



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This is an author version of the contribution published on:

Questa è la versione dell'autore dell'opera:

DADA Rivista di Antropologia post-globale, Giugno n.1, 2013

ovvero Carlo Capello, 1, 2013, pagg. 99-114

The definitive version is available at:

La versione definitiva è disponibile alla URL:

<http://www.dadarivista.com/Singoli-articoli/2013-giugno/6.pdf>

Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale

Carlo Capello

Abstract

The aim of this article is to show the deep affinity between non-western ideas of the person and anti-individualistic philosophical ideas through a re-reading of some central texts about the anthropology of the person. African concepts of the person, as described by Fortes, Augé and Riesman, have indeed a remarkable consonance with the intersubjective philosophy of Charles Taylor and Axel Honneth. Even more, a significant affinity can be detected between the Melanesian ideas of the person – what Marilyn Strathern called “dividual” – and the notion of transindividual emerging from an anthropological reading of Marx. The common emphasis on social relations as constitutive of the human is the ground permitting the encounter between these two conceptions. The author of this article suggests that the anthropology of the person offers a precious archive of alternative visions of the human reality, which, in dialogue with the idea of transindividuality, could promote the reprise of a Marxist anthropology engaged in the critique of the hegemonic individualism.

I

Se possiamo definire “antropologia di primo grado” l’insieme dei discorsi prodotti dagli uomini sugli uomini, comprendente tanto i discorsi scientifici e filosofici quanto le varie e multiformi antropologie spontanee, native, le “etno-antropologie”, vi sarà allora anche un’antropologia di secondo grado, una “antropologia dell’antropologia” (Remotti 2000:6); una meta-antropologia, che si pone come riflessione sulle diverse concezioni dell’essere umano, occidentali e proprie di altre culture, filosofiche e scientifiche quanto spontanee e quotidiane. L’antropologia della persona, come è normalmente definito lo studio delle concezioni di essere umano proposte dalle diverse culture, corrisponde a questa meta-antropologia.

Muovendo dalla convinzione che un’antropologia di secondo livello debba affrontare anche le rappresentazioni frutto della speculazione filosofica e sistematica, in questo mio saggio vorrei brevemente porre a confronto alcune concezioni di persona proprie di culture non occidentali, in particolare africane e melanesiane, con la nozione di transindividuale delineatasi recentemente all’interno della filosofia critica, a partire dalla rilettura di pensatori come Spinoza e Marx (Balibar 1994; Marcucci e Pinzolo 2010), nella convinzione che da questo confronto possano emergere numerosi spunti tanto per il pensiero antropologico che per quello filosofico. Può sembrare inusuale se non impossibile un tale accostamento. In realtà,

le concezioni non occidentali di persona sono a tutti gli effetti dei veri concetti, “dotati di un significato filosofico, di potenziali usi filosofici” (Viveiros de Castro 2009:61). Un dialogo, una comparazione tra concetti indigeni e filosofia occidentale è, allora, non solo possibile ma auspicabile, “in vista di una decolonizzazione permanente del pensiero” (Viveiros de Castro 2009:60). Del resto, come afferma Eduardo Viveiros de Castro, poiché l’antropologia è da sempre “attraversata” da questioni filosofiche, “non è questione di sapere se rinnovare un dialogo mai interrotto con la filosofia, ma con quale filosofia val la pena relazionarsi”. La tesi di questo mio saggio è che la riflessione sul transindividuale, che testimonia di una ripresa di interesse nella letteratura marxista per la riflessione sul soggetto umano,¹ rappresenti un contributo decisivo nello sviluppo ulteriore di una vera antropologia marxista, di una teoria compiuta, per quanto sempre in movimento, dell’essere umano che riprenda e sviluppi le intuizioni di Marx.

L’antropologia sociale e culturale ha in sé un fortissimo potenziale critico, grazie alla sua costante messa in questione delle nostre certezze culturali e sociali mediante il confronto con altre forme di vita e di umanità (Marcus e Fischer 1986). Questo ruolo sovversivo, per quanto mai del tutto attuato, è particolarmente evidente nell’antropologia della persona: lo studio etnografico e comparativo delle diverse concezioni culturali dell’essere umano è di per sé una sfida alla presunta universalità dell’individualismo occidentale. Ciò che propongo in questo saggio è allora di sfruttare questo potenziale, di contribuire a portarlo all’atto tramite un dialogo con il pensiero marxista che, nelle concezioni non occidentali di persona, può trovare un valido alleato nella sua critica all’ideologia capitalista e alle sue “robinsonate”.

II

L’antropologia della persona può essere rappresentata come un’esplorazione all’interno della varietà delle conoscenze e rappresentazioni del soggetto umano elaborate dalle diverse culture; e in parallelo come una navigazione tra le riflessioni prodotte dagli studiosi dell’argomento, a partire da Marcel Mauss (1938) per arrivare a Marshall Sahlins (2010), nel corso della quale affiorano alcuni temi e nessi teorici fondamentali che ricorrono con una certa frequenza e che contribuiscono a strutturare il campo discorsivo (Morris 1994, Remotti 2009)

Il principale tema di discussione si impone già a partire dal saggio di Marcel Mauss del 1938, esordio di questo ambito di ricerca: per quanto lo studioso francese non utilizzi questi termini (parlando piuttosto di personaggio, persona e io), al cuore dell’opera si situa la differenza tra concezioni sociocentriche e concezioni egocentrate, individualistiche, di persona. Lo studioso francese tende tuttavia a ridurre tutte le differenti concezioni non occidentali a stadi precedenti dello sviluppo

¹ Uno dei principali motivi di interesse della riflessione sul transindividuale risiede in effetti nell’aver riposizionato lo sguardo sulle soggettività e la persona, secondo un’ottica di analisi a lungo posta in secondo piano, nella filosofia e nell’antropologia marxiste (Ollman 1971, Roseberry 1997) rispetto al discorso sociologico e antropologico.

dell'idea di persona, pienamente realizzatasi, nella sua prospettiva, con la scoperta occidentale dell'io. La tesi cruciale del saggio, che fa della nozione di persona una categoria sociale e culturale, è così risolta da Mauss in una direzione, ben poco convincente, storicista ed evolucionista (Remotti 2009).

