forza della mia formazione in Occidente e delle attese e delle aspettative occidentali, per molto tempo ho colato l'alterità konongo entro uno stampo monografico che ha risolto la loro irriducibile identità in nome della Stessità occidentale. Il peggiore dei saccheggi non è quello delle risorse naturali, ma quello delle risorse culturali (Singleton 2007c). L'illusione che il solo mezzo per salvare la mobilia interculturale sia quello di disporla in un solo e unico “immobile”, quella della nostra comune natura umana, ci impedisce spesso di accettare che l'Altro è, veramente, e non è una variazione – in scala ridotta e meno perfetta – dello Stesso.

Ma queste sfigurazioni parziali della loro intenzionalità identitaria sono niente, a confronto della mia classificazione dei WaKonongo *ut sic* e in sé nella casella che le nostre scienze umane riservano agli «agricoltori taglia-e-brucia». Certo, ogni anno disboscavano degli appezzamenti di foresta per piantarvi mais e l'una o l'altra delle colture redditizie (arachidi, tabacco, riso): restavano dunque solo provvisoriamente sul posto. Ma se «essere nomade» significa «andare indefinitamente avanti», approfittando a fondo della convivialità immediata, curandosi poco del passato e ancor meno dell'avvenire (tutti e due non potendo che essere identici al presente), allora i WaKonongo facevano figura di, e funzionavano come, i più autentici dei nomadi (Singleton 2001a, 2004b, 2005). Vivendo a fondo il loro nomadismo, avevano tanto bisogno di problematizzarlo esplicitamente quanto ne ha un pesce di problematizzare l'acqua. La loro riclassificazione interessa solo noi. Ma lungi dall'essere puramente formale, essa permette di apprezzare nel suo giusto valore la Scelta di Società *konongo*: un modo di produzione materiale fatto di semplicità volontaria e un modo di riproduzione morale e metafisica largamente sufficiente – per loro, sicuramente, e forse anche per noi. Caricandosi solo del minimo indispensabile di cose tangibili e trasportabili, ma godendo sempre di un massimo di vitalità sociale, i WaKonongo viaggiavano tanto leggeri nello spirito quanto nella realtà: nessun mito della creazione e nessun interesse escatologico. Senza la nostra fede, ma non certo senza legge.

Nomadi, i WaKonongo lo erano senza saperlo consapevolmente; io, lo fui per salvar la pelle! In effetti, se ci penso, fino a poco tempo fa la mia vita è stata una lunga fuga in avanti, pienamente assunta in seguito, ma

---

<sup>2</sup> [NdT. Termine tecnico della dottrina cattolica che indica ciò che deve fare in funzione delle obbligazioni attinenti alla propria situazione vitale, sociale ecc.]

<sup>3</sup> È vero però che, durante i miei ultimi anni di università, ho potuto partecipare a un progetto in Niger che mirava a far interagire in modo egualitario abitanti del villaggio, operatori su campo e accademici (Amoukou, Wautelet 2007).

dapprima non ricercata. Immaginandomi chiamato dal Dio dell'epoca, ho lasciato la mia natia Inghilterra a quindici anni per diventare missionario d'Africa (*vulgo* «Padre Bianco»). In nome dello stesso Dio mi hanno fatto studiare nella maggior parte dei paesi dell'Europa dell'Ovest. In seguito, il Destino mi ha fatto passare per la maggior parte degli angoli del continente africano.

Sarebbe inutile, qui, tracciare la lista completa dei luoghi per i quali non ho cessato di transitare prima di trovarmi infine inchiodato in terra vallone. È più pertinente notare che mi è successo più spesso di *dovere*, che non di *volere*, lasciare i luoghi in questione. Ho saputo dalle labbra di uno dei miei professori dell'epoca che una mancanza di fede sufficientemente cattolica aveva motivato per tre volte, agli occhi dello staff, la mia espulsione dal grande seminario. Benché incosciente, questa mia insufficiente ortodossia ha indotto il rettore del Pontificio Istituto di Studi Arabi a rompere unilateralmente il contratto che avevo sottoscritto con lui. Sospettato da un lato, da parte del potere locale, di aver teleguidato dei serpenti su un villaggio socialista (*ujamaa*) rivale di quello che avevo io stesso fondato e accusato dall'altro, da alcuni parrocchiani, di essere un cripto-musulmano per via dei miei sforzi ecumenici, sia la Chiesa che lo Stato mi hanno pregato di lasciare la Tanzania. Reclutato da *Pro Mundi Vita* (un centro d'informazione al servizio delle autorità ecclesiastiche) per fare ricerche per conto delle gerarchie che si trovavano a fronteggiare situazioni di crisi (fra cui la guerra del Biafra, la rivoluzione di Mengistu, la radicalizzazione islamica in Algeria), siccome i pagani continuavano a convertirmi laddove il programma avrebbe previsto l'esatto opposto, dopo una discussione coi miei superiori religiosi ci siamo lasciati di comune e amichevole accordo nel 1979. Su richiesta di una Fondazione Universitaria belga mi sono trovato, a quel punto, a dirigere l'Istituto di Scienze Ambientali di Dakar; le Facoltà di Namur mi hanno in seguito sollecitato come consigliere per lo sviluppo; e infine sono stato invitato a insegnare all'Università Cattolica di Lovanio. Ed è qui che, praticamente per la prima volta in vita mia, ho dato le dimissioni, di mia piena volontà, dal luogo nel quale ero stato sistemato: l'Istituto dei Paesi in Via di Sviluppo – perché non riesco a credere che lo Sviluppo, anziché essere merda (Singleton 2011d), rappresentasse invece la Fine imminente e felice del Mondo. È poi vero che all'Università Cattolica di Lovanio, quasi sul punto di lasciarla, sono stato indotto a presiedere all'avvio di un Laboratorio di Antropologia Prospettiva, al quale, in fine carriera, ho detto addio nel 2004... un addio che, al termine ormai della mia vita me ne rendo conto, avrebbe potuto, e anche dovuto, essere più assoluto.

Un addio, dunque, a una certa antropologia, e non agli antropologi (e certo non a quelli che continuo a considerare degli amici più che dei colleghi)! Non tanto «Il mio addio all'antropologia», quanto «Un addio alla mia antropologia»: questo testo (che ha l'aspetto di una testimonianza e di un testamento – da cui una pletera di rinvii alla mia *opera omnia*) avrebbe benissimo potuto intitolarsi «confessioni di un antropologo pentito». Non rappresenta dunque, o almeno lo spero, il *mea culpa* traditore di un *pentito*<sup>4</sup> mafioso: se mi batto il petto è perché come Clamence, il giudice di Camus, prima di gettar pietre sul mio prossimo, riservo la prima pietra per la mia propria persona. «Tutti colpevoli!»

### **Il percorso paradigmatico – un'impasse senza uscita?**

Quest'inizio personalizzato avrà innervosito gli uni e imbarazzato gli altri. Nel mondo accademico, la volgarità autocompiaciuta si addice, al meglio, alle volgarizzazioni più o meno alte, del genere «Terres Humaines», ma non alle pubblicazioni dotte entro riviste scientifiche. E nondimeno, è quest'assenza di ogni dichiarazione d'identità e d'intenzionalità, imposta dall'Ordine Antropologico, che suona alle mie orecchie come prima eco dell'etnocentrismo insufficientemente critico della nostra disciplina. Certo, gli editori tendono ormai a mettere una foto dell'autore fuori testo, con tre righe di biografia a situarlo. Ma questo non è neanche lontanamente sufficiente. Anche lasciando perdere il fatto che, lungi dall'essere un metodo fra gli altri, il

---

<sup>4</sup> [NdT. In italiano nel testo].

racconto di vita è in grado di identificare ogni essere umano nella sua profondità metafisica, il lettore dovrebbe poter leggere nel testo, esplicitamente, e non estrapolandolo fra le righe, da dove viene l'autore e fin dove vuole andare. Dopo Okely e Callaway (1992), gli antropologi hanno preso atto di ciò che gli epistemologi sapevano da un bel po': che non può esservi antropologia senza autobiografia.

Non ho l'impressione che questa tesi abbia cambiato la mentalità e i costumi degli antropologi. Anche supponendo (perché di certo non è un dato di fatto) che la tesi di un'ineluttabile, intrinseca implicazione di ogni individuo in ciò che fa sia già acquisita, ciò che questo comporta in termini di conseguenze concrete dipenderà da considerazioni di carattere e di contesto. Resta vero che l'implicazione costa più cara dell'osservazione. Il mestiere dell'intellettuale si è fatto di tutto riposo solo ai nostri giorni (Canfora 2000). Nell'epoca greca, si entrava in filosofia come si entrava in religione. Salvo alcuni, consacrati come collaboratori dell'ordine politicamente stabilito, i filosofi erano dei profeti provocatori e dei poeti ispirati, e non degli scocciatori raziocinanti o dei sussiegosi pezzi grossi. Un Socrate redivivo troverebbe senza dubbio i nostri accademici (antropologi inclusi) altrettanto fatui e insulsi quanto gli intellettuali con sinecura<sup>5</sup> della sua Città. E si può anche pensare che Gesù avrebbe simpatizzato più con un Jaulin che con un Lévi-Strauss! Certo, l'antropologo non ha sempre a che fare con popoli che fanno problema. Rispetto, per esempio, ai Dowayos che se ne fregavano di Barley (1983) o della sorte disperata e disperante riservata agli Iks (Turnbull 1973) o agli Inuits (Mowatt 1975), i WaKonongo non richiedevano un'etnografia tanto personalizzata quanto la mia. Di conseguenza, ammetto volentieri che il mio modo idiosincratico di presentarli mi include fra quegli antropologi che s'impongono esponendosi troppo. Ma ciò che la mia formazione filosofica m'impedisce di ammettere è che un antropologo possa *presentare* senza *porsi* per nulla. Lo stile è un conto, altro conto è la sostanza. Nei tempi prosaici che corrono, non avrei potuto farmi pubblicare come antropologo se avessi scritto in versi alessandrini (ciò che, a ogni modo, non so fare). Per contro il fatto che, a parte il nome, dello scrivente non si possa sapere chi è e perché scrive, è un'aberrazione epistemologica; e rispondere che non è necessario saperlo perché si tratta di uno scritto scientifico non è che un'ulteriore assurdità epistemologica. A questo proposito, è il colmo che coloro che praticano l'osservazione partecipante sembrino anche meno capaci degli scienziati e dei filosofi a integrare nei loro prodotti, continuamente e coscientemente, il fatto che non soltanto l'osservatore è osservato, ma che la *sua* osservazione è ampiamente responsabile di ciò che *egli* finisce per osservare. Heisenberg aveva suggerito che un neutrone, sapendosi osservato, si mette in posa, e Ruyer ha aggiunto che perfino un neutrone potrebbe scrivere la sua autobiografia... L'anonimato richiesto all'autore in antropologia (non si deve neanche sapere se una «M.» rimanda a una Mary o a un Mike) dà per scontato ciò che invece è tutto da provare: che l'Antropologia costituisca ormai un In Sé, un Ceppo Comune, un Patrimonio, un'Ortodossia che gli antropologi devono gestire con rispetto ed eventualmente aumentare con aggiunte accidentali al Sostanzialmente Acquisito. C'è qualcosa di paradossale nel sentire dire agli antropologi che il Matrimonio non esiste<sup>6</sup> (e che, anche là dove la gente si sposa, ci sono tanti matrimoni quante persone sposate), e nel non sentirli mai concludere che, dacché l'antropologia è ciò che fanno gli antropologi, una Antropologia *ut sic* e in sé può rappresentare, al meglio, un mutevole e piccolo denominatore comune. Tutti sanno che, malgrado le apparenze, uno stelo immerso in un bicchiere d'acqua non è rotto; ma ci sono illusioni onto-epistemologiche che finiscono col far fede e col far legge.

---

<sup>5</sup> [NdT. Termine derivato dal vocabolario della religione cattolica: nella chiesa medievale esso indicava un beneficio ecclesiastico conferito senza che esso comportasse obblighi liturgici o di funzione; è poi passato a indicare posizioni ben remunerate che richiedono un impegno assai ridotto.]

<sup>6</sup> Needham (1977, p. 107) l'aveva detto ben prima della scoperta dei Na, e vedremo più avanti che lo storico Veyne l'ha detto della religione. Ma ciò che né l'uno né l'altro hanno detto, è che non si vede perché l'Antropologia o la Storia dovrebbero esistere di più. Ad ogni modo, il candido andar da sé delle categorie delle nostre scienze umane è stato fustigato fin dalla loro nascita (Sorokin 1928 : 683, 710).

I danni sarebbero relativamente limitati, se questa fede e questa legge avessero corso entro una sola cultura. Il problema è che una cultura, divenuta egemonica grazie a una delle sue parti (diciamo, la sua potenza di fuoco) tende ora ad assolutizzare le altre parti del suo Tutto. Padrone del mondo fino alla metà del secolo scorso, l'Occidente imperialista ha imposto il suo mercato (di imbrogli) a tutti, ed esportato la sua divisione del lavoro intellettuale. Sebbene facente parte del lotto, l'antropologia si limitava a formare la prima generazione di antropologi indigeni al Nord, fra cui allievi di Malinowski quali Jomo Kenyatta, dal Kenya, o Fei Hsiao-t'ung in Cina. Quest'ultimo ha finito col rinunciare a fare del "lavoro di campo" per andare letteralmente a lavorare nei campi insieme ai contadini – essendosi reso conto che costoro volevano migliorare la propria vita, e non già essere informati in merito a sistemi di parentela o a costumi culinari che già conoscevano piuttosto bene (Sanchez e Wong 1974).

mantenimento

L'osservanza di un'antropologia tanto inodore e incolore quanto la fisica nucleare non è che una piccola parte della cima appena emersa del nostro immenso iceberg etnocentrico. Sia dunque immediatamente (ri)detto: l'impossibilità intrinseca di una terza via che raggiunga infine, al di là di ogni cultura, una chimerica Realtà (sovra)Naturale, fa sì che la sola alternativa possibile a un etnocentrismo che s'ignora in quanto tale è quella di un etnocentrismo che tale si sa (Singleton 2004a). In altre parole, l'etnocentrismo è un esempio di ciò che, da Kuhn in poi (1970), è detto "soffitto paradigmatico": un *nec plus ultra* che non si sa, nell'immediato, come far saltare (anche quando non se ne escluda la possibilità) e che determina la portata definitiva di tutto ciò che gli sta al di sotto. Lo scarso impatto del circolo antropologia/autobiografia illustra una regola generale: ci vuole tempo prima di rendersi coscientemente conto di tutte le conseguenze critiche di un postulato paradigmatico<sup>7</sup>. Nel caso in questione, si tratta dell'insieme di ottiche e di obbligazioni che derivano dal semplice fatto di non poter nascere e di non poter essere che in un qualche luogo specifico. In effetti, se una presa di coscienza critica della situazionalità sociostorica (altro nome dell'etnocentrismo) può far sì che non ne siate più completamente all'interno, essa non può però mai (ri)pizzarvi interamente fuori, nel non-luogo di una *no-man's land*; tutt'al più, essa può mettervi in un *entre deux*, uno spazio intermedio e nomade (che mi sembra, personalmente, quanto di meglio vi sia).

Questi effetti ritardati spiegano perché questo tardivo *coming out* di un vecchio pensionato, che in termini accademici non ha più niente da guadagnare né da perdere, non debba per forza puzzare di zolfo! In effetti, la mia lunga collaborazione con l'ordine stabilito (anni di insegnamento "superiore", di organizzazione e di partecipazione a colloqui disciplinari e interdisciplinari, più di 250 pubblicazioni fra cui alcune anche "scientifiche"...) non rivela tanto la mia interessata complicità, quanto un nodo filosoficamente e praticamente cruciale: per quanta familiarità abbiamo con le proposizioni rivoluzionarie delle grandi figure intellettuali, non soltanto questa familiarità rischia di essere sommaria e superficiale (per via dei nostri limiti personali e professionali), ma ci vuole tempo perché la radicalità sconvolgente delle loro tesi faccia davvero clic nelle nostre teste.

