

L'individuo moderno e il suo Altro... o no? Un ritorno critico sull'antropologia della persona

Carlo Capello

aA

1. *Preambolo*

L'antropologia della persona, di cui mi occuperò in questo breve saggio, sembra avere una data di nascita precisa: il 1938, l'anno in cui Marcel Mauss pubblicò il saggio *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"*. Tornerò tra breve in modo più esteso sulle tesi dell'opera di Mauss, nella quale l'antropologo francese cerca di tratteggiare l'evoluzione storica delle idee di persona, sé e individuo. Prima, però, vorrei soffermarmi sulle sue dimensioni etiche e politiche, esplicitate nelle conclusioni: «Chi può sapere, inoltre, se questa "categoria" [la nozione di io e di individuo, *NdA*], che tutti riteniamo fondata, sarà sempre riconosciuta come tale? Essa ha una forma e un fondamento solo per noi, presso di noi. Perfino la sua forza morale – il carattere sacro della persona umana – è posta in discussione non soltanto in tutto l'oriente, dove non si è mai pervenuti alle nostre conoscenze, ma anche in paesi in cui tale principio è stato scoperto. Noi abbiamo grandi beni da difendere, con noi può scomparire l'Idea» (Mauss 1991, p. 381).

Due punti nel saggio di Mauss meritano di essere sottolineati. Il primo è l'automatica associazione da lui tracciata tra l'idea di persona come soggetto autonomo e sacro e la

modernità – con tutte le implicazioni etnocentriche che tale associazione, data un po' per scontata, può comportare. Il secondo ma non meno importante punto ha a che fare con le motivazioni morali dell'intervento di Mauss, che risaltano particolarmente nell'accorato appello sopra citato. Se teniamo a mente gli anni in cui è stato scritto e pubblicato il saggio, è chiaro che l'antropologo si riferisce nel finale al regresso barbarico dei regimi totalitari, denunciati, da questo studioso socialista e umanista, come annichilimento della persona umana. Tuttavia, questa dimensione morale e politica del suo lavoro, così come la critica dell'egemonia della razionalità strumentale e del mercato nel suo saggio sul dono, non sono del tutto sviluppate da Mauss, rimanendo in larga misura implicite o tutt'al più confinate nelle conclusioni di saggi che si volevano innanzitutto scientifici e distaccati. Ciò è dovuto a quel "patto empirista e primitivista" (Mazzarella 2017) che ha caratterizzato buona parte dell'antropologia culturale del Novecento, limitandone la possibilità di tradursi pienamente in una vera critica culturale (Marcus, Fischer 1994). Tuttavia, è indubbio che il saggio di Mauss sia un lavoro importante, ambizioso e influente, per quanto non privo di limiti. In questo mio intervento, partirò da alcuni dei temi già presenti in quel pionieristico lavoro per riflettere, attraverso una rilettura dell'antropologia della persona, sulla nozione di individuo e le possibilità di un suo superamento.

2. *Primo movimento*

Uno dei motivi per cui ho iniziato la mia riflessione partendo da Mauss è che l'antropologia della persona non è, in realtà, un campo di studi ben definito – come l'antropologia medica o l'etnopsichiatria, per esempio. Al contrario, è un ambito molto eterogeneo di ricerche e riflessioni unite meno dal comune oggetto di studio che dal riferimento ad alcuni antenati totemici, come Mauss, appunto, o Maurice Leenhardt (1947) o ancora, per citare studiosi più recenti, Louis Dumont (1989) e Marilyn Strathern (1988). Nonostante l'evidente importanza del tema – le nozioni culturali di io e di persona – gli antropologi non sono, infatti, veramente riusciti a dare coerenza e vigore intellettuale a questo campo di studi (Capello 2016).

Anche per questo motivo, la cosa migliore è definire l'antropologia della persona in modo minimale, come lo

studio etnografico e comparativo delle concezioni culturali del soggetto umano¹. La principale domanda di ricerca di questo variegato ambito di studi è chiaramente espressa dal titolo di un importante articolo di Shweder e Bourne (1991): “Il concetto di persona varia a seconda delle culture?”. Una domanda che può facilmente convertirsi in quella formulata da Jean e John Comaroff (2019) in un notevole saggio sul quale ritorneremo più avanti, *La persona. Una prospettiva africana*: “Il concetto di soggetto autonomo è una creazione europea?”. O ancora: l'individuo autonomo è un'invenzione o una scoperta moderna, come pensava Mauss?