A partire da Mauss, la questione del rapporto individuo-società nella definizione di persona e pertanto la distinzione tra individualismo e sociocentrismo hanno occupato a lungo la scena del dibattito tra gli studiosi. Questo tema di indagine sorge e implica un approccio comparativo, un confronto tra la concezione occidentale e moderna di persona, riconducibile all'idea di individuo, e le concezioni di persona proprie in altre culture, le quali presentano idee di umanità piuttosto differenti da quella occidentale. L'individualismo, grande narrazione di un sociale asociale, di una sommatoria di monadi, si pone come il punto di riferimento costante di queste comparazioni, come pietra di paragone, diventando in alcuni casi l'oggetto stesso di analisi, come nelle ricerche ormai classiche di Dumont (1966) e nelle più recenti indagini di Janet Carsten (2004). Anche se l'opportunità non è stata pienamente sfruttata, l'antropologia della persona ci permette di gettare una nuova luce anche e in primo luogo sull'ideologia individualista predominante presso la nostra società, contribuendo a decostruirla.

III

L'individualismo, quale concezione dell'uomo e della società, sembra comportare quasi automaticamente un certo dualismo, una pernicioso dicotomia tra individuo e società. Quest'ultima tende a essere paradossalmente entificata e reificata, presentandosi come un'entità esterna che si oppone e si impone sul singolo (Strathern 1989). A differire nelle varie manifestazioni di quella che è la forma dominante di antropologia spontanea nel mondo occidentale è il valore di volta in volta negativo o positivo attribuito al controllo sociale rispetto all'individuo, come mostra bene Marshall Sahlins (2010) nella sua breve, ma magistrale, ricostruzione della storia di ciò che definisce come "l'illusione occidentale della natura umana". Tradizionalmente, sostiene l'antropologo americano, ha prevalso in Occidente l'idea di una natura umana malvagia, profondamente individualista, che solo il potere politico può frenare e controllare; un'idea che ha trovato in Tucidide e in Hobbes i suoi più noti, e limpidi, sostenitori. A partire dal XVIII e XIX secolo, tuttavia, si assiste a una rivalutazione morale dell'individuo e dell'egoismo in relazione al consolidarsi del capitalismo, che ha condotto a quell'individualismo compiuto, oggi predominante tanto nel senso comune quanto nel pensiero filosofico e scientifico. Ciò che unisce le opposte valutazioni del rapporto tra individuo e collettività è il "naturalismo" individualista, fondato sul presupposto di una natura umana sostanziale e immutabile che si manifesterebbe come essenza individuale, vera causa e ragione delle scelte e delle azioni personali (Sahlins 2010). All'interno di questa impostazione essenzialista l'individuo e la società risultano necessariamente

opposti e inconciliabili: nelle concezioni occidentali di persona è costante la visione di un'opposizione irriducibile tra i due termini.

Ovviamente, le concezioni occidentali non possono essere totalmente ricondotte al discorso individualista. Tutt'altro. Buona parte del pensiero occidentale, da Hegel passando per Marx e Durkheim, può essere inteso come una reazione critica all'individualismo tramite la costruzione di un discorso che rileva ed enfatizza le dimensioni sociali dell'essere umano e le componenti culturali e collettive del soggetto e del sé, e che sorge dall'esigenza di superare l'impasse generata dal dualismo sociologico.² Tuttavia, questa corrente critica non è esente dal rischio di condurre a un'ulteriore entificazione e reificazione del sociale, rischio evidente in diversi momenti dell'opera di Durkheim (1893).

Per superare queste antinomie, e i rischi speculari di reificare di volta in volta la soggettività o il sociale, è necessario andare oltre l'individualismo: le prospettive teoriche dell'intersoggettività (che trovano nelle teorie del riconoscimento di Taylor e Honneth la più recente e forse migliore espressione) e la prospettiva transindividuale costituiscono esempi significativi in questa direzione, all'interno della filosofia sociale contemporanea. Axel Honneth, ricollegandosi a Hegel da un lato e alle teorie del sé di G. H. Mead dall'altro, ha elaborato una "antropologia formale" incentrata sulle "condizioni intersoggettive e sociali" dello sviluppo del soggetto individuale (Honneth 2002, Salonia 2010) che, valorizzando i rapporti intersoggettivi di riconoscimento, prova a superare l'opposizione tra individuo e società. In una direzione distinta ma prossima si pone anche la prospettiva transindividuale, la quale ci fornisce un'ulteriore e radicale riformulazione della realtà umana e sociale. Prima di occuparcene è però necessario tornare brevemente all'antropologia della persona.

La differenza tra la concezione individualista di persona e concezioni sociocentriche non occidentali rappresenta, come si è detto, il principale tema dell'antropologia della persona. In molte ricerche, peraltro, la differenza si tramuta in un'opposizione dicotomica, come nei lavori di Louis Dumont (1966) e di Shweder e Bourne (1984). Secondo questi autori una differenza radicale opporrebbe l'olismo e il sociocentrismo propri delle società non-moderne all'individualismo egualitarista moderno. Individualismo e olismo, massima espressione delle ideologie, dei sistemi di idee-valori che orientano la vita sociale, si oppongono punto per punto in maniera irriducibile. Nella ricostruzione di Dumont, il primo pone l'individuo come la sola realtà dotata di valore, mentre nelle culture come quella indiana le singole parti sono insignificanti rispetto all'intero, e così le persone rispetto alla totalità sociale. Uno schema dicotomico orienta queste indagini, che all'individualismo moderno e occidentale oppongono il sociocentrismo delle altre culture.