Sembra che Comte abbia finito per non leggere più nient'altro che le sue opere. Ma la maggior parte degli umani pratica questo genere di igiene mentale per mantenere il proprio comfort paradigmatico! Anche se le navi continuavano a sparire all'orizzonte, si è continuato a credere che la terra fosse piatta fino a che Colombo ne ha fatto il giro. Fortunatamente per la continuità della specie, qualcuno degli struzzi tira fuori la testa dalla sabbia appena in tempo per andare a sopravvivere meglio altrove. Ma di solito, dacché un uovo oggi è meglio di una gallina domani, fino all'ultimo minuto ci mostriamo insensibili a tutto ciò che scalza i nostri pali paradigmatici. Contraddetti negli scambi orali, o intenzionati a contraddire, sul campo bisogna

---

<sup>7</sup> Ma è vero che, se mi si offre una sigaretta, la fumo ancora volentieri, malgrado i pericoli che, un bel po' di tempo fa, mi hanno fatto smettere! Non dispiaccia a Socrate: una cosa è accettare un assioma teorico, tutt'altra cosa è agire di conseguenza nella pratica.

reagire. Per contro, sebbene in un primo momento possiamo essere seriamente scossi da una lettura, l'impermeabilità del nostro istinto di sopravvivenza speculativa rende in seguito il suo impatto tanto durevole quanto l'acqua sulla schiena di un'anatra che si scuote. Sarebbe suicidario cambiare copertura paradigmatica ogni volta che arriva una critica.

Si può dunque comprendere che, nonostante Auschwitz, la Storia continua, e continua a essere scritta da degli storici (Ricoeur 2000, epilogo). Ogni filosofia e ogni pratica del mondo rientra, in definitiva, nella scelta di un orizzonte ermeneutico che non può essere dimostrato in maniera apodittica, e al quale bisogna dunque credere. Per evitare i rischi di un fideismo cieco che vira verso un fondamentalismo più o meno fanatico, il trucco sta nell'avere delle ragioni per credere (le *rationes credendi* dell'antica apologetica). Se posso avere buone ragioni per credere al Gesù storico, dovrei abbandonarle tutte per aderire al Cristo teologizzato da un Benedetto XVI, che supera di molto i limiti fissati dal consenso esegetico delineato nella trilogia di Mordillat e Prieur (1999). Che ne è, allora, della nostra fede antropologica? Se essa non tiene conto del *paradigm shift* provocato fra l'altro (come vedremo più avanti) dalle conquiste della linguistica, dagli avanzamenti dell'ermeneutica e dalle cancellazioni filosofiche, come potrà pretendere di essere meno carbonara e più critica di quella, poniamo, dei Mormoni o dei Testimoni di Geova?

Ogni Ordine che sia riuscito a stabilirsi provvisoriamente al vertice della propria società tende a legittimare le sue imposizioni ideologiche e istituzionali, proclamandosi il solo erede legittimo e diretto di una linea ininterrotta fondata *in illo tempore* da una figura primordiale: Ippocrate o Gesù. Ma per chi lo guarda da fuori, e magari anche con simpatia, questa supposta continuità, seppur comprensibile, è fatta di rotture radicali e di trasformazioni profonde – che i pochi medici e monsignori che ancora leggono il corpus ippocratico o i vangeli fan fatica ad ammettere (ma quanti, nella generazione attuale di antropologi, hanno letto Malinowski o Mauss?). Mettendoli di fronte a dati d'archivio – quali i diari delle stazioni missionarie o i quaderni degli amministratori coloniali – ho potuto convincere i miei interlocutori konongo che avevano fatto sparire alcuni nomi di capi dalle loro liste "dinastiche". Ma provate a persuadere degli scienziati duri e puri che, se gli antenati che essi stessi rivendicano facevano "scienza" era, fra l'altro, per migliorare l'affidabilità degli oroscopi (Thuillier 1988, p. 127 e segg.): sicché, contrariamente a un Bricmont, essi non avrebbero trovato proprio nulla da ridire sulla tesi presentata da Madame Soleil col tutorato del famoso sociologo Maffesoli<sup>8</sup>. Se la fede cristiana dei credenti postmoderni è diventata più critica e meno letterale è perché, fra l'altro, ha dovuto accettare l'esegesi scientifica e l'esplosione della filosofia perenne e del positivismo scientifico. A parte qualche intellettuale marginale l'Islam – si pensa in Occidente – deve ancora passare per queste forche caudine. Se mi rimettessi a predicare in favore della mia parrocchia teologica di un tempo, sottolineerei il suo carattere pionieristico: è dagli anni Quaranta, con Bonhoeffer, che si è cominciato a pensare di trasferire fuori dal religioso l'intenzionalità cristiana; e vent'anni più tardi si è perfino proposto di fare teologia senza Dio! La morte del Dio dei Bianchi, proclamata ormai dai teologi stessi, non ha colpito i Neri – perché non ci hanno mai creduto. Mi lascia dunque assai perplesso il fatto che gli antropologi abbiano sempre l'aria di credere al loro Uomo nonostante il fatto che, usciti dall'Occidente, questo palesemente non esista più. Talune cose cruciali, come l'etnia, sono state decostruite; ma la fede degli antropologi nella singolarità del loro *anthropos* sembra ancora profondamente fondamentalista. In teoria, sappiamo che ogni cultura si è fatta una sua propria idea dell'identità umana; e che se alcune di queste idee si intersecano, altre solo invece incompatibili; siamo poi tenuti a sapere – dopo che l'han detto i filosofi (Foucault), gli ermeneuti (Ricoeur) e perfino i sociologi (Kaufmann 2004) – che l'Uomo non esiste più... nondimeno, in pratica, continuiamo a fare come se l'uomo dei Giainiti o degli Asmat seguisse, essenzialmente, la logica divenuta "naturale" in Occidente. Vero è che è più facile antropologizzare in termini di corpo *versus* anima, che articolare un'antropologia secondo i nove elementi teorizzati da certe etnie africane.

---

<sup>8</sup> [NdT. Michel Maffesoli è il sociologo che ha presentato, in veste di tutor, la tesi di dottorato di Madame Soleil, astrologa francese di grande fama, fattasi conoscere negli ambienti mondani grazie a uno studio astrologico specializzato nella predizione dell'avvenire di politici e personalità famose.]

Per molto tempo ho pensato che l'etimologia della nostra disciplina la destinasse a giorni tanto belli quanto lunghi. E anche se ora la logica umana che l'anima non risponde più all'antropocentrismo vittoriano ma al principio antropico (Demaret, Lambert 1994), e propende per una definizione convenzionale piuttosto che naturale dell'identità umana, il non proprio umano – che sia *supra*, *infra* o *para* – continua a non farne parte integrante. Immaginare che il trattino d'unione di una «antropo-cosmologia» renderebbe la disciplina meno esclusivamente specie-centrica significherebbe credere che questo genere di composti fittizi siano meno sterili dell'incrocio fra un asino e un cavallo. In questo rispetto, la «socio-anthropologia» non è meno bastarda di altre ibride bizzarre quali la «socio-biologia» o l'«etnopsichiatria» (Singleton 2007b).

All'alba della Rivoluzione industriale – e malgrado (di già!) gli avvertimenti sull'esaurimento irreversibile di risorse fossili limitate e l'esistenza di vie alternative (di già!), come l'acqua o l'aria – l'Occidente ha optato per il fuoco (Gras 2007), con le conseguenze catastrofiche che, ai nostri giorni, abbiamo infine dovuto riconoscere. All'alba delle filosofie nascenti, quella che in Occidente sarebbe diventata perenne – non a causa di una sua intrinseca superiorità, ma della sua (in)cosciente collaborazione con l'ordine stabilito – ha dato fondamentale importanza alla ragione nell'ambito dell'antropo-logica classica (Vernant 1989) o cristiana (Fromager 1998) a sua disposizione, rendendo così altri aspetti – quali la volontà o le emozioni – tanto subordinati quanto sospetti per secoli interi. Da qui, nel nostro intendimento, la priorità del "vero" sul "voluto" e la contemplazione del bello<sup>9</sup> prima della realizzazione, eventuale, del bene. Abbiamo dovuto attendere l'arrivo di un pensatore ebreo perché questa scelta smettesse di andar da sé. Appoggiandosi a una antropo-logica semita dell'agire (Boman 1960), Levinas non ha rimesso la morale in posizione di uguaglianza con la metafisica: inglobandole, la sua etica è venuta a capo tanto della tesi intellettualista della tradizione occidentale quanto della sua antitesi volontarista<sup>10</sup>. Bisogna precisare che l'assenza di ogni teocentrismo nella visione africana delle cose e la presenza di un'antropo-logica che può contare fino a nove elementi fan sì che perfino Levinas stia al contesto africano come un cavolo a merenda. Aggiungiamo, tuttavia, che fra gli effetti perversi del nostro etnocentrismo razionalista c'è anche una preparazione puramente intellettuale al lavoro di campo. Cerchiamo di trasformare gli inevitabili pregiudizi istintivi dei nostri studenti in pre-giudicamenti critici, riempiendo le loro teste di griglie di analisi, di ipotesi di lavoro e di altre delizie concettuali; ma non ci viene mai in mente di dare un quadro alle loro empatie, di affinare il loro senso estetico o di renderli coscienti dei non detti del *body language*. E Dio solo sa quanto la percezione dell'altro, e la ricezione di ciò che dà, sia fatta non tanto di comunicazione comprensibile quanto di (ri)sentimenti (in)consci.

Non sono certo l'unico ad aver aderito a un paradigma senza misurare fin da subito l'ampiezza delle sue implicazioni. Senza poter dare uno o più nomi all'origine della mia intuizione paradigmatica<sup>11</sup>, da prima di «Singleton 1979b» mi è stato chiaro non solamente che l'antropologia che praticavo era nel profondo topologica («a ciascun luogo – *topos* – la sua logica e il suo linguaggio»), ma che «Fuori dalla localizzazione culturale, Fuori dalla situazione storica, Fuori dal parlare specifico, Fuori dalla fenomenologia esistenzialista,

---

<sup>9</sup> Al pub dove andavo spesso a bere con Evans-Pritchard, incrociavamo talvolta Fagg, il grande specialista dell'arte della Nigeria, ma all'Istituto nessuno si curava dell'«Arte Primitiva». Malgrado i *Nuer*, economia ed ecologia non erano all'ordine del giorno e, a parte Needham, i nostri professori erano africanisti. Ma il problema che qui mi pongo sorpassa, e di molto, quello della specializzazione e della selettività.

<sup>10</sup> Lunghi dal rappresentare una filosofia tutt'altra, i nominalisti (che sostenevano che se Dio avesse voluto, avrebbe potuto fare in modo che  $2+2=5$ ), o Blondel (che vedeva nella volontà volente – la causa profonda delle volontà volute – l'equivalente dell'intenzionalità intellettuale e delle sue idee effettive), non facevano che filosofare altrimenti, ma sempre in funzione di un paradigma antropo-logico esclusivamente occidentale.

<sup>11</sup> Quando ci ripenso, gli ermeneuti Gadamer e Ricœur, i filosofi Husserl, Heidegger (almeno quello di Schürmann 1982), Habermas e, più recentemente, Levinas, Marion e Sloterdijk, per non parlare dei linguisti come Benveniste e Eco, hanno, fra gli altri, chiarificato e confermato questa mia convinzione del «tutto è culturale».

non esiste proprio niente». Come principio filosofico questo vuol dire, sotto il profilo ontologico, che i "dati" (*data*), anche quelli apparentemente più naturali, emergono sempre all'interno di una cultura per esservi elaborati in quanto "fatti" (*facta*), o "fattualizzati", dai suoi attori; mentre sotto il profilo epistemologico, ciò implica che le generalizzazioni più globali (quali "Dio" o "l'Uomo") rappresentano a loro volta non già l'espressione locale di un *in sé* universale e univoco, ma le costruzioni specifiche di un ambiente dato in un momento dato.

Nondimeno, mi ci si sono voluti quarant'anni prima di fare il periplo completo e concreto del circolo topologico che campeggia in questo truismo euristico: «a ciascun ambiente la sua mentalità» (e viceversa, avrebbe aggiunto Weber). In un primo tempo ho compreso che La Religione, Il Matrimonio o La Medicina, fra gli altri, non erano realtà transculturali, dotate di solidi significati sostanziali (soprattutto se a ciò si aggiunge che sarebbe l'Occidente ad averli realizzati a perfezione), ma che c'erano altrettante religioni, matrimoni e medicine differenti quante culture sensibilmente diverse. Molto più tempo mi ci è voluto invece per capire non solo che La Medicina non era altro che un'etnomedicina fra le altre (nello specifico, quella dell'etnia occidentale), ma anche che c'erano culture dove l'assenza di tutto ciò che pertiene alla "medicina", intesa nel senso nostro, testimoniava la presenza di tutt'altra cosa. E la stessa constatazione si dovrebbe fare anche per quanto riguarda il matrimonio o la religione. Dopo la scoperta dei Na è diventato difficile sostenere che il matrimonio sia un fatto naturale. Ciò che invece pare ancora difficile, anche per gli antropologi, è ammettere che la religione, lungi dall'essere una realtà di tutti i tempi e di tutti i luoghi umani, è il fatto di certi popoli in certi periodi. Non essendomi mai preso per null'altro che un pazzo non regicida (Singleton 1996), non ho mai pensato che fossero prese sul serio le mie *boutade* del tipo «sebbene l'Occidente ci faccia sopra un mucchio di teorie (Evans-Pritchard 1965), non ci sono mai stati né i Primitivi, né la Religione». Ma quando un re (Veyne 1996) decreta che la religione non è altro che un fenomeno regionale e un vice-re (Debray 2005) che bisogna, come minimo, rinominare altrimenti il fenomeno, coloro che continuano a credere che l'uomo possieda un'anima, e che quest'anima sia da subito e per definizione religiosa (se non *naturaliter christiana*), dovrebbero, mi sembra, sforzarsi un po' di più per giustificare questa fede (che recentemente ha valso a Ries, il nostro illustre collega all'Università di Lovanio, il cappello cardinalizio).

Quanto a me, tutto questo brainstorming ha finito col farmi pensare che l'antropologia stessa è fondamentalmente etnocentrica. Di conseguenza – anche se inconsapevolmente e per autodifesa – la nostra antropologia fa parte integrante, e disintegrante, di una certa occidentalizzazione del mondo (Latouche 1989).

### **L'antropologia come occidentalizzazione certa del mondo**

Solo se la Rivelazione e/o la Ragione rappresentassero dei Riferimenti Reali assolutamente (sovra)naturali, l'ingresso in una «Chiesa cattolica» o in una «Associazione universale» (etimologicamente, queste due espressioni sono identiche) sarebbe un'evidenza ovvia agli spiriti oggettivi, nonché un obbligo che, nel nome di Dio o del Destino, bisognerebbe imporre agli oscurantisti ottusi – se il caso, *manu militari*. Questo "luogo unico" dove tutti si ritroverebbero sarebbe, in termini darwiniani, suicida: fortunatamente per la sopravvivenza della specie, ognuno (antropologi inclusi) può solo predicare per la propria parrocchia. Il che significa anche che, dal punto di vista socio-logico, l'antropologo è tanto apostolico quanto il bravo Padre di una volta. Facendo della missione qualcosa di solo religioso, ci si esonera troppo facilmente dall'intenzione proselitica di ogni contatto culturale. Chi insegna matematica, ad esempio (ma potrebbe trattarsi anche di antropologia), a un Pigmeo non è meno (di)missionario dell'evangelizzatore che gli presenta Gesù come il più liberatore dei liberatori che l'umanità abbia mai partorito. Se obietate non è affatto così, perché noi sappiamo che 2+2 fa veramente 4, mentre dobbiamo *credere* che Gesù liberi, vi risponderai 1) che in questo modo imponete a Pigmeo una dicotomia fra "credere" e "sapere" che la sua lingua ignora completamente, e che non necessariamente la sua logica deve riconoscere; 2) che a vostra volta ignorate tanto il Dio che, secondo Cartesio, avrebbe potuto volere che 2+2 facesse 5, quanto il matematico Gödel, che nel 1932 ha



definitivamente provato che qualsiasi proposizione (matematica) presuppone un posizionamento che, non potendo essere dimostrato, esige un primordiale atto di fede; e 3) che bisogna che vi abituiate all'idea che le matematiche sono una costruzione intra-culturale alla stregua di qualsiasi altro fenomeno umano: nessun *quidam* li ha inventati *in illo tempore* "fuori cultura", per poi domandarsi cosa se ne sarebbe potuto fare. Fin da subito, e d'ufficio, le matematiche sono servite a questa o quella causa culturale (cause, per giunta, che non erano sempre delle più nobili: in uno dei loro ipotetici luoghi di nascita, esse hanno permesso ai proprietari terrieri della Mesopotamia di delimitare accuratamente le loro terre private; e poi hanno continuato aiutando gli artificieri di ieri a migliorare i loro tiri e i capitalisti anonimi di oggi a creare conti numerati in Svizzera – cause alle quali, chiaramente, i Pigmei non hanno alcun interesse ad aderire).