Sono tali questioni ad aver delimitato l'ambito e ad aver stimolato l'emergere dell'antropologia della persona, nata dal riconoscimento etnografico della pluralità culturale delle rappresentazioni del soggetto umano e dalla comparazione di questa pluralità con il concetto moderno ed europeo di individuo.

La comparazione, implicita o esplicita, tra le differenti concezioni di persona e la concezione occidentale e moderna – l'idea di individuo – che caratterizza il campo di ricerca, ne rappresenta a un tempo il punto di forza e il suo principale limite. È potenzialmente un punto di forza perché la comparazione può aiutarci a decostruire l'illusoria fatticità dei concetti e delle idee occidentali, che tendiamo a dare per scontati. Allo stesso tempo però, in questo confronto interculturale si corre sempre il rischio dell'etnocentrismo, come accade, ahimè, addirittura a un padre fondatore come Mauss. Poiché la nozione di persona individuale ci è così cara, per via della valorizzazione del sé, della libertà, dei diritti individuali, dell'interesse personale che sembra portare necessariamente con sé, siamo portati infatti a “giudicare” le concezioni culturali diverse dalla nostra, anziché descriverle e comprenderle nella loro autonomia e pluralità. I limiti della comparazione sono poi accentuati dall'etnocentrismo implicito della nostra lingua: nell'uso quotidiano, infatti, termini come individuo, persona, sé sono usati più o meno come sinonimi, rendendo ancora più difficile delineare

1. O meglio, dei soggetti umani e non umani, dato che le concezioni culturali fanno spesso riferimento anche a persone non-umane. Su questo tema, mi permetto di rimandare al cap. 3 del mio *Antropologia della persona* (Capello 2016).

e dar senso a rappresentazioni culturali in cui la persona non è vista come un sé o come un individuo autonomo e indipendente.

Inoltre, nell'antropologia della persona è spesso presente un altro limite non da poco – e non facilmente risolvibile. Poiché il nostro compito è osservare e comprendere i differenti modi in cui i soggetti umani sono culturalmente costruiti (nel senso, a un tempo, di rappresentati e modellati culturalmente), una domanda etico–filosofica soggiace sempre alle nostre indagini: al di là dell'eterogeneità culturale, che cos'è una persona? Cos'è persona? Che cosa è il soggetto? Che cosa è l'umano? La domanda è sempre lì, eppure gli antropologi culturali – a causa del già menzionato patto empirista alle origini della disciplina, il suo volontario e deciso allontanarsi da ogni forma di speculazione filosofica – normalmente preferiscono aggirare questo genere di questioni ontologiche, dedicandosi quasi esclusivamente alla descrizione dei significati e dei saperi locali². A mio parere, però, poiché la domanda va affrontata, lo studio antropologico della persona può svilupparsi pienamente solo a patto di dar vita a un vero dialogo con la filosofia, in particolare con la teoria critica e le varie teorie dell'intersoggettività e del transindividuale, come vedremo nelle conclusioni.

3. *Persone*

Che l'argomentazione di Mauss sia segnata da un certo etnocentrismo, dovuto all'accettazione implicita di una specifica visione del soggetto, tipicamente moderna, è piuttosto evidente leggendo il suo saggio. Mentre riguardo a temi come lo scambio e l'economia, il suo approccio comparativo lo conduce a mettere in dubbio l'ideologia universalista occidentale (Mauss 2002), l'antropologo francese non riesce a fare lo stesso nei confronti del concetto di persona: l'individuo autonomo continua a rimanere il suo riferimento morale ultimo. Nella sua ricostruzione dell'idea di persona, infatti, Mauss segue una logica evoluzionistica che, per quanto ancora mol-

2. Le eccezioni, ovviamente, non mancano: oltre a Remotti (2019) e alla sua proposta concettuale di "condividuo", si veda l'interessante articolo di Maurice Bloch (2011), *The Blob*, in cui l'autore intreccia antropologia culturale e scienze cognitive per arrivare a una definizione del sé e della soggettività.