Per quanto utile come prima approssimazione, una tale contrapposizione noi/altri contiene molti elementi di criticità: ciò che emerge dalla letteratura è che all'opposizione dicotomica va sostituita l'immagine di un continuum, che metta in evidenza tanto gli aspetti distintivi quanto gli elementi comuni tra le nozioni di persona occidentali e non occidentali (Remotti 2009). L'enfasi sui legami e sui ruoli

² Per una lettura antropologica della riflessione filosofica sul soggetto occidentale, si veda Morris (1991).

sociali propria delle culture non capitaliste non comporta affatto un mancato riconoscimento dell'unicità del singolo e, viceversa, anche all'interno della cultura occidentale, per quanto pervasa dall'ideologia individualista, non mancano frammenti di discorso improntati al sociocentrismo e alla relazionalità, in particolare in rapporto all'ideologia e alla pratica delle relazioni familiari e di parentela (Carsten 2004, Sahlins 2010).

Il concetto stesso di sociocentrismo, di “persona sociocentrica”, presenta diversi problemi. Non solo perché la categoria è stata applicata a concezioni piuttosto diverse l'una dall'altra, ma perché l'idea di sociocentrismo, in contrasto con l'individualismo, ricalca troppo da vicino quell'opposizione tra società e individuo che si è visto essere tipica della nostra cultura ed è, quindi, in maniera velata, etnocentricamente connotata. Il concetto di sociocentrismo, in altre parole, non riesce a rendere conto del fatto che in molte delle concezioni antropologiche non occidentali, come quelle africane e melanesiane, il soggetto non si oppone affatto alla società. L'espressione di “persona sociocentrica” può forse essere adatta per descrivere la concezione tradizionale indiana,³ nella quale il soggetto è, secondo Dumont, ideologicamente assorbito nella totalità sociale e cosmica, ma si rivela molto più problematica in riferimento a concezioni piuttosto differenti, come quelle melanesiane, nelle quali sembra delinearsi una prospettiva relazionale piuttosto che incentrata sulla totalità sociale. In altre parole, il concetto di sociocentrismo sembra semplificare eccessivamente le concezioni non individualistiche di persona, perché implica, ancora una volta, una ipostatizzazione del sociale e ripresenta quella contrapposizione tra società e individuo che è tipica del pensiero occidentale e che non sembra trovare conferma presso antropologie non-occidentali che risolvono entrambi i termini del confronto in insiemi di relazioni; antropologie che, pertanto, sarebbe più corretto definire relazionali o dividuali.

IV

Nel saggio *La vita comune*, nel quale si propone di indagare “non il posto dell'individuo nella società ma della società nell'individuo”, Tzvetan Todorov (1998:151) scrive:

“La membrana che separa l'io dall'altro (...) non è a tenuta stagna. Non soltanto gli altri sono fin dall'inizio intorno a noi; fin dalla più tenera infanzia li interiorizziamo e le loro immagini cominciano a far parte di noi”.

Todorov esprime elegantemente l'idea della costitutiva intersoggettività e socialità del soggetto, per la quale “l'io è il prodotto degli altri, che a sua volta produce”, e continua affermando che “in questo senso il poeta ha proprio ragione: io è un altro”.

³ Ma anche a questo riguardo sono stati evocati alcuni dubbi, si vedano Morris (1994), Busby (1997).

Le profonde considerazioni di Todorov non possono non richiamare alla mente un altro elegante aforisma, coniato da Marc Augé (2000:56): “Che io sia un altro, l’Africa dei lignaggi l’ha saputo prima di Rimbaud”. Augé giunge a questa constatazione dopo aver passato in rassegna le nozioni di soggetto proprie dell’Africa Occidentale: in queste culture, sostiene, l’io, la persona è plurale, relazionale e relativa, perché non esiste che all’interno di un “sistema di relazioni”, per mezzo della sua posizione all’interno del gruppo di parentela e della società. Alla definizione di Augé, si può aggiungere che la nozione di persona presso molte culture africane è, oltre che relazionale, processuale (Conklin e Morgan 1999), perché la condizione di persona completa è concepita come l’esito di un processo, corrispondente allo sviluppo di relazioni e rapporti sociali e alla progressiva assunzione di ruoli sulla scena parentale e sociale.

La descrizione più nota ed efficace di un tale complesso di rappresentazioni e di status ci viene da Meyer Fortes (1973 [1987]) nel saggio “The concept of the person among the Tallensi”. Secondo la cultura tallensi, la condizione di persona è uno status che va acquisito incarnando i ruoli sociali connessi al genere e all’appartenenza al gruppo. “La persona”, scrive Fortes (1987:317), “è concepita come un microcosmo dell’ordine sociale”. Il soggetto incarna i rapporti sociali attualizzati sotto forma di status, interiorizzandoli e facendoli propri. In questo modo, con un unico decisivo movimento, la persona si mostra come tale di fronte agli altri e di fronte a sé: “Autocoscienza significa, in primo luogo, coscienza di sé in quanto persona morale, piuttosto che come individuo idiosincratico”, conclude Fortes (1987:317).