Come il matematico, anche l'antropologo ha il diritto di credere che, in attesa di meglio, la sua buona novella è quanto di meglio ci sia. In fondo, non mancherebbe che questo: che colui che apre al riconoscimento degli altri non possa, a sua volta, essere riconosciuto! Ma questo non gli impedisce di dover agire come missionario e, per ciò stesso, come dimissionario. Non c'è nessuna visione a volo d'aquila, nessuna *expertise* ideologicamente innocente; non c'è nient'altro che del politicamente corretto o scorretto (Singleton 2004, cap. 3). È quanto non sembrano aver capito coloro che assolutizzano la ragion d'essere moderna – i Touraine, i Sokal, i Bricmont. Per gli spiriti laici, il "libero pensiero" è un pleonasmo: perché pensare altrimenti che secondo la Ragione Scientifica significherebbe ricadere nella superstizione o nella stupidità. Ma assolutizzata e rescissa da ogni ancoraggio culturale, la Ragione si mostra altrettanto inquisitoria e intollerante quanto la Rivelazione. "Essere ragionevole" può dar luogo a una pluralità di razionalità. Primitive o (Post)Moderne, si possono avere le proprie buone ragioni, ma mai La Ragione.

Ovviamente un animo scientifico non la pensa così. Secondo lui, se il clero è in via di sparizione è a seguito della comparsa dello scienziato: sarebbe stato lo sviluppo della Scienza a liberare l'insegnamento superiore dai solchi del trivio e del quadrivio, mettendolo sui binari che portano ormai, definitivamente, in direzione della Realtà delle Cose. Con ogni evidenza questi ultimi sono, secondo lo scienziato, di due ordini: quello puro e duro della Natura *versus* quello decisamente più morbido della Cultura (Moles 1995). Se si trattasse solo di una semplice questione di divisione del lavoro o di organizzazione accademica al Nord, potrei anche aderirvi – almeno provvisoriamente, poiché sogno una riorganizzazione del mondo universitario attorno a un Far Senso globale. Ma quel che è intollerabile è che la *cooperazione*<sup>12</sup> col Sud si faccia esclusivamente in funzione del Progetto Occidentale. Anziché dialogare coi Progetti non Occidentali in vista dell'elaborazione di un Progetto Inedito, il mondo universitario occidentale impone il suo *Opus Magnum* a tutto il mondo. Esportando le sue dicotomie istituzionalizzate – in particolare quella fra le scienze naturali e le scienze umane e, all'interno di questa e fra le altre, quella fra storia e sociologia – la missione del cooperante universitario non oggi è meno imperialista della (di)missione civilizzatrice del clero cristiano d'altri tempi.

Una decina d'anni fa ho vissuto un esempio massimamente eloquente di questa irriducibile incompatibilità fra i Nostri luoghi e i Loro. Ho ricevuto nel mio ufficio di Lovanio un *mganga* congolese (ma che leggeva Aristotele e Heidegger in originale) il quale, dopo qualche scambio cordiale, mi ha domandato di poter visitare i suoi «omologhi». Grande è stato il suo stupore quando ha appreso che non soltanto erano confinati nelle scienze naturali (loro, il cui mestiere era, secondo lui, un'ermeneutica dell'umano), ma che addirittura si trovavano in una Facoltà costruita nell'hinterland di Bruxelles, a trenta chilometri dal campus in cui noi ci trovavamo! «Come si fa a pensare che il sentirsi male non dipenda, essenzialmente, dal fatto che il proprio corpo sociale è malridotto, e che il malessere stesso non risulti da un ambiente vitale perturbato?». Di conseguenze, una cooperazione universitaria che insediasse o reinsediasse una Facoltà di Medicina in Africa, isolata non soltanto dalle Facoltà di Psicologia e di Sociologia, ma anche dagli Istituti per l'Ambiente, agirebbe un neo-

---

<sup>12</sup> Etimologicamente, chi co-opera "opera insieme" (*cum + opus/opera*), sia alla realizzazione delle sue opere, sia alla promozione di quelle degli altri, sia alla co-invenzione di un'Opera comune.

colonialismo che non sarebbe né migliore né peggiore del precedente. In generale, la cooperazione universitaria è un'impresa di conversione allo stesso titolo del proselitismo fondamentalista. E questo, per dir pane al pane, implica che un antropologo che collaborasse a questo progetto darebbe prova, al meglio, di un opportunismo cinico, e al peggio di complicità etnocidaria (Singleton 2004).

Il fatto di trovare del tutto naturale, se non questo scentramento geografico della medicina, almeno la sua localizzazione fisica accanto alle scienze naturali, mostra che i danni causati dal nostro paradigma «Natura versus Cultura» non solo soltanto ideologici. E se ne sente l'odore anche nella nostra atmosfera antropologica. La mia generazione si credeva affrancata dal complesso d'inferiorità di cui la generazione di Durkheim e di Radcliffe-Brown aveva sofferto rispetto all'obiettivo, supposto serio, delle scienze esatte. Ma pochi fra noi si rendevano conto che la scienza era un *fatto* culturale tanto quanto qualsiasi altro fenomeno umano. A quell'epoca C.P. Snow, parlando di "due culture", quella scientifica e quella umanistica, aveva molta più ragione di quanto non immaginasse. Perché se le cose di cui si occupano gli scienziati, malgrado la loro etichettatura come "naturali", sono tanto culturalmente costruite quanto i "fatti" (*facta*) umani, allora le scienze esatte costituiscono essenzialmente, e allo stesso titolo delle scienze umane, un fenomeno culturale. È solo grazie a una delle più intrappolanti definizioni della nostra filosofia perenne (sostanza versus accidenti) che gli scienziati esonerano la loro sostantifica midolla<sup>13</sup> dall'approccio sociologico. Secondo loro, le sociologie sarebbero capaci, tutt'al più, di affrontare taluni aspetti accidentali, quali il prestigio di cui gli scienziati godono o la ripartizione politica dei fondi alla ricerca. I lavori di campo realizzati e teorizzati da un Latour (1995), però, son venuti a confermare una tesi che era già epistemologicamente acquisita: le scienze (incluse le matematiche), così come ogni altro gioco di linguaggio o di società, sono un puro prodotto culturale.

Se questo è il caso (e se non lo è, bisogna provarlo), dovrebbe andar da sé che continuiamo a farci pubblicare in una prosa "scientifica" passepartout perché, semplicemente, non sappiamo scrivere in poesia (come Graves (1947) esigeva). Perché se c'immaginiamo che il genere letterario imposto dalle riviste scientifiche ci avvicini fin dall'inizio alla Verità Oggettiva sulle Realtà in Sé Stesse, allora non siamo mai usciti dall'albergo «Al Realismo Ingenuo», nonostante il fatto che sia stato chiuso, e già da un po', da gente come Kuhn (1970), Feyerabend (1979) e Fourez (1988)<sup>14</sup>. E non è una semplice questione di stile. Se nel nostro circolo ermeneutico delle tre L (che gira fra luoghi, logiche e linguaggi) c'è un grammo di verità, allora non soltanto bisogna distinguere con cura fra la forma egemonica del discorso e quella della parola subalterna, ma anche associarle in termini di rapporti di forma. Laddove lo Schiavo dev'essere bilingue (e quindi saper comunicare non solo fra dominati, ma anche col dominatore), il Padrone può accontentarsi della sua lingua materna. (È forse la ragione per cui così pochi anglofoni in generale, e così pochi americani in particolare, parlano un'altra lingua oltre all'inglese.) Obbedendo alla logica razionalista, il linguaggio parlato negli ambienti egemonici progredisce in modo tanto lineare quanto prosaico, perché è solo in questo modo che il dominante ha l'impressione di dominare le cose e i contesti. Per contro, abbracciando fin da subito la complessità del vissuto e giocando d'astuzia con lui, la parola del subalterno è decisamente più ricca di costruzioni sorprendenti e di immagini suggestive (a questo proposito, bisognerebbe rileggere De Certeau 1980).

Ho così tratteggiato un vasto campo di ricerche sociolinguistiche, sgrossato da pionieri come Bernstein (1971 – fu uno dei *maîtres à penser* di Mary Douglas), ma dove l'antropologo è situato più dentro che fuori. Certo, non tutti possono improvvisarsi poeti, e pertanto anche la semplice mancanza di immaginazione potrebbe giustificare la penuria di «metafore vive» (Ricoeur 1975) nei nostri manuali. Per contro, se siamo convinti che uno scienziato deve esprimersi in modo letterale e non figurato, allora appunto bisogna fare i conti con un Ricoeur e con un Gadamer, secondo i quali il linguaggio metaforico è primordiale. Può darsi che – come i

---

<sup>13</sup> [NdT. In francese, *substantifique moelle*: immagine creata da Rabelais, che indica "il cuore dell'oggetto, la radice della cosa".]

<sup>14</sup> Per altri riferimenti bibliografici, Singleton 1997.

nutrizionisti americani con le loro 2800 calorie al giorno, reputate assolutamente indispensabili alla sopravvivenza – questi eminenti epistemologi si sbagliano. Ma allora – dacché si possono mostrare degli Africani vivi e vegeti con 1800 calorie al giorno – bisogna dimostrare che la verità antropologica non *si realizza* in modo ideale secondo una comunicazione espressionista, ma dev'essere ri-presentata letteralmente.

Se la metafora è primordiale, è perché il realmente reale è singolare – un altro fatto paradigmatico che facciamo fatica a integrare nella nostra filosofia e nella nostra pratica disciplinare. Un'«aria di famiglia», come avrebbe detto Wittgenstein (epperò, aggiungerebbe l'antropologo, non c'è niente di più culturalmente condizionato della famiglia!), persuade il mio spirito occidentale che è plausibile "trasferire" (è l'equivalente latino del greco *méta+pherein*, o "metafora") una parte significativa di ciò che so di Pietro a Paolo; e poi a Paolina; e così via, fino alla frontiera che separa ciò che la mia cultura ha decretato essere "umano" da ciò che essa considera esclusivamente come "animale" (Singleton 2002a<sup>15</sup>). Ma questo trasferimento da particolare a particolare a un caso generale non dev'essere fatto a spese dell'irriducibile singolarità iniziale.

È proprio questo buon senso nominalista che le nostre elucubrazioni antropologiche tendono a eludere etnocentricamente. Possiamo affermare finché vogliamo che le essenzializzazioni ci danno sui nervi: continuiamo ad agire come se i sensi singolari "facessero segno" (*signum facere*) in direzione di significazioni dal senso più sostanziale. A cosa serve presentare ciascun caso come caso pienamente singolare se poi lo rappresentiamo come se rinviasse a cose più cruciali e più causali? I particolari spariscono in un quadro fatto di processi e di principi. Presso i WaKonongo ho partecipato, quasi ogni sera, a delle *palabre*. Un problema tipico fu esposto dalla figlia del capo: «Mio marito mi picchia per un nonnulla!». Tipica, anche, fu la raccomandazione fatta da suo padre, presidente del consiglio informale dei notabili, a suo genero, convocato per l'occasione: «La prossima volta, non la battere così forte» ! Forte di questo genere di esperienza, avevo già concluso, all'epoca, che la necessità vitale di mantenere un minimo indispensabile di coesione comunitaria non permette a certe culture di godere del "lusso" rappresentato dalla nostra difesa incondizionata e dalla promozione oltranzista dei diritti individuali. Malgrado le virgolette (indicative di un nascente sospetto in merito all'eccessiva egologia della Modernità), ero convinto di aver messo il dito sulla spiegazione profonda di un insieme di avvenimenti epifenomenici. Senza che ciò sia un'illusione, resta però spazio per domandarsi, in quanto antropologo, quale sia lo statuto onto-epistemologico di questo genere di ottica, a chi e come essa possa servire. Dacché la vivevano, i WaKonongo avevano forse bisogno di concepire la questione altrettanto astrattamente? (E anche la mia affermazione astratta non è che una generalizzazione categorica, e non una sostanzializzazione strutturale.) Nelle scienze naturali, una volta stabilita la legge, il materiale sperimentale non serve più e non sarà più esposto, se non sommariamente, nelle pubblicazioni scientifiche. Ma non c'è qualcosa di inumano, nelle scienze umane, a confinare entro un semplice aggancio aneddotico tutto ciò che gli altri ci hanno dato da pensare così intensamente? In fisica, paragonati alla loro causa costante, i casi concreti figurano e funzionano solo come residui empirici. In antropologia, bisognerebbe evitare di dare l'impressione che, a fronte di ciò che è detto strutturarli in profondità, gli umani appaiano come scarti superficiali! Si è rimproverato alla precedente generazione di antropologi di aver ucciso l'identità dei loro informatori all'interno delle loro pubblicazioni; ma il ruolo nel partenariato culturale che noi raccomandiamo loro è forse più bello? Fra *naturalismo* e *nominalismo* bisogna scegliere. Riducendo l'alterità a una semplice variazione accidentale di un'essenzialità transculturalmente identica, parlando di Matrimonio o di Medicina il naturalismo non è costretto a menzionare gli sposati o i malati. Il nominalismo, invece, è tutto una questione di nomi propri – e non di nozioni comuni né, tantomeno, di cause profonde.

---

<sup>15</sup> Ripensandoci, diviene chiaro che l'antropologia konongo ignorava tanto le nostre dicotomie di ordine psicologico fra corpo e anima quanto il loro presupposto morale (la cattiva materia vs. lo spirito buono) e metafisico (una natura umana ontologicamente identica in ogni uomo, dal suo concepimento fino alla sua morte). Ciò permetteva loro, fra l'altro, di trovare plausibile l'esistenza di uomini-leoni (Singleton 1989) e di agire come se solo l'anziano (e addirittura l'antenato) fosse infine pienamente umano (da cui l'equiparazione delle vecchie ai vecchi e un certo qual andar da sé dell'infanticidio).

Implicato, a volte a fondo, in dozzine di casi di possessione, se pure ho cercato di personalizzare la loro presentazione (Singleton 1977b), devo nondimeno ammettere di averli riportati a delle costanti – quali il conflitto intergenerazionale o le tensioni tipiche delle famiglie poligame – che hanno preso il sopravvento esplicativo sulle istanze illustrative. Ma la causalità è l'ennesimo esempio di scontatezza etnocentrica. Per ragioni di spazio, non posso qui problematizzare oltre questo tema, né far di meglio che presentare, assai sommariamente, la mia soluzione. Non si tratta tanto di riconoscere l'esistenza di altre concezioni culturali della causalità (Singleton 1994), quanto di considerare la possibilità dell'inesistenza fenomenologica della causalità stessa (Marion 1997). Facciamo una distinzione fondamentale fra «com-prendere» e «co-noscere» (in francese «con-naître», co-nascere). Da un lato c'è il «prendere per sé» (*cum+prehendere*) tramite astrazioni concettuali: questa aggressività analitica trova il suo spazio, nel campo recintato dalla nostra cultura, attorno a una facoltà che la nostra antropo-logica designa come *ragione* o *intelletto*. Dall'altra c'è il «nascere con», l'emergenza fenomenica dell'altro in tutta la sua singolarità irriducibile e irreversibile. In quanto vissuto di *co-noscenza/co-nascenza*, l'integralità irriducibile del concreto svolgersi di questo incontro si lascia scomporre in elementi separatamente *comprensibili* solo *post factum* e, in più, solo secondo il ritaglio che questa o quell'altra cultura considera credibile. Al livello primordiale della conoscenza, la singolarità fenomenica<sup>16</sup> fa sì che non si possa parlare di causa, e quindi di *effetto*, ma solo e unicamente di *eventi*.

Questa proposizione epistemologica dà luogo, concretamente, a un conflitto fra la *comprensione* e *conoscenza* antropologica. Da una parte l'antropologo, per comprendere e far comprendere la sua cultura e quella di altri, è condannato a incastrarle entro gogne concettuali che sente e sa intrinsecamente incapaci di fare piena giustizia alla libertà di movimento e di espressione incontrata sul campo. Per rendere comprensibile il suo resoconto, si vede obbligato a venire a capo dell'intensità intersoggettiva che ha vissuto tramite delle nozioni scientifiche e dotte, reputate rinviare a delle realtà oggettive (la struttura della possessione o la funzione della stregoneria). Ma con un po' di fortuna filosofica, può finire per supporre che queste realtà, anziché rappresentare realmente il reale, non sono altro che delle realizzazioni oggettivate. Dall'altra parte, nonostante la problematizzazione disciplinare, le esperienze vissute manterranno per sempre, per l'antropologo degno di questo nome, quel che Gabriel Marcel chiamava la loro irriducibile identità «misteriosa». Con ciò Marcel, uno dei maestri di Ricœur, non indicava ciò che sorpasserebbe la ragione (come il "mistero" della Trinità) o ciò che, in quanto irragionevole, la contraddirebbe. Seguendo l'esempio del *mysterium fidei* dei Padri della Chiesa che, calcato sul vissuto iniziatico dei riti misterici pagani, incarnava un'adesione intera e non delle nozioni incredibili, il termine "mistero" rimanda a questo spessore esistenziale di ogni esperienza singola (modesta o monumentale che essa sia), intrinsecamente irriducibile al sequestro ontologico e oggettivo. Non si può estrarre, dalla prima notte in cui si ha *conosciuto* l'amore, una concettualizzazione della sessualità che ne esporrebbe la quintessenza, lasciando solo dei residui empirici privi di significato. La differenza fra *comprendere* e *conoscere* è semplice e radicale.! Chi conosce, cammina in continuità con altri, vive una co-nascita più o meno intensamente simpatetica, ma sempre particolarmente spessa e (com)movente, la cui irriducibile integralità resta intrinsecamente indivisibile.