to diffusa nell'opinione pubblica, già nel 1938 suonava piuttosto invecchiata in antropologia culturale. Finisce così per presentare la nozione moderna di individuo come il vertice di un progressivo sviluppo delle idee di persona, condannando implicitamente le rappresentazioni altre, non occidentali e non-moderne di soggetto, come arretrate e imperfette. Mauss inizia il suo saggio affermando che la percezione del proprio sé, della propria unicità, è un'esperienza universale, propria di ogni essere umano. Tuttavia, continua, il riconoscimento e la valorizzazione sociale dell'individualità non lo sono affatto. La rappresentazione collettiva della persona, a suo dire, si sarebbe evoluta passando attraverso diverse fasi: dalle "società arcaiche", dove l'individuo autonomo è negato a favore del collettivo – il clan e la tribù – si arriverebbe, progressivamente, alla società e al pensiero moderni, dove invece il valore del sé individuale è pienamente riconosciuto. Lo studioso riassume la sua posizione così: «Da un semplice mascheramento alla maschera, da un personaggio a una persona, a un nome, a un individuo... il percorso è compiuto» (Mauss 1991, p. 381).

aA

Mauss non vuole e non può mettere in discussione la concezione moderna di persona in quanto individuo autonomo e indipendente per motivi ideologici e morali, per via del suo umanismo. Cosicché, la sua esplorazione si traduce in un'ulteriore versione, un po' più articolata, della diffusa idea che contrappone le società tradizionali e arcaiche alla modernità. Una frattura, una contrapposizione noi/altri, moderni/non moderni, che corrisponderebbe al passaggio dal non riconoscimento dell'individualità – ridotta a un personaggio, a un ruolo, a una maschera sociale – alla scoperta e all'emancipazione dell'io, in quanto persona individuale. Si tratta, possiamo chiaramente dire, di un'idea fortemente connotata sul piano ideologico, funzionale all'autorappresentazione celebrativa della modernità occidentale e alla giustificazione della sua egemonia. Neppure Mauss, nonostante la sua apertura di pensiero e il suo genio antropologico, è riuscito a svincolarsi da certe visioni ideologiche rispetto alla persona e all'io.

È questo, invece, ciò che prova a fare Louis Dumont. Quest'ultimo, che di Marcel Mauss fu allievo, ne riprende i suggerimenti sulla relatività delle idee di persona per portarli alle loro estreme conseguenze e, in questo modo, rove-

sciarli. Dumont (1989), che ha elaborato la sua antropologia della persona a partire dalle sue ricerche sulla religione e il sistema castale indiano, afferma infatti che l'individualismo, l'idea stessa di individuo, è il primo ostacolo da superare per comprendere pienamente le nozioni non-occidentali di persona. Da questo punto di partenza epistemologico radicale, Dumont sviluppa un modello che contrappone ancora una volta le concezioni moderne e quelle non-moderne, noi e gli altri, ma in un certo senso cambiandone il senso e il valore, da un punto di vista antropologico. Egli articola esplicitamente la differenza tra società moderne e società non-moderne nei termini delle differenti concezioni del soggetto: la persona individuale, l'individuo proprio delle società moderne si contrappone così alla persona sociocentrica e alle concezioni olistiche proprie delle culture non-moderne. Si delineano così due linee distinte di idee-valori, di ideologie: da un lato un'ideologia "olistica", tipica delle culture tradizionali – come quella induista che, a suo parere, ne rappresenta la manifestazione massima – che enfatizza la società in quanto intero, e vede nel singolo solo una parte di quest'ultima; dall'altra l'ideologia moderna, che al contrario dà valore esclusivamente all'individuo, negando realtà ontologica alla società. La concezione sociocentrica di persona e quella individualistica sono, in quest'ottica, totalmente differenti e opposte, irriducibili l'una all'altra.