Spesso, nell’antropologia britannica, seguendo le indicazioni di Radcliffe-Brown, si è operata una distinzione tra individuo, quale entità unica, biologica, e persona sociale, quale insieme di rapporti sociali, che rappresenta il vero oggetto della nostra disciplina. Fortes, riprendendo questa distinzione, ci dice che i Tallensi nella loro idea di soggetto umano privilegiano quest’ultima, la persona morale, facendo dell’individuo singolo una nozione residuale, che emerge in controluce solo nell’idea di *yin*, di destino personale. La stessa autocoscienza personale è coscienza del proprio ruolo all’interno della rete di rapporti sociali. La coscienza collettiva e la coscienza individuale tallensi concordano nel dare valore esclusivamente alle dimensioni sociali del soggetto.

Il contributo di Fortes è uno dei principali riferimenti di Paul Riesman (1986) nella sua efficace sintesi dei lavori sulle nozioni africane di persona. Anch’egli rileva le dimensioni processuali e relazionali presenti nelle concezioni africane del soggetto umano, secondo le quali le persone esistono solo in relazione ad altri, solo in rapporto agli “altri significativi”. Le concezioni africane di persona si incentrano e danno valore alle dimensioni sociali del soggetto umano, vedendovi un essere che si realizza e si completa all’interno di un insieme di relazioni.

Con la loro attenzione per le relazioni con gli “altri significativi”, le concezioni africane trovano una significativa corrispondenza, come già notava

Fortes,⁴ nelle teorie filosofiche dell'intersoggettività e del riconoscimento. Teorie che affermano il ruolo costitutivo dei rapporti sociali e dell'interiorizzazione dell'alterità nella formazione del sé e dell'autocoscienza (Taylor 1999, Todorov 1998, si veda anche Marcucci e Pinzolo 2010).

V

Le teorie dell'intersoggettività sono affiancate, nella loro critica alle concezioni individualiste del soggetto, dalla prospettiva transindividuale che, con accenti e argomentazioni differenti, sostiene anch'essa un'immagine relazionale e sociale dell'essere umano (Balibar 1994), permettendo di sviluppare ulteriormente la rielaborazione critica dell'idea di persona. Se dalle culture africane ci spostiamo verso il mondo melanesiano, a emergere è una nozione di persona umana che ha numerosi contatti e affinità con la nozione di transindividuale, e che può in effetti contribuire a incrementare la riflessione teorica che si sta sviluppando in questa promettente direzione.

Le ricerche sulle nozioni indigene di persona e di umanità rappresentano uno dei campi di studio maggiormente percorsi dagli studiosi della Melanesia, almeno fin dall'apparire dei lavori di Maurice Leenhardt (1947), sui Kanak della Nuova Caledonia, e di Kenneth Read sui Gahuku-Gama della Nuova Guinea (1955). Entrambi questi autori si riallacciano a Mauss, seguendone le indicazioni e, a dire il vero, anche la falsa pista evoluzionista.

L'immagine che Leenhardt (1947) ci offre del "personaggio" kanak (così egli traduce, seguendo Mauss, il termine nativo *kamo*) presenta forti analogie con le descrizioni africane, e, come vedremo, con le formulazioni della filosofia del transindividuale: "Il *kamo* non si riconosce che attraverso le relazioni con gli altri. Non esiste che nella misura in cui esercita il suo ruolo nel gioco delle relazioni" (1947:47); relazioni che lo legano agli altri esseri umani, tramite vincoli di parentela e rapporti di scambio e, al di là di questi, con il mondo naturale. Il tramite di queste relazioni di identificazione e scambio con la natura è il corpo che, nella conoscenza kanak, è un vegetale e, lungi dal costituire il *principium individuationis* del singolo, è in costante comunicazione con l'ambiente naturale, fino a fondersi con esso.

Il corpo comunque non ha che una posizione periferica all'interno della riflessione kanak sul soggetto. Non è su di esso, né sulla mente o sul sé che le nozioni locali pongono l'accento; la realtà della persona, il suo valore ontologico e morale, non risiedono in questi attributi, bensì nelle relazioni sociali: il *kamo* è un insieme, un fascio di relazioni. La persona è l'insieme dei rapporti sociali che la compongono, la attraversano, e ne partono. L'immagine, celebre, con cui lo studioso ha cercato di veicolare una visione così lontana da quella del nostro senso comune occidentale è allo stesso tempo illuminante e traditrice: il *kamo* è paragonato a una ruota i cui raggi, le relazioni sociali, convergono in uno spazio vuoto (Leenhardt 1947, Clifford 1982).

⁴ Nel suo saggio, Fortes fa espressamente riferimento a G. H. Mead, oltre che a Durkheim e Mauss, per interpretare le concezioni tallensi.

Un'immagine leggermente falsante, tuttavia, perché ancora condizionata dall'idea occidentale di persona che prevede un centro, un'interiorità quale sede del vero io: il centro della persona kanak non può che apparire vuoto perché è nelle relazioni stesse che risiede la verità del soggetto. Non una ruota o un cerchio, allora, ma l'idea di un nodo o di un fascio di rapporti sociali si approssima maggiormente alle nozioni kanak e in generale melanesiane (Strathern 1988).

Per riuscire a esprimere, senza tradirle eccessivamente, le nozioni di persona proprie delle culture melanesiane, come quella kanak, Marilyn Strathern (1988) ha fatto ricorso, sviluppandolo, al concetto di dividuo, di persona dividuale. L'idea di dividuo, di un essere divisibile, composto e scomponibile e non atomistico, antitesi dell'individuo occidentale, è il più adatto, secondo la studiosa, per comprendere le concezioni antropologiche elaborate dalle culture della Nuova Guinea e del Pacifico. Il dividuo è una persona relazionale, composta di rapporti sociali, corrispondenti a parti di sé che si possono separare dal soggetto e oggettivare sotto forma di sostanze biologiche e di doni negli scambi intersoggettivi. Nella percezione melanesiana, rileva Strathern (1988:13): "Le persone contengono una socialità al loro interno (...) sono spesso costruite come il sito plurimo e composto delle relazioni che le producono". Una socialità originaria è ciò che costituisce il soggetto, il dividuo, fatto di relazioni di genere, di potere, di scambio e di dono.