Di conseguenza, un discorso antropologico interamente "comprensibile" ma totalmente "inconoscibile" sarebbe, ai miei occhi, non soltanto gravemente monco, ma anche singolarmente ingannevole: il concepito renderebbe nullo e non avvenuto il vissuto che fu *dato* all'antropologo di vivere. Perché i nostri *data*<sup>17</sup> non

---

<sup>16</sup> Ben al di là della comprensione del generale (il nostro essenziale), il Pensiero Selvaggio afferma di conoscere il concreto (il loro evenemenziale). Grazie alla divinazione, è possibile sapere chi ha teleguidato l'elefante che ieri ha schiacciato proprio *tuo* nonno, e non invece *mio* nonno che pure gli era insieme.

<sup>17</sup> Capita spesso che fenomeni a prima vista secondari si rivelino, a guardarli più da vicino, primari: il racconto di vita non è soltanto un metodo, ma una metafisica ("vivere" è raccontarsi); la cooperazione implica un conflitto di Progetti; la storia non ci capita, ma ci fa nascere e essere quello che siamo; i *data* non sono solo materiale egologicamente cotto, ma devono essere accolti allologicamente.

sono stati colti grazie alle sole nostre cure, ma ci sono gentilmente stati offerti da Loro. Il fatto di esservi lungamente preparato prima, di aver preso l'iniziativa di andare sul campo, e di dovervi lavorare duro per non rientrare a mani vuote, induce nella testa dell'antropologo l'impressione ingannevole che i suoi dati, è lui che li ha fatti. Alcune culture (come i Bushmen più raccoglitori che cacciatori di Lee e, in Oceania, gli orticoltori di Haudricourt, che si limitavano a facilitare la crescita autonoma dei loro tuberi) sembrerebbero più atte di altre a riconoscere il postulato fondamentale della fenomenologia, e cioè che «tutto ci è dato». Che l'attivismo eccessivo tipico delle culture agro-pastorali uscite dalla Rivoluzione Neolitica (Cauvin 1997) abbia impregnato l'antropologia è una cosa; tutt'altra cosa è prendere questa aggressione che si accaparra l'altro non soltanto come scontata, ma come la miglior scelta possibile. Non è, questa, una patetica arringa in favore del quietismo antropologico, che implica come minimo un maggior rispetto nominativo per i nostri informatori privilegiati; si tratta, semmai, di un richiamo all'ordine fenomenologico delle cose (Marion 1997<sup>18</sup>). Poiché il dono ci definisce, così come definisce ogni fenomeno, un po' più allologia e un po' meno egologia non farebbero male alla nostra antropologia.

Tornerò più avanti su questa griglia cruciale. Per il momento, rendiamo concrete queste elucubrazioni epistemologiche con un esempio etnografico. In linea di principio, i casi concreti di possessione che ho incontrato presso i WaKonongo rappresentavano, ogni volta, un *avvenimento* spesso, di cui ho potuto *conoscere* questo o quell'elemento *esistenziale*. Editandole nello scritto o nell'insegnamento, e pur cercando di dar voce a questa *conoscenza* e anche di farla rivivere, essa vira verso una *comprensione* che "riduce"<sup>19</sup> il carattere non riproducibile dell'evento allo status di *effetto*, costringendomi a risalire, entro casi profondamente vissuti come *misteriosi*, verso il *problema* presupposto dalle loro *cause*. Ma così facendo mi allontano da ciò che è effettivamente avvenuto e mi ritrovo intrappolato entro un *concepito* intrinsecamente incapace di restituire al vissuto tutto il suo spessore esperienziale. La loro complessità costitutiva rende gli avvenimenti essenzialmente, e non solo accidentalmente, inesplicabili; per *comprenderli*, devo trasformarli in *effetti*, per via del bisogno di cause fattizie<sup>20</sup>. Si deve comprendere tutto senza conoscere niente! Se si fosse servito del verbo «comprendere», Changeux (1998, p. 270) avrebbe avuto ragione nel ritorcere a Ricœur, che gli parlava di mistero, che non c'è niente di intrinsecamente inconoscibile, ma solo delle cose attualmente non conosciute. Dacché – non dispiaccia a Kant, che postulava un *noumenon* al di là del sapere, e a Wittgenstein, che parlava di indicibile – dal punto di vista logico la comprensione non può mai dichiararsi vinta: chi si sa limitato sa anche, almeno euristicamente, ciò che provvisoriamente lo limita. È per questo che – mentre voler *conoscere* tutto rappresenta un'usurpazione che l'altro finirà sempre col rovesciare – la *comprensione* non può che essere una pretesa egemonica.

«Comprendere», da noi, è diventato innanzi tutto una questione di scrittura. Ed eccoci di fronte a un ennesimo equivoco etnocentrico, che ho allegramente eluso per tutta la mia vita. In effetti, nonostante avessi diligentemente letto Whorf (1956), Gadamer (1975, terza parte) e vari testi di Benveniste, non son per niente sicuro di aver tenuto seriamente in conto il fatto che «la configurazione del linguaggio determina tutti i sistemi semiotici» (Benveniste 1966, prefazione). Perché non solo, per molti anni, ho supposto che si potesse tradurre *mganga*, all'ingrosso, come "guaritore" anziché come "chiaroveggente rimediante"; ma soprattutto perché – vittima dell'opposizione indo-europea fra soggetto/sostanza *versus* verbo/azione – ho creduto che *uchawi* rappresentasse La Stegoneria quintessenziale che, come La Magia, diventava buona o cattiva solo a

---

<sup>18</sup> A chi mi obiettasse che impongo i miei maestri, risponderei: «Proponeteme degli altri – specie se vostri – ammesso che abbiano risposto ai miei!». Nell'attesa, faccio fatica a capire come si possa ancora pretendere di fare a valle dell'antropologia come se a monte un Gadamer o un Marion non avessero detto nulla.

<sup>19</sup> Raccomando la terrificante lettura della voce che il vocabolario *Le Robert* consacra al verbo *ridurre*!

<sup>20</sup> «La causa arriva non solamente dopo l'effetto, per assicurarne un tardivo e ipotetico commento, ma soprattutto per attenuare e negare, in lui, lo statuto di *avvenimento*» – del fenomeno che emerge e s'impone (Marion 1997, p. 234 – i corsivi sono miei, ma le mie idee sono, in gran parte, le sue).

posteriori, nel fuoco dell'azione concreta. Oramai mi son convinto non solo che la radice del termine rimanda a un agire intenzionale piuttosto che a una cosa concreta (come può essere la «sostanza magica» degli Azande); ma anche che il prefisso *u*, anziché permettere un'astrazione essenzializzante, funziona presso i WaKonongo solo come generalizzazione euristica provvisoria. In attesa di poter dare un nome allo stregone (*mchawi*) che gliene vuole a morte, erano obbligati a sopporre un intrigo malevolo (*uchawi*). Benché sia poco probabile che loro ne siano stati al corrente, la mia iniziale interpretazione di *uchawi* incarnava un'imposizione egemonica.

Sia detto di passaggio: questa stessa tradizione aristotelica è anche quella che ha permesso alla Chiesa di scusarsi per l'Inquisizione come per un incidente di percorso, mentre un'intolleranza intransigente è il prezzo non negoziabile di ogni istituzione che si creda inviata da Dio (o dal Destino – è la stessa cosa) per imporre la Verità oggettiva delle cose (sovra)naturali. La signora Thatcher parlava del volto umano del capitalismo, come se il capitalista tenesse ad altro che a se stesso. Approfittare del surplus estorto ai lavoratori per fare ancora più profitti non è un'innocente Scelta di Società, da valutare come buona o cattiva solo a posteriori, ma un Progetto che, come la crescita finanziaria stessa, è fin da subito eticamente equivoco.

Per la verità, la colpa è più dei successori che non dello Stagirita stesso, perché in Aristotele la sostanza appartiene alla singolarità. Quando diciamo che ogni caso è un caso pienamente singolare, siamo, senza saperlo, degli autentici aristotelici. Il problema è che, proprio come i discepoli di Aristotele a caccia d'essenziale, facciamo fatica a crederlo. Non bisognerebbe prendere alla lettera i limiti delle analisi che non possono che essere congetturali? Ho cercato una volta di aiutare il mio vicino di casa, presso i WaKonongo, a investire nelle colture redditizie portandogli da Tabora della lamiera ondulata che gli avrebbe risparmiato la corvè del rifacimento annuale del tetto di paglia proprio nel momento in cui bisognava darci dentro col lavoro nei campi. Lui rifiutò la mia offerta per paura che i vecchi, invidiosi, mandassero di notte delle iene misteriose a divorare le viscere di sua moglie o dei suoi figli. All'epoca – era la fine degli anni Sessanta – interpretai questo caso come "buona" illustrazione del fatto che le credenze tradizionali sono un freno allo sviluppo. Dieci anni più tardi – con le crisi che si succedevano al Nord, e lo sviluppo dell'intero Sud fattosi più che problematico – i dati mi hanno dato da pensare in termini di sicurezza sociale. La paura del mio vicino di casa null'altro era se non l'eco di un postulato di solidarietà intergenerazionale: fintantoché non tutti sono in misura di permettersi il lusso della lamiera ondulata, nessuno ne avrà diritto. Ma questa considerazione può essere estrapolata per circoscrivere una supposta Stregoneria, *ut sic* e in sé? Non dovrebbe invece rimanere sostanzialmente contestuale? A Pekine, nella banlieue di Dakar, dei cooperanti belgi avevano realizzato un progetto di salute grazie a un numero di iniziative idiosincratice (fra cui l'implicazione dei notabili locali nella gestione delle derrate farmaceutiche). Nonostante gli sforzi della Cooperazione Belga di farne un modello, il progetto non si è mai espanso. Non bisognerebbe trarre un lezione analoga anche in merito alla validità globale delle nostre analisi specifiche?

Ma quando ci penso, ancor più equivoca della mia incapacità ad accettare il fatto che le parole non sono solo delle cose, ma fanno nascere ed essere le cose di cui parlano, fu la mia minimizzazione dello scarto fra orale e scritto. Di nuovo, i Goody e gli Ong (1982) li avevo ben letti – nondimeno, è solo assai recentemente che mi sono reso conto di fino a che punto i (r)apporti umani (ivi inclusi quelli "religiosi") sono stati, e restano, profondamente interlocutori (Singleton 2009b – e pronto a includervi, con Jousse (2008), forme di comunicazione diverse da quella puramente verbale). Sul campo non ho tenuto abbastanza in conto del fatto che, passando dallo scritto all'orale, si cambia universo e quindi realtà – o meglio, si cambia realizzazione culturale. Prendiamo ad esempio il caso degli spiriti. A partire dalla piega visuale già presa dai Greci, le nostre entità trascendenti solitamente si accontentano di apparire. Nella prima serie di apparizioni a Lourdes, la Vergine non ha detto niente, e alla domanda dei suoi compagni, che volevano sapere che aspetto avesse, Bernadette la visionaria – una contadina di tipo piuttosto mediterraneo – rispose che la Regina del Cielo aveva l'aspetto di una regina di nordica bellezza. Lourdes non è un'eccezione: a Fatima in Portogallo, o in Belgio a

Banneux e a Beauraing, Maria si mostra<sup>21</sup> così come dei giovani di condizioni modeste l'immaginano; e quando parla, è per dir poco o nulla: che bisogna pregare e fare penitenza.

Il contrasto con quanto avviene nelle culture quasi esclusivamente orali è stupefacente. Gli WaKonongo conoscevano uno spirito, chiamato Katabi, ma le risposte che mi davano in merito al suo aspetto erano confuse e contraddittorie: per gli uni era enorme, bianco e con una gamba sola; per gli altri era piccolo, peloso e rossastro. È stato solo molto dopo il mio ritorno che mi sono domandato perché nessun MuKonongo aveva mai cercato di rappresentare Katabi (e i suoi simili) sotto forma, se non di una statua realista, almeno di un feticcio rudimentale; e perché mai non riuscivo a farmi un'idea chiara e distinta della sua natura a partire dalle informazioni ricevute. Alla fine, la risposta mi è sembrata assai semplice: perché non era mai venuto in mente a un MuKonongo né di rappresentare Katabi visivamente, né di sapere cosa fosse, in sé e per sé. In una cultura tanto profondamente orale quanto quella dei WaKonongo, l'unica cosa che importa è di capire, dalla bocca della persona che in quella circostanza ne era posseduta, le sue esigenze e soprattutto di soddisfarle: «Sacrificami un pollo, o la siccità imperverserà ancora di più». Jahvé non aveva forse detto a Mosè: «Quel che sono, sono affari miei; nel frattempo, eccoti i dieci comandamenti!»? Levinas aveva proprio ragione: dell'Infinito non possiamo saper niente, salvo che bisogna mostrarsi altrettanto responsabili quanto lui. Se mi fossi accontentato di accogliere la filosofia e la pratica konongo del mondo secondo il (solo) registro dell'Agire etico, anziché registrarlo (esclusivamente) in funzione dell'essere ontologico, l'avrei forse capito meglio<sup>22</sup>. Di ogni cosa, volevo sapere *che cosa* ne sapevano, quando di fatto non ne sapevano niente e neanche volevano saperne niente – quel che importava loro era di fare quel che serviva per uscirne vivi. Il caso di Katabi mi ricorda un'altra "cosa" che ho compreso solo tardi (2010): questa interlocuzione che, nell'oralità, identifica il religioso è sempre asimmetrica (neppure i gemelli, in Africa, dialogano da pari a pari); ha i suoi limiti perentori e performativi, raggiunti nella possessione profetica (*pro-femi*, «parlare per»); e lascia interdetto il portaparola (Singleton 2009b).

Paradossalmente, se ho riagganciato l'oralità, e quindi l'interlocuzione, è per via delle mie frequentazioni, negli ultimi anni, di archeologi specialisti in arte rupestre e di storici che si occupano di lotte iconoclaste. A loro insaputa, mi hanno fatto prendere coscienza dei pregiudizi "visualisti" della cultura occidentale in generale e del nostro approccio antropologico in particolare (Singleton 2010, 2011b). Dalla teoria platonica<sup>23</sup> alla visione beatifica, passando per l'antropologia ormai visuale, è sempre questione di *vedere* (il giudicare e l'agire sono solo, eventualmente, dei supplementi). Niente di più etnocentrico dell'osservazione partecipante: la partecipazione essendo limitata, l'osservazione voyeuristica dell'espatriato ha suscitato l'esibizionismo indigeno. L'osservazione partecipante ha qualcosa dell'ossimoro: «osservare» significa aver l'altro sott'occhio, guardarlo a vista e quindi «oggettivarlo», laddove «partecipare» è prender parte (senza necessariamente prendere causa o partito), lasciando all'altro la sua parte; sarebbe meno etnocentricamente equivoco accogliere l'altro così come si ascolta della musica; e più fenomenologicamente corretto riceverlo così come esso si dà. È consentito speculare (se mi si permette questo lapsus!) su quel che avrebbe potuto essere un'antropologia puramente orale; e immaginare<sup>24</sup> un'antropologia post-visuale.

---

<sup>21</sup> Il carattere fisiologico di questa (di)mostrazione ha affascinato un antropologo (Firth 1973, p. 230 e segg. sul Sacro Cuore) e un filosofo (Sloterdijk 2002, p. 135 e segg. su Caterina da Siena).

<sup>22</sup> Resta vero, nondimeno, che il peso stesso dei fenomeni mi ha obbligato a identificare la loro *Weltanschauung* («visione del mondo»!) come una *praxis*.

<sup>23</sup> Ma anche Aristotele, nel primo paragrafo del primo libro della sua *Metafisica*, rimarcava che in generale «preferiamo la visione (*oran*) a tutti gli altri sensi».

<sup>24</sup> [NdT. L'autore usa qui, citando Levinas, il vocabolo francese *envisager* che, nel significare l'atto dell'immaginazione progettante, menziona il viso, *visage*. Il viso dell'Altro è un concetto chiave nella filosofia di Levinas, in cui la responsabilità è risposta alla chiamata fattami dal viso dell'altro, e non un'autarchica assunzione di doveri.]