Le tesi di Dumont, per quanto anche molto criticate, hanno avuto una notevole influenza nell'antropologia della persona, conducendo il dibattito a concentrarsi a lungo sull'opposizione tra concezioni sociocentriche e concezioni individualistiche (Capello 2016). Due punti del discorso di Dumont vanno ancora evidenziati per la nostra argomentazione. In primo luogo, per quanto opposte, le due concezioni di persona non sono simmetriche, dal suo punto di vista. L'ideologia moderna di persona ha al suo centro la contrapposizione tra individuo e società, mentre nell'ideologia olistica non è così, perché il soggetto è ricompreso all'interno della totalità sociale. Tuttavia, ancora più interessante è il fatto che la posizione di Dumont consiste in una critica netta del senso comune moderno, perché l'individualismo è, per lui, solo una "falsa coscienza", mentre è la concezione tradizionale, olistica a rivelarsi più realistica dal punto di vista sociologico: «una società, come quella concepita dall'indivi-

dualismo – scrive Dumont – non è mai esistita [...] perché l'uomo vive di idee sociali» (Dumont 1989, p. 81).

4. *Oltre l'individuo*

Da Mauss in poi, e soprattutto grazie al decisivo contributo di Dumont, l'antropologia della persona ha dunque assunto per molto tempo un approccio dualistico, incentrato sulla contrapposizione “individualismo vs. sociocentrismo”. Un approccio che ha trovato la sua espressione più chiara nelle indagini di Shweder e Bourne (1991), che riprendono direttamente il paradigma di Dumont e Mauss. Nonostante l'importanza per il campo di studi, in questo lavoro l'approccio dualistico mostra tutti i suoi limiti. In effetti, per quanto utile come prima sistematizzazione del materiale etnografico e come punto di partenza teorico, la contrapposizione tra individuo e persona sociocentrica non è realmente comparativa, perché finisce per ridurre tutte le molteplici, differenti forme di persona presenti nelle diverse culture a due grandi e semplificanti ideal-tipi. In particolare, come vedremo, la macro-categoria del sociocentrismo non è sufficiente per comprendere i diversi tipi di persona duale, individuale, relazionale che possiamo ritrovare nell'archivio etnografico globale. Inoltre, nonostante tutto, nella logica dell'opposizione dicotomica la persona individuale rimane ancora il metro di giudizio antropologico con cui misurare le altre concezioni culturali – altre, appunto, in opposizione alla nostra, al primato del sé e dell'io. In altre parole, l'opposizione dualistica noi/altri, pre-moderni/moderni può essere, nella sua semplicità, sviante.

Tutt'al più, come afferma Marilyn Strathern (1988), una tale opposizione può avere giusto un valore euristico, configurandosi come una “finzione” teorica, utile per evidenziare la differenza culturale, ma che va a sua volta decostruita e superata. È questo il percorso intrapreso dalla stessa Strathern nel suo capolavoro, *The Gender of the Gift*, per esplorare il pensiero melanesiano riguardo alla persona, al sesso, al genere, alla riproduzione e al dono. Prendendo come punto di partenza il seminale lavoro di Maurice Leenhardt (1947) tra i Kanak della Nuova Caledonia dedicato a indagare la nozione locale di persona – il “kamo” – l'antropologa britannica mostra con eccezionale efficacia come nelle culture melanesiane la persona sia vista

non come un sé, come un'individualità atomistica, bensì come un "insieme di relazioni sociali". Anziché un individuo, troviamo qui una persona dividuale: il dividuo. Il soggetto è un intreccio di relazioni con gli altri, un nodo che, nella sua singolarità, è composto di tutti i legami – parentali, politici, economici... – con altri significativi. Il dividuo è fatto di altri e di relazioni con gli altri. Se il soggetto occidentale-moderno è costruito come un individuo-monade, come un atomo separato dagli altri atomi, e visto come il fondamento ultimo della realtà sociale ma opposto ad essa, il dividuo melanesiano non è separato dagli altri, ma fatto di relazioni, e non è posto in contrasto con la società. Inoltre, la persona melanesiana è "divisibile", perché le relazioni che costituiscono il dividuo possono staccarsi per produrre nuove relazioni, come avviene nell'unione sessuale riproduttiva o nell'incarnazione dei legami sociali in oggetti cerimoniali, sotto forma di doni. Nello scambio di doni, il donatore stacca una parte di sé – una relazione sociale – per "dar vita" al bene donato creando o sostenendo la relazione sociale tra donatore e donatario. Il che spiega perché i doni non sono "cose", nella filosofia indigena, semplici oggetti, bensì persone, essendo composte anch'esse di relazioni sociali proprio come le persone umane³.