Il dividuo è il soggetto colto dalla prospettiva della logica del dono (*gift logic*) che sottostava e sosteneva la società melanesiana, così come l'individuo è la costruzione concettuale del *commodity thinking*, generato dai rapporti di mercato. Il dividuo e la logica del dono si richiamano e si costruiscono vicendevolmente. Non è certo questa l'occasione per affrontare la tematica del dono e l'ampio dibattito cui ha dato vita (sul quale si vedano almeno Aria 2008, Godelier 1996, Strathern 1989) a partire dalle feconde riflessioni di Mauss (1924). In relazione al nostro discorso è sufficiente rilevare che il dono può essere utilmente concepito come l'opposto strutturale del feticismo delle merci, come hanno notato, tra gli altri, Christopher Gregory (1982) e Michael Taussig (1980). Nel feticismo capitalistico i beni, le merci e il capitale sono dotati di valore e di qualità in sé, sono innalzati ad agenti autonomi, mascherando le relazioni sociali di produzione che li costituiscono e li animano. Inoltre, come ha intuito Lucien Sève (1969:187), al feticismo delle merci corrisponde un "feticismo dell'individuo", perché "nella misura in cui i rapporti sociali sembrano essere rapporti tra le cose, dei dati naturali, l'essenza umana appare come estranea ad essa, e più sembra estranea, più essa prende l'aspetto di un dato naturale".

Processi differenti operano nelle società non-capitalistiche dove, rileva Taussig (1980:36):

"[I beni] possono acquisire qualità vitali. I prodotti possono divenire feticci, ma per ragioni completamente diverse [...] possono apparire animati o dotati di vita precisamente perché sembrano incorporare in sé l'ambiente sociale da cui provengono".

Nei rapporti sociali mediati dalle merci è l'oggetto, la cosa in sé, ciò che si ricerca – e la relazione in sé è strumentale rispetto al fine oggettivo –, a scapito della consapevolezza del fatto che sono le relazioni sociali a produrre e a dare valore e significato all'oggetto; nello scambio di doni il fine è la relazione stessa, per quanto oggettivata e mediata necessariamente dalla cosa donata, feticcio non feticizzato, mezzo e non fine in sé. È questa logica culturale che Mauss (1924) ha cercato di rappresentare ricorrendo al concetto maori di *hau*, che indica insieme lo spirito della cosa donata e la presenza del donatore all'interno del dono, ponendosi come metafora del legame morale che unisce le due parti. Ma lo *hau* e il dono possono essere compresi, sostiene Strathern (1989), solo ponendoli in rapporto con le concezioni relazionali di persona, con l'idea di dividuo. Nel dono, secondo la prospettiva melanesiana, il dividuo separa da sé parte delle relazioni di cui è fatto per oggettivarle e offrirle sotto forma di doni creando nuove relazioni che sostituiscono, in un flusso costante che è la vita sociale stessa, le relazioni precedenti, rinnovandole sempre di nuovo a ogni scambio. Il dividuo come “sito multiplo di relazioni”, come insieme di rapporti sociali, ci impone, afferma Strathern, di ripensare anche l'azione sociale, se vogliamo essere fedeli alla prospettiva locale: non abbiamo a che fare, qui, con individui che mirano al proprio interesse personale, ma a nodi di relazioni (concretizzati, incarnati nel soggetto), che mirano a riprodurre altre relazioni in un gioco continuo di scambi, simmetrici e asimmetrici, paritari o carichi di potere. Il dividuo agisce separando e distaccando parti di sé, parte delle relazioni che lo formano, per offrirle sotto forma di doni all'altro, che a sua volta le incorpora, dando origine a una nuova relazione.

Non si tratta di contrapporre culture del dono alle società di mercato – come se il secondo escludesse il primo o viceversa: le ricerche più recenti ci mostrano invece la possibile compresenza di dono e mercato, pur evidenziando la logica differente che presiede a questi due modelli di relazione e scambio (Graeber 2010, Gudeman 2008). Tuttavia, come si è detto, nel dono è la relazione a porsi come fondamentale, nello scambio di mercato la ricerca dell'oggetto e dell'interesse spinge la relazione in una posizione secondaria di strumentalità (Godbout 1993, Graeber 2002). Per quanto possano convivere nelle dinamiche sociali e di scambio delle concrete formazioni sociali, le logiche del dono e della merce sono nettamente differenti, conducendo a differenti configurazioni a seconda del prevalere dell'una o dell'altra all'interno di una cultura. Pertanto, pur senza voler costruire contrapposizioni ideali, è possibile definire come società del dono quelle in cui è la logica del dono a prevalere. Qui, dove è questa logica sociale a “modellare la nostra percezione basilare di umanità” (Graeber 2010: 3), a emergere sarà allora una concezione dividuale e relazionale di persona o, secondo l'espressione di Stephen Gudeman (2008), un'idea di soggetto “congiunto” a scapito del soggetto “disgiunto” individualista. E se, come ha mostrato Janet Carsten (2004) anche in alcuni ambiti della cultura occidentale si manifestano frammenti di un discorso dividuale sul soggetto, per esempio in riferimento alla sfera della famiglia e della parentela, è perché anche nelle società capitalistiche il dono resta a fondamento delle relazioni sociali e di scambio (Godbout 2002), per quanto schiacciato dalle logiche dello

scambio utilitarista e celato dalle ideologie dominanti. In queste culture, allora, è la concezione individualista a dominare, in relazione al predominio del mercato capitalista e al feticismo che tale dominio porta con sé.