## Quanto costa diventare antropologo

Per evitare di essere affatturato, il mio vescovo tanzaniano aveva deciso di festeggiare il suo giubilato con un anno d'anticipo. Capitava all'improvviso nelle parrocchie, senza avvisare, e i fedeli dovevano improvvisare una festa in suo onore. A Inyonga, la parrocchia dei WaKonongo, i cattolici avevano spontaneamente messo in scena il percorso clericale, dalla scuola apostolica al vescovato, passando per i piccoli e grandi seminari. Sul sagrato, alla luce dei fuochi, un ragazzino cencioso e a piedi nudi lasciava la casa dei genitori per ritornare, "un anno" dopo, vestito in pantaloncini kaki e con delle espadrillas ai piedi – mentre i suoi genitori, vedendolo venire da lontano, si domandavano chi fosse quel giovane straniero tutto ben agghindato; poi, di andata in ritorno, dai pantaloni alla camicia, dalla sottana nera alla sottana violetta, dagli occhiali da sole alle scarpe lustrate, il clan si mostrava sempre più meravigliato, ma anche schiacciato dall'allontanamento di uno dei loro dalle sue origini umili... Dio solo sa (forse) come sarebbe finita la storia se il mio vescovo fosse diventato, se non papa, almeno cardinale!

Se è vero che diventare antropologo può comportare, anche per un occidentale, una certa deculturazione e una reinculturazione certa, c'è ragione di informarsi sul costo nascosto che un MuKonongo avrebbe dovuto pagare per ritrovarsi antropologo. Convertirsi al cattolicesimo non gli sarebbe costato molto – rimanendo profondamente contadino, avrebbe perfino guadagnato nello scambio: i suoi nuovi interlocutori, infatti, si mostravano all'occasione più bravi a produrre di pioggia rispetto a quelli vecchi (Singleton 2010b). Ma cos'era il mio percorso da Roma<sup>25</sup> a Oxford, «da casa a casa» o quasi, in rapporto alla distanza che avrebbe dovuto percorrere, e allo spaesamento che avrebbe dovuto sopportare, un MuKonongo per atterrare infine nel nostro mondo antropologico? Obbligato dal mio inserimento nella francofonia, ho dovuto rinunciare a una lingua indo-europea egemonica e impararne un'altra, divenuta decisamente più subalterna. Ma cosa pensare di un Hopi, costretto ad abbandonare un processo fenomenologicamente plausibilissimo, la *pluviazione*, per un prodotto fra i più artificiali, la *pioggia*? Lunghi da me, evidentemente, ogni velleità monopolista; e mi assumo anche tutta l'ambiguità che può esservi non solo nello sputare nel piatto in cui si mangia, ma anche nel cominciare a mettere in dubbio la salubrità del menù nel momento in cui dei nuovi venuti si siedono a tavola per la prima volta. Poiché non dipendevano dalla sua giurisdizione, e avendo vissuto allo stesso livello materiale dei contadini, il vecchio vescovo tanzaniano di Tabora mi confidò una volta la sua amarezza per l'atteggiamento disinvolto dei giovani missionari... lui, che aveva dato prova di obbedienza totale ai suoi superiori bianchi di una volta, vedeva ormai le sue decisioni venir contestate dall'attuale generazione di espatriati; lui, che aveva aspettato così a lungo prima di poter godere dei privilegi dell'alto clero (fra cui scarpe con fibbie d'argento e calzini viola), sentiva che ci si faceva gioco di queste facezie, ormai divenute desuete in Europa. Nel momento stesso in cui i miei genitori, di stirpe proletaria, avevano infine strappato all'aristocrazia il privilegio di mangiare pane bianco, ecco che l'élite si rimise a mangiare pane integrale! Capisco dunque che gli Africani (e le donne), che hanno infine spezzato il monopolio esercitato sulla disciplina da parte di vecchi maschi bianchi, non vedano di buon occhio il mio taglio del ramo sul quale si sono appena seduti. Il problema sorpassa, e di molto, il solo ambito dell'antropologia accademica. Sul fronte dell'emancipazione femminile, ad esempio, a parte i dominî che il Vaticano mantiene dogmaticamente (ma si potrebbe pensare anche alla Formula 1), i terreni riservati ai maschi dominanti sono caduti nelle mani delle donne. Ormai, oltre a matadores e pugilesse, pretese o poliziotte, ci sono donne capi di Stato, capitane di industrie multinazionali e anche direttrici di istituzioni internazionali quali l'FMI. Durante la mia vita ho potuto frequentare, da vicino o da lontano, delle donne maestre antropologhe, come Margaret Mead, Lucy Mair e Mary Douglas (con cui, in quanto semplice neofita subalterno, ho scambiato delle pubblicazioni). Ma – a meno che gli sport da combattimento, la specializzazione nel sacro, il potere politico-poliziesco, il mercato della paccottiglia capitalista e l'arena accademica (dove, fra l'altro, le antropologhe si dibattono), anziché essere la realizzazione di una Rivoluzione Neolitica profondamente macho-patriarcale (Cauvin 1997), non siano il riflesso della

---

<sup>25</sup> Dove nel 1966 avevo sostenuto una tesi su Teilhard de Chardin e Albert Camus.



condizione umana *tout court* – sarebbe levito immaginare che l'arrivo massiccio delle donne sulla scienza portasse non tanto a fare le cose (un po') altrimenti, quanto a fare tutt'altra cosa. Perché gli sport non agonistici, le organizzazioni sociali basate sull'autorità anziché sul potere, le associazioni non lucrative basate sulla cura d'altri (MAUSS 2008) generosa e anche gratuita (Singleton 2009c ; MAUSS 2010), e approcci all'altro meno incoscientemente etnocidari esistono eccome, e non aspettano altro che di essere resi paradigmatici (se non egemonici!).

Lo sviluppato, divenuto decrescente, avrà un bell'ammettere la sua cattiva coscienza per i privilegi di cui profitta: farà molta fatica a dissuadere dal frutto proibito coloro che sognano solo di gustarlo. È il dramma e il dilemma di tutti coloro che sono riusciti a unirsi ai più «distinti», come avrebbe detto Bourdieu (1979), pur dovendosi accontentare di una distinzione di seconda classe: dagli Harkis e dai Gurkhas ai sacrestani diventati più cattolici del Papa, passando per i servitori di lusso che investono in schiavi di gamma bassa (Meillassoux 1975).

Ciò detto, e solidarizzando coi colleghi e amici africani che hanno realizzato il safari dall'ancestralità indigena alla (post)modernità occidentale, non posso fare a meno di chiedermi perché i più grandi fra di loro si trovano per la maggior parte nelle nostre grandi università, e solo raramente nei *campus* africani. Non penso tanto al costo materiale, ma al prezzo morale e mentale del viaggio dall'Africa ancestrale verso l'Occidente antropologico. Non dev'essere meno costoso di quello consentito ai chierici africani dalla Chiesa romana, e che solo qualche mutante, come l'arcivescovo Milingo, ha rifiutato di pagare (Haar 1992). Ed è un prezzo che neppure i profeti e i padri fondatori delle chiese indipendenti del continente, rimasti in loco, hanno dovuto pagare.

Seppur largamente, e forse totalmente, ipotetico, è interessante chiedersi a cosa un MuKonongo, aspirante alla nostra antropologia, dovrebbe rinunciare. In una delle mie prime pubblicazioni "scientifiche" (Singleton 1979a), a fronte dell'impiego ricorrente e a tutto spiano del termine *dawa* nella quotidianità konongo, avevo analizzato quella che prendevo allora per una curiosità etnologica: al di qua di ogni teorizzazione e al di fuori di ogni riferimento trascendente, i WaKonongo davano prova di un ottimismo pragmatico a prova di bomba. Il termine swahili d'origine araba (il suo equivalente bantu è *uganga*) era impiegato per indicare "indistintamente" dei fenomeni che noi distinguiamo come trucco tecnico, astuzia pratica, rimedio medico, rito magico e perfino risposta filosofica. Il nucleo semantico di questa polisemia richiamava la convinzione konongo che poco importa quale sia il problema (dal mal di testa a una mancanza di pioggia, passando per la prevenzione del furto), c'è sempre qualcuno che non soltanto conosce la soluzione (*dawa*), ma che la può anche attivare. All'epoca, avevo associato l'approccio konongo tanto al senso pratico di Bourdieu quanto alla *praxis* marxista – dacché entrambi vengono dopo, o praticano giochi linguistici subalterni, rispetto alla ragione teorica. Oggi – allo stesso modo in cui ho potuto mettere in parallelo il loro a-teismo "primitivo" col nostro «No!» teo-logico postmoderno (Singleton 2007c) – direi che i WaKonongo vivevano questa primordialità dell'Agire che ancora fatica a far breccia perfino nei nostri cenacoli filosofici. Più in generale, cosciente ormai dell'eccentricità della nostra filosofia e della nostra pratica del mondo, con i suoi sentori giudeo-cristiani (come la monomania militante e il manicheismo moralizzatore) e le sue scorciatoie greco-latine (fra cui un'antropo-logica fra le più semplicistiche, e una cosmo-logica fra le più deleterie), mi domando quale interesse avrei, in quanto MuKonongo, a rinunciare alla mia propria visione e valorizzazione delle cose. Dal momento che, nonostante la molteplicità mutevole degli elementi che mi identificano (fra gli altri la mia ombra, la mia carne, il mio soffio vitale e il mio garante ancestrale), ne esco ben vivo, perché dovrei sentirmi, in quanto anima spirituale, una scintilla divina provvisoriamente imprigionata – per colpa mia così come per colpa di un Peccato Originale – in una gogna carnale? Perché dovrei pensare che l'antropocentrismo occidentale, pur alleggerito dal principio antropico, rappresenti ormai un *nec plus ultra* – quello stesso che relega la mia allologia animista e i miei artefatti nelle vetrine del Quai Branly?

Leggendo l'uno o l'altro dei nostri manuali introduttivi, MuKonongo ma antropologo in erba, potrei imparare *con chi e quando* l'antropologia è partita; quel che continuerei a ignorare è *perché e dove* essa è cominciata. Ora, i natali occidentali dell'Antropologia non sono più accidentali di quelli della medicina... per la pura e semplice ragione che ogni fenomeno umano è sostanzialmente, e non accidentalmente, culturale.

E soprattutto, perché mai dovrei sovrapporre socializzazione e scolarizzazione, e la forma più elevata di quest'ultima con l'indottrinamento di cinque anni, imposto dal Processo di Bologna per una laurea in antropologia? MuKonongo contemporaneo, sapendo che i contemporanei di Gesù gli davano (o meno) fiducia sul campo, mi chiederei perché mai i Padri Bianchi, prima di battezzare i miei antenati, abbiano imposto loro quattro anni di catecumenato, durante i quali imparavano a memoria il catechismo di Trento (con risultati non troppo migliori rispetto alla recitazione del Corano da parte di scolari che non capiscono l'arabo). Perché l'abbandono della mistagogia per questa (in)formazione puramente intellettuale? Ispirandosi a riti misterici (e come mai i missionari hanno ignorato i nostri riti d'iniziazione?), i Padri della Chiesa inculcavano la fede grazie a un "far fare", più che un "far comprendere". Nella basilica paleocristiana di Cartagine, i neofiti scendevano una scala, si tuffavano in una piscina e risalivano dall'altro lato per partecipare a un vero e proprio banchetto: soltanto dopo il mistagogo spiegava loro che erano stati immersi nel Cristo allo scopo di poter mangiare il suo corpo e bere il suo sangue.

Perché, per diventare antropologo, devo oramai subire cinque anni di lavaggio del mio unico cervello, quando la logica umana degli umani coi quali avrò a che fare è anche, e forse soprattutto, una questione di impegno etico, di esperienze emotive, di espressività estetica? Non c'è qualcosa di meschino, e perfino di surreale, nella scelta (egemonica) di formare la mente dei medici, degli insegnanti e degli antropologi in assenza di malati, di allievi e di indigeni – col rischio di vedere gli interessati implodere in occasione del loro primo contatto con gli "oggetti" dei loro studi? Non si tratta soltanto di limitare il tempo della formazione. (In sei mesi, una dozzina di *tutorials* erano sufficienti a formare degli antropologi a Oxford; senza trascurare il fatto che furono autodidatti non soltanto i Padri Fondatori, ma anche la maggior parte dei grandi antropologi.) Bisogna rimettere il carro al posto che gli spetta, e privilegiare la pratica di terreno rispetto alla teorizzazione accademica. Se al nostro MuKonongo capitasse di studiare a Lovanio, sarebbe ben sorpreso dall'apprendere fino a che punto il campo fu, in altri tempi, poco considerato. Albert Doutreloux, fondatore del primo laboratorio di antropologia a Lovanio – grazie, fra l'altro, all'appoggio che all'epoca potevo fornirgli in Senegal – mandava i suoi antropologi in erba sul campo dopo solo due mesi di formazione. Ma fu seriamente redarguito da Monsignor Massaux, il suo Magnifico Rettore, per essersi comportato più come un agente di viaggio che come un fornitore di teorie. Vero è che, spesso, ci toccava rimpatriare un terzo degli aspiranti antropologi dopo 24 ore sul campo per ragioni sanitarie; che un altro terzo faceva agriturismo; e che il rimanente terzo si ritrovava iniziato all'antropologia nella misura in cui, al suo ritorno, sentiva dolorosamente lo scarto che separava lo spessore dell'esperienze vissute dalla redazione obbligatoria di un rapporto di tirocinio.

Ed eccoci nuovamente davanti a una scelta della nostra società che essa stessa fa fatica a problematizzare: non soltanto la valutazione, ma una valutazione *scritta* (Singleton 1999a). A buon titolo, e sebbene non siano sempre in misura di rifiutarla, le scienze umane resistono a l'imposizione di una cultura della valutazione, in cui l'amorale messa a profitto delle cose vince ormai la generosità delle idee e la gratuità dell'arte – in attesa della sua estensione ai rapporti umani tout court. Ma non c'è qualcosa di paradossale nel militare, da un lato, contro questa imposizione dall'esterno di una gerarchizzazione delle qualità umane in funzione di una quantificazione delle citazioni, incapace di apprezzare le perle rare e l'emergenza in margine dell'inedito; e, dall'altra, a continuare a valutare i nostri antropologi in erba soprattutto in funzione dello scritto? Anche a supporre (*dato non concesso*) che l'antropologia debba rimanere nel mondo universitario, è permesso immaginare, e magari realizzare, delle valutazioni più equilibrate e più eque. Mi è capitato di valutare il documentario prodotto da uno studente cineasta all'80%, e la modesta "nota" che l'accompagnava al 20%;

perché allora non permettere a gente meno dotata per lo scritto di presentare (anche) un fumetto, un dialogo platonico o una pièce teatrale? A Dakar ho talvolta composto il voto finale dei miei studenti a partire dal terzo che gli attribuivo io, dal terzo che l'interessato stimava di meritare e infine dal terzo che gli veniva dato dagli altri studenti. «Populismo dimissionario», sottolineavano dei colleghi; ma come si fa a rivendicare la libertà del proprio popolo periferico, e rifiutarla ai propri subalterni?<sup>26</sup> Infine, e soprattutto, mi sono sempre sforzato di valutare in maniera "evangelica": allo studente che sentivo aver ricevuto due soli talenti, ma che me ne restituiva tre, davo 16 invece del 14 che accademicamente avrebbe dovuto avere; per contro, allo studente che sapevo aver ricevuto cinque talenti, ma che me ne rendeva quattro, davo 16 anziché 18. È solo una manciata di esempi eccentrici, ma che parlano, a un tempo, dell'ambiguità etnocentrica delle nostre procedure di valutazione accademica e della loro possibili attenuazioni.

Per finire, in quanto MuKonongo (ma potrebbe trattarsi altrettanto bene di un Cinese o di un Aborigeno), cosa ci guadagnerei e cosa ci perderei nel voler diventare un antropologo all'occidentale? Si entra in cultura come si entra in religione. Abbandonando una certa teo-logica per l'antropo-logica certa, ho dovuto re-inculturarmi; ma la distanza percorsa e lo spaesamento che ho subito non hanno nulla di comparabile a ciò che verrebbe richiesto a un MuKonongo per convertirsi alla nostra antropologia. Ho conosciuto un gesuita camerunense, Eboussi Boulaga, che aveva seriamente scosso il mondo missionario cattolico proponendo una moratoria di dieci anni, seguita da un'eventuale ripresa dei contatti che avrebbe permesso agli espatriati di riposizionarsi in rapporto alla creatività delle chiese locali. C'è, nella nostra Casa Antropologica, un antropologo africano che possa educatamente dirci: «Lasciateci in pace per dieci anni, poi tornate a trovarci; se vi va, rimanete; oppure, visti i guai che facciamo con la vostra antropologia, diteci definitivamente addio»? In effetti, un'antropologia autenticamente africana potrebbe essere ancor più differente dalla nostra quanto i nuovi movimenti religiosi del continente lo sono rispetto alle Chiese del vecchio mondo. Il colmo sarebbe che la massa degli antropologi "provinciali" del Nord, che denunciano il sequestro della disciplina da parte di questo o quel centro con base a Parigi o a Londra, si comportassero a loro volta come egemoni nei confronti di antropologi "indigeni" che prospettassero le vie di un'antropologia alternativa e inedita.