Il dividuo è il soggetto del dono, l'attore di un'economia del dono basata sulla logica dello scambio per unire le persone costruendo relazioni sociali, proprio come la persona individuale è il soggetto dell'economia di mercato, afferma Strathern (1988). Così, proprio come nella società di mercato abbiamo soggetti reificati, persone mercificate e merci feticizzate, nelle culture dividuali abbiamo oggetti personificati – i doni – e persone divisibili, composte di rapporti sociali. Ma il diacritico della dividualità si trova, innanzitutto, nella relazione alla società. Il concetto di individuo implica una separazione, uno iato incolmabile tra il sé e la società, mentre le persone dividuali sono sociali in sé e per sé, la società è incorporata in loro. Anche se, per essere più precisi, chiarisce Marilyn Strathern, in queste culture dividuali, così come non ci sono individui, non vi è neppure la

3. Per un'esposizione a un tempo completa e criticamente fondata delle teorie antropologiche del dono, si veda il libro di Matteo Aria (2016), che dà ampio spazio alla questione cruciale dell'intreccio tra persone e cose nelle culture del dono.

“società”. Non ci sono monadi, né entità collettive reificate. Solo relazioni sociali.

5. *Ancora oltre*

Per Strathern (1988), come si è detto, la contrapposizione noi/altri è solo una consapevole finzione metodologica, analoga alla distinzione dono/merce cui è strettamente connessa (Aria 2016; Gregory 2012). In ogni caso, l'analisi antropologica deve procedere oltre questa dicotomia, decostruendola per evitare facili semplificazioni e opposizioni ingannevoli. Anche nello studio antropologico della persona è necessario un approccio dialettico: alla tesi dell'universalità dell'individuo va contrapposta in prima battuta l'antitesi della relatività della persona. Ma, per cogliere le idee di persona nella loro complessità, da qui bisogna fare un passo oltre per arrivare alla sintesi (Capello 2013, 2016).

Un approccio dialettico al tema della persona si ritrova nel saggio già citato di Jean e John Comaroff (2019), basato sulla loro esperienza etnografica tra gli Tswana dell'Africa del Sud. Sebbene, rilevano i due autori, parlare di una concezione Tswana di persona tradizionale – come di qualcosa di fuori dal tempo, di un'antropologia locale immobile e immutabile – sia solo un'astrazione, nel sistema di significato locale troviamo delle rappresentazioni del soggetto che sfidano ogni semplice categorizzazione binaria. La persona Tswana, espressione di una società patrilineare e patriarcale, era concepita come relazionale e sociocentrica, per usare i concetti classici dell'antropologia della persona. Il soggetto era visto come costituito dalle relazioni sociali, in particolare dai rapporti di parentela e di alleanza, che lo uniscono agli altri soggetti all'interno del gruppo. In questo senso, possiamo leggere la concezione Tswana come un esempio della più vasta concezione africana di persona (Riesman 1986), una rappresentazione del soggetto che enfatizza il legame sociale e l'appartenenza al gruppo e alla comunità. Tuttavia, non è questo che i due antropologi sudafricani intendono sottolineare, evidenziando piuttosto il fatto che la concezione Tswana di persona ha una evidente dimensione processuale e costruttivista. La condizione di persona non è qualcosa di dato una volta e per tutte. Richiede uno sforzo continuo, un costante lavoro personale di costruzione del sé e delle relazioni sociali che lo sostengono, del sé come

relazioni sociali. La persona è il prodotto di ciò che in lingua Tswana è definito *itirela*, lavoro su di sé.

Focalizzandosi su questo aspetto della nozione locale di soggetto come autocostruzione continua, Jean e John Comaroff (2019) intendono mostrare l'affinità tra la persona Tswana e la sua controparte occidentale moderna e post-moderna. La persona Tswana non è solo sempre riconosciuta nella sua unicità relazionale, è una sorta di "self-made man". E se *itirela* ricorda da vicino l'etica e la politica della cura di sé immaginata da Foucault (2014), la persona locale non è poi molto distante dal modello post-moderno e neo-liberale dell'"imprenditore di sé" (Comaroff e Comaroff 2019). L'esempio Tswana ci ricorda allora che i concetti locali di persona possono insistere tanto sulle qualità relazionali del soggetto quanto su quelle più "individualistiche", entrambe presenti in ogni nozione di persona, sebbene con importanza e peso differente a seconda delle diverse culture, epoche e circostanze sociali e storiche (Morris 1994; Remotti 2009).