Il dividuo è il soggetto del dono, così come l'individuo è espressione della logica del mercato e del capitalismo. È questo il prodotto di una visione proprietarista (l'io come padrone di sé, il nostro corpo come proprietà inviolabile...) che conduce all'idea, cui abbiamo già fatto riferimento, di un'opposizione tra individuo e società, che fa di quest'ultima un'entità differente e opposta alla persona individuale.⁵ Nel pensiero melanesiano, continua Strathern (1989), una tale dicotomia è impossibile, perché ci presenta non individui ma soggetti che hanno in sé una socialità originaria, non monadi ma nodi di rapporti sociali. E così come non si può parlare di individui, in senso stretto, neppure il concetto di società, esso stesso intriso di connotazioni essenzialiste e dualiste, è adatto per comprendere la realtà melanesiana. Quest'ultima affermazione della Strathern ha dato luogo ad alcuni fraintendimenti (Morris 1994): in realtà non è in alcun modo un ritorno a un'ottica individualista, bensì l'espressione più fedele della filosofia sociale melanesiana, che evita ogni ipostatizzazione tanto dell'individuo quanto della realtà sociale a favore di una relazionalità originaria.

VI

Abituati come siamo a pensare in base alla logica individualista, è in effetti difficile concepire una visione della realtà sociale che non opponga una società astratta e reificata a un individuo atomizzato. Se la prospettiva transindividuale è il tentativo più efficace di elaborare filosoficamente tale alternativa, con le concezioni antropologiche melanesiane ci troviamo allora di fronte a un pensiero nativo del transindividuale. Bartsidis (2010), studioso del pensiero di Marx e di Balibar, descrive la nozione di transindividualità in termini perfettamente congruenti a quelli melanesiani: la prospettiva transindividuale, egli afferma, guarda non all'interiorità o all'esteriorità ma a ciò che è in mezzo, nello spazio tra i soggetti, alla rete di relazioni non lineari tra "individui". I quali non sono tuttavia semplici monadi unitarie, essendo a loro volta sintesi, nodi di relazioni sociali. Di conseguenza, continua Bartsidis (2010:141),

“Una continua rigenerazione è richiesta per la costruzione di identità, implicando un flusso regolare di materiale scambiato con altri individui (...) Quello che è importante è che le parti del sé che vanno perse siano poi integrate nelle parti degli altri, e viceversa”.

Non è forse una perfetta descrizione delle pratiche di scambio di parti di sé sotto forma di doni che costituiscono la socialità melanesiana e delle rappresentazioni

⁵ Sull'individualismo proprietario si veda il classico studio di Macpherson (1962); più in generale, rispetto alla *commodity logic*, è evidente la prossimità tra le analisi di Strathern e le tesi di György Lukacs (1922).

culturali che accompagnano questi scambi? La nozione filosofica di transindividuale, tessuto complesso di relazioni che sostengono il flusso costante di parti separate dal soggetto per offrirle ad altri creando e rigenerando relazioni, trova un riscontro perfetto nella pratica del dono melanesiano e nell'idea di dividuo che le si accompagna.

Se ricostruiamo brevemente, con l'aiuto di Morfino (2010), la storia del concetto, vediamo che dopo un uso non sistematico da parte di Kojeve e Goldman (due studiosi, non a caso, di Hegel e Marx) oltre che di Lacan,⁶ la nozione di transindividuale è stata sviluppata in maniera coerente e originale da Gilbert Simondon (1989), per definire la trama di relazioni che attraversa e costituisce a un tempo l'individuo e la società, in contrasto con ogni rappresentazione reificante dell'uno e dell'altra.

Simondon è stato seguito lungo questa linea da Deleuze e soprattutto da Étienne Balibar, cui va il merito di aver imposto il concetto di transindividuale per interpretare e chiarire il pensiero antropologico di Marx e di Spinoza (Balibar 1994, 2002). La tesi di Balibar è che in Marx, quanto meno in abbozzo, venga a delinearsi una vera "ontologia della relazione", secondo la quale "l'umanità (...) è ciò che sta tra gli individui" (Morfino 2010:185), tracciando una prospettiva che permette di evitare tanto l'individualismo quanto l'olismo organicista. Il giovane Marx ha cercato di andare oltre queste due concezioni, esemplificate da un lato dalla filosofia di Hobbes e degli illuministi e dal pensiero sociale conservatore di Bonald e dai romantici dall'altro, per elaborare un "umanesimo teorico" che sfugga ai dilemmi dell'umanesimo tradizionale, irretito dal dualismo sociale.⁷

Nella sua lettura di Marx, Balibar fa riferimento in primo luogo ai lavori giovanili, dove la "questione antropologica" trova una più esplicita formulazione. Nelle *Tesi su Feuerbach*, tale questione riceve la seguente risposta: "L'essenza dell'uomo non è un'astrazione inerente all'individuo singolo. Nella sua realtà, essa è l'insieme dei rapporti sociali". Va notato che nell'originale, Marx utilizza per "insieme" l'espressione francese "ensemble", quasi a voler evitare le connotazioni olistiche del tedesco "das Ganze" (Balibar 1994, Morfino 2010). Come sostiene Balibar, quello marxiano è un tentativo di "pensare l'umanità come una realtà transindividuale e al limite di pensare la transindividualità come tale" (1994:47).