Uno dei tratti caratteristici dei gruppi egemonici è l'assolutizzazione di ciò che, al loro interno, va da sé, e la condanna di tutto ciò che contesta l'ordine che essi hanno stabilito a loro vantaggio. L'antropologia non sfugge a questa legge. Convinti, in base ai loro meriti, di essere difensori titolati di una intenzionalità identitaria che funzionerebbe come nocciolo duro (e che loro naturalizzano, così come i membri del clero rendono sovranaturale il deposito della loro fede – *depositum fidei*), i nostri notabili e i nostri mandarini trattano da eretici e scismatici tutti quelli che deviano dal cammino tracciato in anticipo dalla tradizione disciplinare. Perfino Dumont, con tutto il rispetto che gli si deve, tuonava contro gli *enfants terribles* che, come le malattie infantili del comunismo di Lenin, mettevano a repentaglio l'avvenire sereno e scientifico dell'antropologia. Ora, in linea di principio un centro è un "fatto culturale" tanto quanto la sua periferia. La stessa causa può sembrare buona agli uni e cattiva agli altri, ma ciò che è impossibile è nascere senza causa alcuna. Se dei casi sembrano fuori limite, e cause perse, ciò avviene solo in relazione a limiti fissati da quelle cause che hanno, provvisoriamente, vinto. Si capisce bene che gli animi più irregimentati siano scombussolati dall'impegno arrabbiato di un Jaulin e dalla stizza politicamente poco corretta di un Turnbull; ma in antropologia (e qui soprattutto!) non bisognerebbe mai opporre una neutralità normale a delle aberrazioni anomiche. Sarebbe il colmo, se si prendessero le velocità raggiunte per apogei orbitali, le convenzioni culturali per leggi di natura... immaginando che tutti sono culturali tranne me! Quando Dumont, per esempio, afferma

---

<sup>26</sup> Avevo intitolato l'inchiesta realizzata nel 1974 per la gerarchia cattolica della Nigeria *Let My People Go...* I vescovi si lamentavano della pressione vaticana, ma si comportavano nei confronti del clero come monarchi assoluti; i curati volevano liberarsi dall'ascendente dei vescovi, ma non mollavano la presa sul fronte dell'*empowerment* dei laici, e così via: ciascun "popolo" (i vecchi e i giovani, gli uomini e le donne, gli autoctoni e gli immigrati) si credeva dominato dal potere egemonico, ma dominava i suoi propri subalterni.

senz'altro aggiungere che gli inglesi sono dei nominalisti, il non detto rischia di suonare, sul continente, come un'incriminazione delle eccentricità insulari in rapporto a una normalità scambiata per la natura stessa. Ma, a giusto titolo antropologico, i sudditi di Sua Maestà saranno a loro volta tentati di apostrofare come metafisica, idealismo o fenomenologia (Passmore 1968) questa supposta, anonima normalità continentale. Niente sfugge dall'esser preso in una filosofia. Finché non avete chiarito e dichiarato la vostra, come ha fatto Olivier de Sardan (2008), non si può discutere delle profondità dell'antropologia. È per questo che mi sta benissimo che voi, che mi leggete, non abbiate letto i miei maestri filosofici, o che non vi abbiano convinto; quel che invece per principio (filosofico!) non posso ammettere, è che immaginate di aver ragione *in quanto* filosoficamente candidi. Meglio un filosofo che sa di potersi sbagliare che uno che non sa di esserlo.

### **Allologia vs. egologia**

Significativamente, il mio correttore ortografico fa passare *egologia*, ma rifiuta *allologia*. Eppure, si tratta della vera linea di separazione delle acque culturali: da un lato Noi e la nostra profonda ego-logica; dall'altro Loro e una fondamentale allo-logica. *Other Cultures* di Beattie (1966) era l'accattivante titolo del nostro manuale a Oxford. Faceva del mestiere dell'antropologo un «far conoscere e riconoscere» le visioni e le valorizzazioni del mondo elaborate altrove, e altrimenti rispetto a quella occidentale. Nonostante ciò, e sebbene sia anacronistico imputarlo loro, mancavano ai miei maestri di allora 1. la convinzione<sup>27</sup> che l'Altro era irriducibilmente altro, e non una variazione minore, o un'anticipazione primitiva, di quello Stesso che aveva raggiunto il suo apogeo definitivo nella civilizzazione moderna; 2. la coscienza che la "missione" antropologica che essi immaginavano di aver scelto non era metaforicamente minore, ma metafisicamente equivalente all'apostolato religioso, poiché rispondeva in profondità a questa chiamata dell'Altro, costitutiva di ogni essere umano<sup>28</sup> e pertanto rappresentava una vera e propria "vocazione"; e 3. una problematizzazione *filosofica* dei fenomeni della Riconoscenza e dell'Alterità.

"Filosofica" e non semplicemente psicologica. Sebbene possa indurlo, l'allologia si trova a monte rispetto all'altruismo. D'altro canto, non godere di un minimo di egocentrismo sarebbe psico-sociologicamente suicida – tanto per il sé, quanto per la responsabilità che gli altri esigono da lui. Che l'egotista sia o no un nevrotico, che l'egoista sia o no vizioso, non è questa la posta in gioco di questa onto-epistemologia tipicamente occidentale, convenzionalmente creata da Socrate e consacrata da Gesù, resa metafisica da Cartesio e moralizzata da Rawls (2007a). Per l'egologo, tutto prende le mosse all'inizio, e tutto torna infine di diritto, all'«io». Che si tratti dell'io tutto solo del solipsista, che fatica ad arrivare a qualsiasi altra cosa (incluso il suo corpo) che non sia se stesso o dell'individuo neo-liberale che si rapporta contrattualmente agli altri e alle altre cose solo secondo i suoi interessi, poco importa quando è questo «io» che io sono a essere l'unico responsabile di tutto ciò che mi riguarda. Per l'allologo, invece, "io" risulta dall'altro. Prima di effettuare alcunché, sono effettuato dall'altro. Oltre a essere psicologicamente plausibile (cosa sarei senza mia madre e i miei?) e socio-economicamente necessaria (impossibile cavarsela da soli), quest'allologia è anche, e soprattutto, onto-epistemologica. Ontologicamente, il reale è relazionale. Ciò che fa sì che "io" – incarnato di continuo nel mio corpo e inculturato ogni momento nella mia situazione sociostorica – "io" non posso né nascere né essere senza che l'altro sia lì, fin da subito e d'ufficio, per qualcosa. Epistemologicamente, se è vero che devo *fare* senso, *un* senso, dei dati disponibili, non solamente questi li ricevo assai più di quanto li realizzo, ma neanche posso disporne come pare a me: i dati danno da pensare, ma non delle cose qualsiasi. Se ciascuno è testimone di quel che gli succede, *a fortiori* deve far eco agli eventi sorti nell'incontro.

---

<sup>27</sup> Che fu già di Herder – un pioniere del «tutto è culturale» che tuttavia non figura sempre al suo giusto posto fra i nostri Padri Fondatori.

<sup>28</sup> Marion 1997, p. 366 e segg. – per questo fenomenologo divenuto accademico, il tema della chiamata non è puramente poetico, ma profondamente filosofico.

Siamo chiari: l'egologia e l'allologia sono solo degli idealtipi alla Weber. A questo titolo, corrispondono ancor meno al vissuto del cliché che oppone il collettivismo (primitivo) all'individualismo (moderno). Nondimeno, al più basso livello fenomenologico l'Occidente (e con lui la nostra antropologia) ha scelto di partire da un in sé che si rapporta ad altri solo a posteriori, laddove la più parte delle culture non occidentali hanno optato per un reale che sarebbe innanzi tutto duale o relazionale<sup>29</sup>. Che queste Scelte abbiano costi nascosti; che questi Progetti provochino effetti perversi; che – al limite – l'individualismo occidentale sia un lusso tanto equivoco quanto regionale (goduto sulla schiena dei subalterni e inarrivabile per l'umanità); che l'allologia non sia altro che necessità fatta virtù: poco importa. I fatti son tutti là. Noi pensiamo «l'uno o l'altro» o, al meglio, «l'uno poi l'altro»; Loro pensano «l'uno e l'altro» (e non «l'uno è l'altro»). Nel caso in questione, "Loro" sono i "miei" Africani. La *praxis* konongo si trovava a mezza strada fra l'allologia assoluta di un monismo in cui il sé non è nient'altro che l'Altro (che questo sia Dio, il Nirvana o la Storia) e l'egologia esclusiva del monadismo solipsista (dove l'altro finisce col non essere nient'altro che il sé medesimo). L'allologia africana non è né teologica, né teleologica. Da un lato, se è vero che l'alterità che mi definisce è fatta di una molteplicità gerarchica, logicamente, passando da un altro inferiore a un altro superiore, si arriva a un Altro che ha il ruolo di Simbolo Supremo. Ma che questo sia stato identificato con "Dio" è faccenda di certi popoli soltanto, e solo in certi periodi. L'Altro Trascendente può altrettanto bene essere l'Antenato degli Africani, il Progresso dei Moderni o l'Infinito di Levinas. Dall'altro lato, sebbene l'asimmetria intrinseca dei (r)apporti fra il sé e l'Altro<sup>30</sup> debba giocare spesso a suo favore, idealmente la gerarchia è ogni volta non soltanto accettata ma anche accettabile, senza che le accettazioni singolarmente situate prendano il loro vero significato in vista di un Solo e Unico Senso Globale. Sono proprio l'assenza di questo Senso e la presenza di un'irriducibile pluralità – non soltanto immaginabile e possibile, ma spesso realizzata *de facto* – a far sì che non si sia costretti a scegliere fra l'egualitarismo individualista e il collettivismo totalitario. Se "essere uguale" è sinonimo di una omogeneizzazione sicura dei (r)apporti umani (come, ad esempio, la divisione *fifty fifty* dei compiti di formazione o di cucina fra le generazioni e i generi), allora esso equivale anche a un suicidio sociale! Perché dentro delle società complesse, solo una divisione del lavoro (e quindi una certa stratificazione gerarchica, idealmente equa in termini socioeconomici) è viabile. Se "essere più abili" di altri in questo o quel dominio significa "esservi migliori" (*aristos* in greco), allora anche in democrazia bisogna avere meno paura di Pericle a parlare esplicitamente di aristocrazia (Loraux 1993, p. 194).

Poiché l'attivismo egologico fa parte del nostro clima culturale tanto quanto l'aria che respiriamo, facciamo fatica a diventarne criticamente coscienti. Poiché siamo noi che prendiamo l'iniziativa di partire per i campi di ricerca di nostra scelta, e poiché vi lavoriamo duramente<sup>31</sup> per mettere insieme il nostro materiale bruto, non ci viene subito in mente che il nostro campo sono delle persone (elette, come il Popolo di Dio, a loro insaputa!); che il nostro lavoro consiste nel registrare le parole e il parlare dei nostri interlocutori; che i nostri dati sono dei doni. Cosa sarebbe Malinowski senza i Trobriandesi? Toglietemi i miei WaKonongo, e io non sarei più ciò che loro hanno fatto di me. Se cerco così di rimettermi al passo, mostrandomi riconoscente a cose fatte, non sono spinto da un pathos sentimentale, ma da una pura e semplice fenomenologia (quella, fra gli altri, di Levinas e di Marion). Ho cominciato questa sezione parlando della necessità di problematizzare l'alterità e la Riconoscenza. Ma distinguerle significa già impantanarsi nell'egologia. La riconoscenza di cui tutti, da poco tempo, (ri)parlano<sup>32</sup> è soprattutto quella che mi è dovuta, e non prende atto del fatto allologico

---

<sup>29</sup> Alla mia partenza è l'intenzionalità di Husserl (col suo superamento del sé cartesiano: non si può essere coscienti se non si è, nello stesso momento, coscienti di), al mio arrivo è Marion.

<sup>30</sup> Non son certo il primo, né l'unico, a constatare che, anche prima delle sviste, sia gli sguardi che i riguardi sono ineguali (Le Pichon 1991) – il movimento dei «Cultural Studies» (Grossberg et alii 1992) non parla d'altro che di ciò.

<sup>31</sup> «Lavoro di campo» rimanda a una Scelta di Società che, feticizzando il lavoro (Gorz 1990, Meda 1998), ci fa dimenticare che non si tratta "sostanzialmente" di campo, ma di (r)apporti umani.

<sup>32</sup> Cfr. i numeri speciali di «Recherches Sociologiques» (1992) et di «MAUSS» (2004).

che, essendo innanzitutto conosciuto dall'altro, ho il dovere di riconoscerlo a mia volta. Un'antropologia allologicamente responsabile riconoscerebbe che l'Altro era prima di me, che mi è venuto incontro e che sarà ancora là quando io non sarò più.

Non è possibile in questa sede ispessire ancora l'egologia fondamentale della nostra antropologia – poco o nessun lavoro in comune (o quantomeno, non così intensamente solidale quanto la zappatura in squadra alla quale ho partecipato come Ukonongo); pubblicazioni che, distantissime da quelle danze funebri nelle quali tutti facevamo corpo unico, sono collettive solo perché raggruppano un certo numero di contributi individuali; un'iniziazione disciplinare che invece di livellare tutti i neofiti insieme a fronte dell'autorità ancestrale, li individualizza (molto) distintamente in vista di una (dis)associazione accademica; il perseguimento (obbligatorio) di una carriera personale a spese, a volte, non solo dei colleghi e degli amici, ma anche di una vita familiare "normale"; un individualismo *sui generis* che terrorizzerebbe un allologo, ma che noi abbiamo non soltanto interiorizzato, ma anche idealizzato.

L'allologia ben temperata, preferendo l'incontro ricettivo alla concettualizzazione afferrata, non implica la pura passività di una rappresentazione che si vuole semplicemente realista. Anziché rap-presentare quanto più precisamente e completamente possibile i dati che ha ricevuto da altri, l'antropologo ha *da fare* con ciò col quale ha avuto a che fare. Ma questo è vero di qualsiasi rapporto umano. Nel restituire ai fenomeni che ci si offrono tutto il loro peso, tutto sta a rinunciare a questa vecchia premessa della filosofia occidentale che per lunghissimo tempo ha tenuto banco: quella secondo cui è il sé a essere l'unico responsabile del senso che bisogna dare alle cose che esso suscita o che sorgono cammin facendo.

### **L'antropologia altrimenti, o altra cosa rispetto all'antropologia?**

Fermo qui, assai bruscamente, le mie (ri)trattazioni; non per mancanza d'immaginazione (il manoscritto continua per un'altra ventina abbondante di pagine) ma perché mi sembra, quando ci penso da antropologo, che un'altra antropologia è possibile, e anche che dovrà inevitabilmente venire alla luce<sup>33</sup>. Se dovrà esserci non solamente un post-religioso, ma anche un post-scientifico, non c'è ragione perché l'antropologia non conosca un "dopo". Una prima cosa che ci si potrebbe chiedere in tutta serietà è questa: se l'antropologia debba continuare a rivendicare il suo posto all'interno di un mondo universitario sempre più complice dell'immondializzazione in corso. Essa non vi è nata dentro, e ora ci sta morendo. C'è stato un tempo (di cui ho l'impressione di aver visto la fine) in cui l'università ospitava – oltre a dolci sognatori e a figli di papà – sia degli scienziati di erudizione benedettina, gratuita ma folgorante, che anche, e soprattutto, quel minimo indispensabile di mutanti marginali senza i quali una società si sclerotizza suicidariamente entro un pensiero messo unicamente a servizio di pratiche inique. Non sono il solo, oggi, a lamentare non tanto la mancanza di mezzi dell'università (pianificata dai suoi finanziatori pubblici e privati), quando il suo assoggettamento alla mondializzazione neo-liberalizzata. Gli antropologi avrebbero davvero ragione, oggi, a domandarsi quale interesse possono avere a restare all'interno di un mondo universitario a tal punto compromesso con l'ordine (?) che un manipolo di profittatori sta cercando di stabilire.

Mi si permetta un ultimo rimando al mio vissuto personale. *In illo tempore*, degli amici che avevano già abbandonato la nave missionaria, e altri che si trovavano ancora a bordo, mi hanno domandato perché ci stavo ancora. Per cambiar metafora, facevo parte della giovane generazione di chierici che credevano che le finestre aperte dal Vaticano II sul mondo moderno avrebbero potuto aerare definitivamente la Casa di Dio.

---

<sup>33</sup> Va detto: se prendo distanza rispetto a una certa antropologia non è perché (come qualcuno degli intellettuali africani ha insinuato) essa partecipa alla violazione del continente, saccheggiandolo delle sue risorse umane così come altri hanno saccheggiato le sue risorse naturali. Queste insinuazioni sono tanto insensate quanto sono anacronistiche le accuse di collaborazione imperialista lanciate oggi contro gli africanisti dell'epoca coloniale (Lanternari 1974).

Ma con l'arrivo alla sua testa di un Papa che aveva patito il freddo staliniano, la Chiesa di Roma ha chiuso le porte per tapparsi di nuovo nel cattolicesimo clericale e conservatore che le sue gerarchie non avevano mai davvero abbandonato. Senza che si possa definirlo "oggettivamente", c'è sempre un limite al linguaggio e alla logica che si possono tenere in questo o quel tipo di luogo. Con un po' di realismo psico-sociologico, se volete fare l'amore e non la guerra è meglio lasciare l'esercito di buon grado prima che i vostri comandanti vi mettano, *manu militari*, alla porta. Nel mio caso, mi sono ritrovato fuori perché l'istituzione alla quale appartenevo si era ritirata dai punti avanzati dove, senza dubbio, era irrealistico volersi avventurare in quanto cattolici romani. Non facendone più parte, non sta a me dire se il vostro mondo universitario si trovi ormai un passo troppo in là per un'antropologia impegnata in una lotta liberatrice (Singleton 2011). Ma potrei quantomeno suggerire che delle rilocalizzazioni promettenti esistono. Non parliamo dello sviluppo equivoco di centri di formazione privata: ma succede che – dalle accademie militari ai grandi seminari, passando per piccoli musei, fondazioni e altre istituzioni non governative – esista un certo numero di organizzazioni progettualmente (se non economicamente) più libere. Un premio Nobel, il domenicano padre Pire, aveva fondato in Belgio un'Università della Pace: senza aspettare la nobelizzazione di questo o quell'antropologo, non si potrebbe immaginare un equivalente antropologico?

Nel'attesa, sogno un'antropologia da sogno. Quando ho cominciato a studiare antropologia, si parlava già di "ripensarla" (ma è vero che Leach (1961) la pensava a Cambridge e non a Oxford, l'università delle cause perdute!). Ora che mi fermo mi chiedo, da nomade postmoderno, se non avrei dovuto pensare tutt'altra cosa, anziché una mera antropologia migliorata. In effetti, ciò che distingue il nomadismo postmoderno da quello pre- o para-moderno, è di sapere che il *dopo* sarà, presto o tardi, tutt'altro dal *presente*. Fondamentalmente, dunque, il nostro problema non è di sapere chi, fra Durkheim e Weber, fra Malinowski e Mauss, fra Bourdieu e Boudon, ha ragione; ma di riconoscere che abbiamo relativamente torto ad assolutizzare la durata di paradigmi che, anche riformati, resteranno d'origine e di natura profondamente occidentali. Viene per ogni cosa un momento in cui si fa prima a buttarla via che a rattopparla.

In merito a un'antropologia altra, penso a qualcosa che, sola, meriterebbe le tre A<sup>34</sup>: un'Allogologia Animista e Altruista. Ho già parlato della possibilità (attualizzata dalla più parte delle culture non occidentali) non solo di partire dall'Altro o di tornarvi, ma di non perderlo mai di vista. Dovrebbe esserci modo di fare antropologia in modo tale che gli altri giochino attivamente la parte principale in una pièce di cui sarebbero co-autori, anziché semplici figuranti sulle nostre scene culturaliste, strutturaliste o funzionaliste. Ma attenzione: lasciar subito posto all'altro rientra nel campo di un paradigma allologico, e non in quello dell'altruismo filosofico. Un conto è dar prova di attenzione per l'altro, altra cosa è accettare di esserne più alterati che alteranti. Avrei dovuto lasciare che i WaKonongo si presentassero innanzi tutto da se stessi, anziché immaginare di poterli non solo rappresentare, ma presentare come rappresentativi, in fin dei conti, di questo o quel concetto antropologico. Ciò significa che l'allologia esige che l'antropologo si comporti da testimone. Alcune discipline (fra cui una certa sociologia), grazie ai loro metodi specializzati (questionari, sondaggi e altre colloqui guidati) creano i loro dati se non da cima a fondo, quantomeno col rischio di non trovare altro che quel che già stavano cercando. Sebbene vi si sia preparato prima, la partecipazione osservante rende l'antropologo decisamente più aperto all'inedito che l'incontro con l'Altro ineluttabilmente comporta. Sono andato presso i WaKonongo con l'idea di studiare l'impatto che (così immaginavo...) la malattia del sonno aveva sulla loro pratica del mondo. Ma essa pareva non averne punto – per contro, erano molto preoccupati per un fenomeno di possessione che avrebbe poi, per forza di cose, occupato a fondo anche me. È appunto ciò che l'altro sceglie di rivelargli che fa dell'antropologo un testimone apostolico. L'altro che lo interpella, che lo investe, come avrebbe detto Buber, fa dell'"io" antropologico un "tu". L'"io" antropologico non costituisce l'altro, lo restituisce. È per questo che ho dovuto dire tutto il male che pensavo del misero destino riservato agli spessori empirici passati per lo sventramento dei neo-marxista e dei bourdieusiani (Singleton 1984, 1999b). È permesso al teorico di triturare

---

<sup>34</sup> [NdT. In altri sistemi valutativi, AAA ("le tre A") equivale a una votazione d'eccellenza.]

i dati, non di torturarli<sup>35</sup>. Anche se si crede di avere a che fare con delle cipolle e non con dei carciofi, a forza di ridurli si rischia di farli bruciare completamente. Nei dati che abbiamo potuto *conoscere* c'è sempre indefinitamente più di quanto ne *comprendiamo*. Le Primavera Arabe hanno mostrato che i Popoli non sono mai là dove i loro imperatori egemonici se li immaginano: se i fenomeni etnografici che abbiamo incontrato e raccolto potessero (ri)parlare, non è affatto sicuro che si riconoscerrebbero nella nostra impresa etnologica, per quanto elegante ed esplicativa essa sia.

L'allologia antropologica è anche "animista": non perché sia più rispettosa dei diritti degli animali o perché si apra fin da subito alle questioni ecologiche, ma perché è animata dalla convinzione che, in linea di principio, ci si deve rapportare a ogni "cosa" come a un interlocutore personale. In una monografia allologica, l'interazione interlocutoria non comincerebbe *ex abrupto* con le sezioni dedicate all'umano, ma coi membri attivi degli ambienti etichettati, nelle nostre monografie ecologiche, come «animale, vegetale e minerale». Ho letto lo studio della sua etnia redatto da un autodidatta burkinabé: cominciava là dove noi terminiamo, e cioè in piena allologia, con gli antenati, senza l'appoggio dei quali niente potrebbe succedere nel campo che noi definiamo "naturale". Rivalorizzare l'orale in antropologia significherebbe riallacciarsi con questa interlocuzione animista, nella quale, poiché tutte le cose hanno da dire la loro, ciascuna dev'essere trattata come un fine in sé e non come un mezzo.

In occasione del trentesimo anniversario della rivista *Anthropologie et Société* (novembre 2007 a Québec), ho partecipato a una tavola rotonda dedicata alle relazioni fra i marginali (mutanti e/o marginalizzati) del mondo antropologico e i mandarini (meritevoli o meno) dei centri egemonici (gli interventi sono pubblicati in Daveluy & Dorais 2009a). Senza negare che possa a volte trattarsi di rapporti di forza (tanto ingiustificati quanto lo scarto di prezzo fra un *grand cru* del Carrefour e un St Emilion numerato), temo, di nuovo, che vi sia qualcosa di troppo etnocentricamente gretto a volerli analizzare solo con la griglia Schiavo/Padrone, Dominante/Dominio, Egemone/Subalterno.

Al di fuori della Modernità uscita dalla Rivoluzione Francese, la maggior parte delle culture sono organizzate in funzione di un paradigma fatto di rapporti asimmetrici, che nella maggior parte dei casi sono accettati in quanto accettabili<sup>36</sup>. Senza tirare in ballo Dumont, si tratta secondo me del realismo dell'*Homo hierarchicus* versus l'irrealismo dell'*Homo aequalis*. Lungi dall'essere di natura conflittuale, l'intergenerazionale basato sulla gerontocrazia, ad esempio, diventa conflittuale solo quando l'autorità degli anziani perde una parte del suo ancoraggio empirico a seguito, ad esempio, di un inedito aumento di potenza da parte dei giovani. Ancora in merito ai meccanismi della modernità, i giovani che ho conosciuto nel Congo rurale a metà degli anni Ottanta non capivano perché mai avrebbero dovuto tributare un "culto" incondizionato ai loro *seniores* (morti

---

<sup>35</sup> Nonostante le conoscenze enciclopediche di cui, all'occasione, dava prova (ad esempio esponendo teorie di religione primitiva), nelle sue monografie Evans-Pritchard si limitava a riportate, come un puro fenomenologo, quel che aveva non tanto visto, quanto ricevuto: «nei suoi grandi libri sugli Zande e sui Nuer è stato senza dubbio il primo, ed è rimasto ineguagliato in quest'arte, a descrivere i fatti minuziosamente osservati di modo tale che essi stessi si facciano comprendere a un adeguato livello di astrazione, dando esito, senza sforzo apparente, a progressi decisivi nella teoria antropologica. In lui, i tre livelli di elaborazione si sovrappongono in uno stesso getto, e il talento letterario non lascia percepire al lettore tutta l'erudizione, il comparativismo implicito e la profondità di un'analisi condotta simultaneamente su più piani, e che dispone il dettaglio concreto in modo da rivelare il principio generale che spiega la sua presenza nel contesto evocato... (spazzando via) d'un colpo, senza abbandonare il suo posto d'osservazione, molte false speculazioni» (Smith 1986, p. 379).

<sup>36</sup> Un certo numero di contributi al volume edito da Alès e Barraud (2001) e il numero 124-125 del «Journal des anthropologues» hanno confermato la mia impressione (Singleton 1984) che la griglia (marxista) «dominante/dominio» in generale, e la sua applicazione (femminista) al dominio di genere in particolare sia di un'applicabilità relativamente limitata – perfino, non dispiaccia a Bourdieu (1998), da noi. La maggior parte del tempo, la maggior parte della gente non vive le proprie relazioni ad altri in termini di un rapporto di forza alienante che bisogna, se non rovesciare in favore del più debole, quantomeno rendere egualmente forte (Singleton 2008).



o vivi che fossero) – da qui un aumento di tensione che si esprimeva con crescenti accuse di stregoneria lanciate dai giovani contro i loro anziani. Ma non mancano esempi di sistemi antropo-logici in cui il problema di una gerarchia egemonica semplicemente non si pone per nulla. In questo genere di luoghi, il linguaggio e la logica antropologica sono tutt'altri da quelli che vigono nei nostri ambienti gerarchizzati. Se mi si obiettasse che può trattarsi soltanto di piccole società – come le bande di Pigmei, le comuni Hippias di Mary Douglas (1974) o le comunità Guayaki de Clastre – chiederei che ne è, allora, dei milioni di Nuer e di altri Nilotici egualitaristi; e che ne è, anche, del superiore delle congregazioni religiose, reputato comportarsi non già come un monarca sovrano, ma come il *servus servorum*, un federatore e facilitatore a disposizione di tutti coloro che non sono affatto al servizio suo, ma a quello di un'Alterità trascendente? Questo per dire che non serve cercare troppo lontano dei modelli di organizzazione alternativi all'Ordine attualmente stabilito in Antropologia, basato sul potere e sul prestigio, e perfino sul profitto.

Più concretamente, a cosa potrebbe somigliare un'antropologia capace di limitare i danni dell'etnocentrismo grazie all'esplorazione di vie più etnocentricamente liberatrici (Singleton 2011) ? Bisognerebbe innanzi tutto non soltanto rimettere il carro dietro ai buoi, ma (ri)dare a questi ultimi la libertà di lavorare come gli pare i terreni di loro scelta. Il patrimonio antropologico mi è sembrato "immateriale" non soltanto nel senso francese e italiano del termine, ma soprattutto in quello inglese: pesa poco, c'è poca sostanza. Avendo allegramente rinunciato allo studio del simbolismo degli astucci penici, e non essendo particolarmente ossessionato dall'incesto, non ho mai cercato di farmi pubblicare su «Man» o «L'Homme». A parte qualche contributo "propriamente" antropologico (in particolare su «Anthropos»), sia per scelta che per dovere di stato, ho fatto innanzi tutto un'antropologia "pastorale", poi un'antropologia dello sviluppo e di altri problemi societari quali il matrimonio bianco<sup>37</sup> o la (de)crescita. Non ho mai sofferto di questa relativa marginalizzazione. Ciò che mi duole, invece, è il disprezzo ostentato da taluni mandarini verso un'antropologia più impegnata nelle problematiche postmoderne. Conosco da vicino, ad esempio, delle riviste di ispirazione antropologica che si trovano in difficoltà perché favoriscono le pubblicazioni di "giovani" su temi poco ortodossi.

Sebbene dei colleghi non antropologi (e in particolare, delle scienze esatte) si siano congratulati con me per aver pubblicato soprattutto in ambito interdisciplinare, contrariamente alla maggior parte di loro non ho mai creduto all'emergere di una trans-disciplina che ibridasse le scienze naturali e umane, antropologia inclusa. Piuttosto, ho pensato a una indisciplinazione che fosse più in grado di affrontare le sfumature del Flusso che continuamente ci porta in avanti, verso Dio sa dove (sempre ammesso che lo sappia). Come avrebbe detto Magritte, «questa non è una battuta»! Ai loro inizi, né il Cristianesimo né l'Islam erano delle religioni – l'entusiasmo di Gesù e di Maometto innervosiva gli uni ed eccitava gli altri. Per forza di cose, c'è stato un momento in cui l'antropologia era una non disciplina. Se lo volesse, potrebbe diventare un «No!» alla disciplina. D'altronde, anche al suo apogeo etnografico l'antropologia faceva un po' qualsiasi cosa: per mettere ordine accademico fra i dati bisognava essere un po' geografi, un po' agronomi, un po' economisti, un po' sociologi e perfino un po' metafisici. In attesa di un'uscita verso l'avanti, se non verso l'alto, è bene ricordare che una dura legge vuole che le movenze diventino movimenti, che gli organismi si mutino in organizzazioni, che i carismi si facciano routine, che l'avvenimento si essenzializzi, che la congiuntura cristallizzi. Istituzionalizzandosi, l'intenzionalità inizialmente ispirata dall'antropologia ha dovuto subire i costi nascosti della sua messa al passo disciplinare: terreni di caccia riservati; un assortimento metodologico esclusivo; dispense dalle letture imposte e manuali tipo «Antropologia: modo d'uso»; un corpo costituito e un corpus patrimoniale... Solo un ritorno-ricorso a l'indisciplinazione (fatta, fra le altre cose, di demitologizzazione delle vacche sacre e di disincanto metodologico) sembrerebbe in grado di rimettere la nostra disciplina nell'aria del tempo – non dei nostri tempi moderni, ma del divenire puro e semplice.

---

<sup>37</sup> [NdT. Matrimonio non consumato.]

Perché la cronologia è al cuore di ogni rivoluzione antropologica. Dopo essersi glorificata, con Malinowski, nella sola sincronia, l'antropologia ha riagganciato la dimensione diacronica con Evans-Pritchard e Lévi-Strauss. Nondimeno, se l'*ethnographic present* (Fabian 1983; Gell 1992) continua a far problema, è perché la dimensione storica (come d'altronde quella culturale) figura spesso come occasionale. Intrappolati in un indoeuropeo in cui i nomi sono toccati dal tempo solo a posteriori, grazie ai tempi verbali continuiamo a pensare che le cose, innanzi tutto, *sono* – prima di entrare, in modo del tutto esteriore, nella storia. *Noi* siamo lontani dall'aver compreso che al di fuori di un (molto) ipotetico Essere, sussistente immobile al di fuori del tempo, tutto è Divenire o Storia.

*Noi...* inclusi i membri del mio vecchio Laboratorio che, con tutto il rispetto che devo loro, e senz'altro più per autodifesa che in piena consapevolezza, si trovano ormai alloggiati, insieme ad altre unità di ricerca, all'insegna dell'ACHOS : l'«Istituto di analisi del cambiamento nella storia e nelle società contemporanee». Più etnocentrico di così si muore, si sarebbe tentati di dire! Per cominciare, c'è l'"analisi accademica" e non l'"attivazione di energie"; segue la dissociazione fra una cosa, il "cambiamento" (solidificata in sostanza quasi a-temporale), localizzata poi nel divenire; e infine c'è il contrasto fra un passato che, al contrario del presente, sarebbe diventato storia. «Eraclito, torna, son diventati matti!».