La VI Tesi ha sempre ricevuto una certa attenzione da parte degli studiosi, perché nella sua concisa profondità si delineano contemporaneamente una precisa visione dell'umanità e una critica dell'umanesimo tradizionale. Per lo più la tesi è stata non a torto intesa, ancor più che come un rifiuto dell'individualismo, come una messa in guardia da ogni filosofia, antropologia e psicologia del soggetto, da ogni lettura

⁶ È significativo notare che proprio le ricerche di Leenhardt sui Kanak avrebbero rappresentato uno degli stimoli principali di Lacan nella sua impresa di rielaborazione critica del soggetto freudiano (Clifford 1982).

⁷ Ovviamente la lettura qui proposta sulle orme di Balibar non è la sola possibile. Nei testi marxiani affiorano indicazioni antropologiche e sociologiche anche piuttosto differenti, che sembrano condurre a concezioni molto più problematiche dal punto di vista dell'antropologia contemporanea. Per un'attenta disamina del discorso antropologico di Marx, che rende conto di queste diverse tracce e indicazioni, si veda Basso (2012).

della realtà umana che si concentri sul singolo, a favore di una lettura sociale ed economica della realtà umana. Ciò che Balibar (1996:146) ci propone è allora un modo diverso di guardare alla Tesi, come espressione di un “umanismo teorico” che non rifiuta la questione dell’essenza umana e l’interesse per il soggetto, ma che tenta di “spostare radicalmente il modo in cui essa è stata compresa, non soltanto per ciò che concerne l’uomo, ma più fundamentalmente ancora, per ciò che concerne l’essenza”. Seguendo Ollman (1971), è possibile affermare che il superamento marxiano delle concezioni tradizionali passa attraverso una visione relazionale della realtà, eredità di Spinoza e di Hegel, che nella VI Tesi è estesa all’essere umano. Si configura così un’antropologia della relazione che guarda al soggetto, ma dà rilievo non alle qualità del singolo, soffermandosi su attributi astratti, ma ai rapporti concreti, storicamente variabili che uniscono il soggetto alla comunità e che, nello stesso tempo, nello stesso movimento, costituiscono il soggetto stesso. Il pensiero transindividuale prospetta una “completa reciprocità tra i due poli, che non possono esistere l’uno senza l’altro, e non sono dunque, ciascuno per conto suo, che delle astrazioni, ma che sono l’uno e l’altro necessari al pensiero del rapporto o della relazione” (Balibar 1994:47).

Il transindividuale si configura come critica alle astrazioni e alle reificazioni e alla contrapposizione individuo/società. Per Marx, il solo modo per render conto della mutua implicazione tra sociale e individuale consiste, da un lato, nel ricondurre l’individuo ai processi socioculturali di costruzione e formazione del soggetto, della coscienza e del sé, ai rapporti di soggettivazione; dall’altro lato la reificazione dell’essere sociale è evitata riconducendo anch’esso ai concreti rapporti sociali. Nei *Manoscritti del 1844*, il giovane Marx è chiarissimo: “È da evitare innanzitutto di fissare ancora la società come un’astrazione di fronte all’individuo. L’individuo è un ente sociale” (1950: 228). E, poche righe prima, il filosofo spiega: “Il carattere sociale è il carattere generale dell’intero movimento, e come la società stessa produce l’uomo in quanto uomo, così essa è prodotta da lui”. L’uomo è ente sociale, perché prodotto della società, in quanto soggettività, in quanto individualità e in quanto coscienza: “L’attività e lo spirito, come sono sociali per il loro contenuto, lo sono anche per il loro modo d’origine: attività sociale e spirito sociale”.

Anche le intuizioni del giovane Marx sulla natura sociale dell’uomo sono espressione della concezione transindividuale della condizione umana, la sola che ci permette di superare la dicotomia tra individuo e società. Ma, quel che mi preme rilevare è che se ci soffermiamo, secondo l’interpretazione transindividuale, sulla risposta marxiana alla questione antropologica – “L’essenza dell’uomo nella sua realtà è l’insieme dei rapporti sociali” –, è impossibile non constatare la sorprendente affinità con la concezione melanesiana di persona, che vede il soggetto umano come un insieme, un complesso di relazioni sociali, con l’idea di individuo quale espressione di una socialità originaria.

VII

Questa vicinanza, questa affinità tra la posizione marxiana e le nozioni di umanità melanesiane, e in larga misura anche africane, ci conduce a due considerazioni. La prima ha a che fare con la definizione, usuale in antropologia, di persona sociocentrica, la quale si rivela allora inadeguata, perché ancora troppo influenzata dal dualismo del nostro senso comune sociologico, ricalcando l'opposizione società/individuo: il dividuo melanesiano non si oppone alla società, la incorpora in sé sotto forma di relazioni costitutive; osservandole nella giusta prospettiva le concezioni antropologiche melanesiane si rivelano allora, più che sociocentriche, più che incentrate sul sociale, come un pensiero e un'ontologia della relazione; come, potremmo aggiungere, concezioni transindividuali.

Possiamo, inoltre, chiederci da cosa possa dipendere l'affinità tra le concezioni dell'uomo delle culture del Pacifico occidentale e il filosofo di Treviri. La risposta è da rintracciare nella convergenza tra il non-capitalismo di società intrise dalla logica del dono, e l'anticapitalismo della critica filosofica e politica marxista. L'uno e l'altro, secondo linee che finiscono per congiungersi, si sostanziano in un'alternativa al *commodity thinking*, alla logica proprietarista dell'individualismo occidentale. In opposizione alla monadologia del senso comune della società capitalista, la logica del dono e la filosofia critica hanno sviluppato un'analoga idea dell'uomo come persona relazionale, come dividuo, come realtà transindividuale.