Questo testo ha molto parlato della necessità antropologica di prendere esplicitamente posizione in materia onto-epistemologica. Risalendo da questa profondità filosofica, ha senso domandarsi infine quale forma meglio converrebbe a un'antropologia che non fosse più essenzialmente egologica. Indipendentemente dalla comprensione che la sua problematizzazione pone, mi sembra che la (ri)conoscenza dei misteri allologici, ogni volta singolare perfino a livello dello scritto, sarebbe meglio servita da qualcosa di più poetico, di meno prosaico. Una verità che importa, la si porta. Il gergo scientifico fa sparire il singolare nel sostanziale, il particolare nell'universale, in caso concreto nella causa costante. L'allologia è tanto una questione estetica ed etica quanto una questione epistemologica – una questione, dunque, entro la quale c'è posto, presso di Noi, per la sfumatura artistica, la citazione suggestiva, l'espressione enigmatica, dal momento che da Loro è espressa attraverso una saggezza paremiologica<sup>38</sup>. Anche prima delle possibilità aperte dallo sviluppo dell'elettronica (e cosa sarebbe l'antropologia di un uomo bionico?!) mi son spesso detto che le poche illustrazioni fotografiche inserite, ad esempio, in *Nuer* o in *Azande Witchcraft*, anziché essere integrate al testo e sfruttate appieno, sembravano altrettanti cavoli a merenda. E non ho ancora mai letto una tesi (e perché non un filmato) che si appoggi a fondo sulle immagini, come Sloterdijk ha fatto nella sua trilogia. E neppure ricordo (ma invecchiando si dimentica sempre più) colleghi che abbiano radicalmente messo a soqquadro i miei concetti ricorrendo a metafore vive.

\* \*

\*

Addio dunque non soltanto ai nostri Centri, che come certe religioni si dicono "grandi", ma all'egemonia *tout court* dell'antropologia occidentale. Ma arrivederci, forse, in un altro e migliore mondo antropologico.

### **Parabola per utenti di paradigmi problematici**

---

<sup>38</sup> La marginalizzazione dei proverbi nella nostra antropologia (le poche raccolte che ho recensito erano opera di appassionati dilettanti) la dice lunga sul nostro etnocentrismo, scentrato in rapporto a ciò che, per i nostri interlocutori indigeni, è centrale: il loro parlare è fatto in modo massiccio di locuzioni sentenziose che, come la *phronesis* o prudenza dei Greci, sono le sole all'altezza di situazioni sempre singolari.

Dio sa perché, e forse all'inizio ero perfino un po' consenziente, *nel mezzo del cammin di mia vita* mi sono trovato preso nell'esplorazione di una grotta. All'inizio, la luce del sole alle mie spalle mi ha permesso per un po' di avanzare con passo fermo. Ma poco a poco, ho continuato a camminare alla cieca nell'oscurità totale, e con l'impressione che la volta, piena di stalattiti malevole, divenisse sempre più bassa, obbligandomi a strisciare a tentoni. Poi, di colpo, mi sono imbattuto in un grande Nero simpatico. Camminava in piedi come se nulla fosse e, con la sua torcia, mi ha mostrato che il soffitto era ben più liscio e lontano dalla mia testa di quanto avessi immaginato. Il tetto del tunnel si allargava perfino, più avanti. Rassicurato, non sono tornato sui miei passi, né sono scattato in avanti, ma, rialzandomi, ho continuato con calma fino all'enorme uscita alternativa che la struttura della grotta, appena intravista, mi aveva lasciato presagire. *Qui aures habet, audiat!*

[Traduzione di Stefania Consigliere rivista dall'Autore]

## Bibliografia

- Alès C. & Barraud C. (a cura di). *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*. Paris, Maison des sciences de l'homme, 2001.
- Amoukou I. & Wautélet J.M. (a cura di). *Croisement des savoirs villageois et universitaires. Enjeux pour le développement*. Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2007.
- Barley N. *The Innocent Anthropologist*. London, British Museum, 1983.
- Benveniste E. *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard, 1966.
- Bernstein B. *Class, Codes and Control*. London, Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Boman T. *Hebrew Thought compared with Greek*. London, SCM Press, 1960.
- Bourdieu P. *La distinction*. Paris, Minuit, 1979.
- Bourdieu P. *La domination masculine*. Paris, Seuil, 1998.
- Canfora L. *Une profession dangereuse. Les penseurs grecs dans la cité*. Paris, Desjonquères, 2000.
- Cauvin J. *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture : la révolution des symboles au Néolithique*. Paris, Flammarion, 1997.
- Changeux J-P. & Ricœur P. *Ce qui nous fait penser la nature et la règle*. Paris, Odile Jacob, 1998.
- Daveluy M. & Dorais L-J. *A la périphérie du centre. Les limites de l'hégémonie en anthropologie*. Montréal, Liber, 2009.
- Debray R. *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident*. Paris, Odile Jacob, 2001.
- Debray R. *Les communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*. Paris, Fayard, 2005.
- De Certeau M. *Arts de faire*. Paris, UGE, 1980.
- Demaret J. & Lambert D. *Le principe anthropique. L'Homme est-il le centre de l'univers?* Paris, Armand Colin, 1994.
- Douglas M. *Natural Symbols*. London, Penguin, 1974.
- Evans-Pritchard E.P. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, OUP, 1965.
- Fabian J. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York, Columbia Univ. Press, 1983.
- Feyerabend P. *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Paris, Seuil, 1979.
- Firth R. *Symbols: Public and Private*. London, George Allen & Unwin, 1973.
- Fromager M. *Corps, Ame, Esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*. Bruxelles, Edifie LLN, 1989.

- Fourez G. *La construction des sciences*. Bruxelles, De Boeck, 1988.
- Gadamer H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, J.C.B.Mohr, 1975 (4e édition).
- Gell A. *The Anthropology of Time*. Oxford, Berg, 1992.
- Gorz A. *Les métamorphoses du travail*. Paris, Galilée, 1990.
- Gras A. *Le choix du feu. Aux origines de la crise climatique*. Paris, Fayard, 2007.
- Graves R. *The White Goddess*. London, Faber & Faber, 1947.
- Grossberg L. *et alii. Cultural Studies*. London, Routledge, 1992.
- Haar G. ter. *Spirit of Africa: The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, London: Hurst, 1992.
- Haudricourt A.G. «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui.» *L'Homme* 2, (1), 1962, pp40-50.
- Journal des anthropologues*, «Les rapports de sexes sont-ils solubles dans le genre?», 124-125, 2011.
- Jousse M. *L'Anthropologie du Geste*. Paris, Gallimard, 2008 (1974-1978).
- Kaufmann J-Cl. *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris, Hachette, 2004.
- Kuhn T.S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago, Chicago Univ.Press, 1970.
- Lanternari V. *Antropologia e imperialismo*. Torino, Einaudi, 1974.
- Latouche S. *L'occidentalisation du monde*. Paris, la Découverte, 1989.
- Latour B. *La science en action : introduction à une sociologie des sciences*. Paris, Gallimard, 1995.
- Leach E. *Rethinking anthropology*. London, Cunningham & Sons, 1961.
- Le Pichon A. *Le regard inégal*. Paris, JClattès, 1991.
- Loroux N. *L'invention d'Athènes*. Paris, Payot, 1993.
- MAUSS, «De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi» 23, 2004.
- MAUSS, «L'amour des autres. Care, compassion et humanitarisme», 32, 2008.
- MAUSS, «La gratuité. Eloge de l'inestimable», 35, 2010.
- Meda D. *Le Travail. Une valeur en voie de disparition*. Paris, Flammarion, 1998.
- Meillassoux Cl. *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, Maspero, 1975.
- Moles A.A. *Les sciences de l'imprécis*. Paris, Seuil, 1995.
- Mordillat G. & Prieur J. *Jésus contre Jésus. Jésus après Jésus. Jésus sans Jésus*. Paris, Seuil, 1999, 2004, 2008.
- Mowat F. *Death of a People – The Ithalmuit*. 2 voll. Toronto, MacClelland and Stewart, 1975.
- Needham R. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*. Paris, Seuil, 1977.
- Okeley J. & Callaway H., *Anthropology and Autobiography*. London, Routledge, 1992.
- Olivier de Sardan J-P. *La rigueur du qualitatif*. Louvain, Academia, 2008.
- Ong W.J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London, Routledge, 1982.
- Passmore J. *A Hundred Years of Philosophy*. London, Penguin, 1968.
- Pettazzoni R. *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, Einaudi, 1957.
- Recherches sociologiques et anthropologiques*, «Souffrance sociale et attentes de reconnaissance», 2, 1992.
- Ricoeur P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000.
- Sanchez A.R. & Wong S.L. « An interview with Chinese Anthropologists », *The China Quarterly*, 60, 1974.
- Schürmann R. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris, Seuil, 1982.

- Sloterdijk P. *Sphères*. Paris, Fayard, (trois volumes) Paris, Fayard et Maren Sell, 2002, 2003, 2010,
- Singleton M. «Theology, 'Zande Theology' and Secular Theology» in *Zande Themes. Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard*, Oxford, Blackwell, 1972, pp.130-157.
- Singleton M. «Medicine Men and the Medical Missionary», *Cultures et Développement*, VII, 1976, 1, pp.33-52.
- Singleton M. «Ancestors, Adolescents and the Absolute», *Pro Mundi Vita*, September, 1977a, pp.1-35.
- Singleton M. «Obsession with Possession», *Pro Mundi Vita*, July, 1977b, pp.1-35.
- Singleton M. «Dawa: beyond Science and Superstition», *Anthropos*, 74, 1979a, pp.817-863.
- Singleton M. «Explorations in Ecumenical Topography», *Pro Mundi Vita*, November, 1979b, pp.1-50.
- Singleton M. «Misère noire et vision marxiste : La médecine (néo)coloniale vue par une marxiste américaine», *Psychopathologie Africaine*, XX, 3, 1984-1985, pp.325-331.
- Singleton M. «Mazombwe l'Homme-lion : de la métamorphose magique à la manipulation génétique», *Cahiers du CIDEP*, n°2, 1989, pp.1-87.
- Singleton M. «Explication ethnologique», in *Faut-il chercher aux causes une raison ?*, sous la direction de R. Franck, Paris, Vrin, 1994, pp.131-155.
- Singleton M. «L'anthropologue-fou du roi, mais pas régicide!», *Recherches Sociologiques*, 1, 1996, pp.109-120.
- Singleton M. «Galilée, mort ou vivant? La fin de la science?», *La Revue Nouvelle*, 9, 1997, pp.58-73.
- Singleton M. «Quand évaluer c'est dévaluer!» *Espo-cible*, 1,1, 1999a, pp.12-14.
- Singleton M. «Pour en finir avec la domination – l'amor?» *Recherches Sociologiques*, 2, 30, 1999b, pp.202-207.
- Singleton M. «On ne bouge plus ! Une méditation d'anthropologue sur la mobilité humaine», *Spiritus*, 1, 2001a, pp. 1-11.
- Singleton M. «Un anthropologue entre la Nature de la Culture et la Culture de la Nature» in *Savoirs et jeux d'acteurs pour des développements durables*, sous la dir. de F. Debuyst, P. Defourny et H. Gérard, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2001b, pp.81-111.
- Singleton M. «L'Animal Autre» in *Entre l'Homme et l'Animal : une nouvelle alliance ?* (J. Duchêne, J-P. Beaufays et L. Ravez édits), Namur, Presses Universitaires de Namur, 2002a, pp.159-208.
- Singleton M. «Du culte des ancêtres à la rentabilité des seniors : une anthropologie réaliste des (r)apports du troisième âge» in *Jeunesses, vieilles, démographies et sociétés*, (sous la dir. de Fr. Gendreau, D. Tabutin et M. Poupard) LLN/Paris, Academia Bruylant/L'Harmattan, 2002b, pp.61-81.
- Singleton M. «L'universalité de l'université » in *Repenser le développement et la coopération internationale*, Paris, Karthala, 2003, pp.89-107.
- Singleton M. *Critique de l'ethnocentrisme : du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Paris, Parangon, 2004a.
- Singleton M. «Nomad's Land – où le flux reste flou» in *Frontières. Imaginaires européens*. (dir. P.A. Deproost & B.Coulié), Paris, L'Harmattan 2004b, pp.75-115.
- Singleton M. «Pensées nomades, penser nomade» in *Etudiants du 21<sup>e</sup> siècle*. (Fr. Hiraux ed.), Louvain-la-Neuve Bruylant-Academia, 2005, pp.87-108.
- Singleton M. «L'ethnomédecine est-elle ethnocidaire?» in *Panser le monde, penser les médecines. Traditions médicales et développement sanitaire*. (Sous la dir. L. Pordié), Paris, Karthala, 2006, pp.53-68.
- Singleton M. «Du 'moi réfléchi' de l'Occident au 'moi altéré' de l'Afrique» in *Croisement des savoirs villageois et universitaires. Enjeux pour le développement*. (Sous la dir. De I. Amoukou et J.M.Wautelet), Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2007a, pp.255-290.
- Singleton M. «Dalla Psichiatria (nostra) attraverso l'etno-psichiatria (loro) alle etno-psichiatrie (per tutti)... per finire al di là di ogni psichiatria!», *I Fogli di ORISS*, n° 27/28, dicembre 2007b, pp.93-124.

- Singleton M. «Le pillage identitaire de l'Afrique ancestrale» in *Itinéraires et trajectoires : du discours littéraire à l'anthropologie*. Mélanges offerts à Clémentine Faïk-Nzuji Madiya, Paris, L'Harmattan, 2007c, pp.263-283.
- Singleton M. «*Homo hierarchicus* versus *Mulier aequalis* : (Un)acceptable Asymmetry?» in *Fearful Symmetries : Essays and Testimonies around Excision and Circumcision*, edited by Chantal Zabus, Matatu 37, Amsterdam & New York, Rodopi, 2008, pp.53-75.
- Singleton M. «En marge monumentale» in *A la périphérie du centre. Les limites de l'hégémonie en anthropologie*, sous la dir. de M. Daveluy et L-J Dorais, Montréal, Liber, 2009a, pp. 11-24.
- Singleton M. «Speaking to the Ancestors. Religion as Interlocutory Interaction», *Anthropos*, 104, 2009b, pp.311-332.
- Singleton M. «Généreux mais pas gratuit», in *Vivre la gratuité. Une issue au capitalisme vert* (sous dir. P. Ariès) Villeurbanne, Golias, 2009c, pp.75-93.
- Singleton M. *Histoires d'Eaux Africaines*. Louvain la Neuve, Academia, 2010b.
- Singleton M. «Traces of the Invisible in Africa» in *Sacre impronte e "oggetti non fatti da mano d'uomo" nelle religioni*, Atti del Convegno Internazionale, Torino, 18-20 maggio 2010a, a cura di Adele Monaci Castagno, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011a, pp. 9-39.
- Singleton M. «Communication between Prehistoric and Primitive Man» in *Art and Communication in Pre-Literate Societies*, XXIV Val Camonica Symposium, 118 July 2011, Capo di Ponte, Edizioni del Centro, 2011b, pp.410-416.
- Singleton M. «Pour une anthropologie de la libération», *Recherches Sociologiques et Anthropologiques*, 42, 1, 2011c, pp.45-61.
- Singleton M. «Sacré sacré», *Entropia*, 11, 2011d, pp.57-68.
- Singleton M. «Le développement – c'est de la merde!», *Festschrift J-P. Chauveau*, Paris, Karthala, 2011e.
- Singleton M. «Parcours ethniques, implications éthiques», in *Investigations d'anthropologie prospective. 1 : Implications et explorations éthiques en anthropologie*, Louvain la Neuve, Academia, l'Harmattan, 2011f, pp.15-44.
- Smith P. «Le souci anthropologique», *Anthropologie. Etat des lieux*, Paris, Navarin, 1986, pp.373-388.
- Sorokin P.A. *Contemporary Sociological Theories through the First Quarter of the Twentieth Century*. New York, Harper & Row, 1964 (1928).
- Thuillier P. *D'Archimède à Einstein. Les faces cachées de l'invention scientifique*. Paris, Fayard, 1988.
- Turnbull C.M. *The Mountain People*. London, Jonathan Cape, 1973.
- Vernant P. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, Seuil, 1989.
- Veyne P. *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Seuil, 1996.
- Whorf B.L. *Language, Thought and Reality*. Cambridge (Mass), MIT Press, 1956.