Le concezioni non individualiste di persona hanno in sé una carica sovversiva, perché mettono in questione le nostre sicurezze essenzialiste (Augé 2000, Clifford 1982, Moore 1994, Strathern 1989). L'antropologia della persona non di rado ha tentato di disinnescare il potenziale critico di queste nozioni altre di soggetto: allontanandole nel tempo e nello spazio, facendone l'espressione culturale di società altre o, viceversa, cercando di ricondurre tutte le idee di persona al nostro modello individualista. In realtà, le nozioni non occidentali di persona ci offrono potenti visioni alternative della realtà umana e sociale, che superano le nostre dicotomie per prefigurare, al limite, il transindividuale, vera stoffa della realtà umana; e di conseguenza, vero oggetto dell'antropologia. Anche l'antropologia è rimasta spesso irretita nel dualismo che contrappone la società all'individuo, che già Marx aveva inteso superare: la tradizionale enfasi sulla cultura e sulla società comporta il rischio di una loro reificazione, come è stato da più parti rilevato; ma tanto la reazione individualista quanto la recente scoperta dell'*agency* individuale non possono che condurre a un vicolo cieco. Se si vogliono evitare entrambe queste false piste è al transindividuale, prefigurato da Marx e dalle filosofie africana e melanesiana, che l'antropologia deve tornare a rivolgere il proprio sguardo.

Bibliografia

- Augé M., 2000, *Il senso degli altri*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Aria M., 2008, “Dono, «hau» e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss”, in M. Aria e F. Dei (a cura di), *Culture del dono*, Meltemi, Roma.
- Balibar E., 1994, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma.
- Balibar E., 2002, *Spinoza. Il transindividuale*, Edizioni Ghibli, Milano.
- Bartsidis M., 2010, “Sul concetto di transindividualità e alterità in Balibar”, in Marcucci e Pinzolo, 2010.
- Basso L., 2012, *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Ombre corte, Verona.
- Busby C., 1997, “Permeable and partible persons: A comparative analysis of gender and body in South India and Melanesia”, *JRAI* (n. s.), 3, pp. 261-278.
- Capello C., n. d., *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, ms.
- Carsten J., 2004, “The person”, in *After Kinship*, Cambridge UP, Cambridge.
- Clifford J., 1982, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, University of California Press, Berkeley.
- Conklin B. e L. Morgan, 1996, “Babies, Bodies and the Production of Persons in North America and a Native Amazonian Society”, *Ethos*, XIV, 4, pp. 657-694.
- Dieterlen G. (a cura di), 1973a, *La Notion de Personne en Afrique Noire*, L'Harmattan, Paris.
- Dumont L., 1967, *Homo Hierarchicus*, Adelphi, Milano, 1989.
- Durkheim É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.
- Fortes M., 1987, “On the Concept of the Person among the Tallensi”, in *Religion, Morality and the Person*, Cambridge University Press, Cambridge (ed. or. in Dieterlen 1973a).
- Godbout J., 1993, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Godelier M., 1996, *L'enigme du don*, Fayard, Paris.

- Gudeman S., 2008, *Economy's Tension. The Dialectics of Community and Market*, Berghahn Books, New York/Oxford.
- Graeber D., 2001, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave, New York.
- Graeber D., 2010, "On the Moral Grounds of Economic Relations. A Maussian Approach", *Working Paper Series 6*, OAC Press.
- Gregory C., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, New York.
- Hallowell A. I., *Culture and Experience*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Honneth A., 2002, *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.
- Leenhardt M., 1947, *Do Kamo. La personne et le mithe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.
- Lukacs G., 1922 (1991), *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano.
- Macpherson C. B., 1962 (1973), *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano, 1973.
- Marcucci N. e Pinzolo L., a cura di, 2010, *Strategie della relazione*, Meltemi, Roma.
- Marx K., 1844-45 (1950), *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., 1845 (1976), "Tesi su Feuerbach", in F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Editori Riuniti, Roma.
- Mauss M., 1924 (1965), "Saggio sul dono", in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- Mauss M., 1938 (1965), "Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'", in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- Moore H., 1994, "Embodied Selves: Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis", in *A Passion for Difference*, Cambridge UP, Cambridge.
- Morfino V., 2010, "Transindividuale e/o riconoscimento: ancora sull'alternativa Hegel/Spinoza", in Marcucci e Pinzolo, 2010.
- Morris B., 1991, *Western Conceptions of the Individual*, Berg, Oxford.
- Morris B., 1994, *Anthropology of the Self. Individual in Cultural Perspective*, Pluto Press, London.

- Ollman B., 1971, *Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, London.
- Read K., 1955, "Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama", *Oceania*, 25 (4), pp. 233-282.
- Remotti F. (a cura di), 2002, *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano.
- Remotti F., 2000, *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma/Bari.
- Remotti F., 2009, "Antropologia della persona", in *Noi primitivi*, nuova ed., Bollati Boringhieri, Torino.
- Riesman P., 1986, "The Person and Life-Cycle in African Social Life and Thought", *African Studies Review*, 29, 2, pp. 71-138.
- Roseberry W., 1997, "Marx and Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 26, pp. 25-46.
- Sahlins M., 2010, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano.
- Salonia M., "Discorso e riconoscimento in prospettiva etica: Habermas e Honneth", in Marcucci e Pinzolo, 2010.
- Sève L., 1969, *Marxisme et théorie de la personnalité*. Éditions sociales, Paris.
- Shweder R. e E. Bourne, 1984, "Does the concept of the person vary cross culturally?", in R. Shweder e R. LeVine (a cura di), *Culture Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Simondon G., 1989 (2001), *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma.
- Strathern M., 1989, *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley.
- Taussig M., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Taylor C., 1994, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma/Bari.
- Todorov T., 1998, *La vita comune*, Pratiche editrice, Milano.
- Viveiros de Castro E., 2009, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.