E questo è vero non solo per le concezioni Tswana, ma anche per le concezioni occidentali, nonostante e al di là di ogni individualismo. Mostrare, come fanno i Comaroff, che le nozioni native e locali di persona non sono così diverse da quelle moderne non è infatti che il primo passo verso la sintesi dialettica, il primo passo per superare l'implicito dualismo tra modernità e non modernità nel campo delle idee di soggetto e di io. Il passo successivo consiste nell'investigare etnograficamente le rappresentazioni proprie dell'Occidente contemporaneo, come hanno provato a fare Janet Carsten (2004) e Marshall Sahlins (2014) nelle loro indagini sugli stretti nessi simbolici tra parentela e persona. Janet Carsten ci rammenta che la classica nozione di persona come individuo – come soggetto autonomo, separato e distinto dalle connessioni sociali e dal sociale – è in larga misura un costrutto filosofico e giuridico. Nella reale vita sociale di tutti i giorni troviamo invece all'opera concezioni di persona differenti, che presentano in verità molte dimensioni e sfumature relazionali, sociocentriche e individuali. Queste concezioni di persona, per quanto nascoste e schiacciate dalla dominante ideologia individualistica, emergono con chiarezza in relazione alla sfera della famiglia e delle relazioni primarie. Anche nella cultura occidentale contemporanea,

nonostante il pervasivo individualismo, i parenti e gli amici intimi «condividono la vita l'uno dell'altro», secondo la bella espressione di Sahlins (2014). In altre parole, una concezione relazionale e dividuale di persona si delinea in relazione alla realtà parentale e amicale, sebbene altre sfere della nostra esperienza sociale – in particolare quella economico-lavorativa – siano dominate da rappresentazioni individualistiche e individualizzanti. In realtà, come mostra anche James Carrier (1992), non vi è un'unica persona moderna: differenti e anche conflittuali concezioni di persona sono presenti nel sistema simbolico contemporaneo.

Come ho mostrato nella mia più ampia indagine sull'*Antropologia della persona* (Capello 2016), queste molteplici concezioni sono espressione delle diverse aree in cui possiamo suddividere la vita sociale moderna: la vita quotidiana, la vita familiare e domestica, le istituzioni politiche ecc. E tuttavia, a causa della colonizzazione della forma-di-vita quotidiana da parte dell'economia di mercato, l'individualismo – primariamente nella forma del modello antropologico dell'*homo oeconomicus* – ha una posizione di assoluta egemonia che non può non influenzare a livello simbolico la più generale concezione del soggetto e dell'io. Indagare le concezioni di persona moderne e contemporanee conduce dunque a porsi anche la seguente domanda: cosa significa il dominio del capitalismo e del mercato per l'idea di persona?

La risposta non è così immediata come la mia precedente enfasi sull'individualismo potrebbe far pensare. Nella sua originale indagine antropologica sul mercato finanziario, *Scommettere sulle parole*, Arjun Appadurai (2016) espone tutta una serie di dubbi e timori rispetto al destino dell'individuo nel mondo contemporaneo che ricordano da vicino l'accorato appello di Mauss⁴. Secondo Appadurai, l'egemonia della finanza speculativa all'interno delle logiche sociali del tardo capitalismo non implicherebbe una crescita dell'individualismo, nel senso comune del termine. Al contrario, implicherebbe la crisi del soggetto individuale, una crisi che porterebbe a un "ritorno della persona dividuale". Il soggetto contemporaneo sarebbe, infatti, sottoposto a processi di decostruzione che lo disassemblano in parti che

4. Per una lettura delle tesi di Appadurai nell'ottica dell'antropologia della persona si veda Remotti (2019).

vanno oltre la soggettività, come dimostra per esempio la questione del “capitale umano”, delle risorse economiche, culturali e relazionali con le quali la persona è oggi giudicata e messa all’opera. Appadurai (2016) parla, a questo riguardo, di “dividualità predatoria”. Il soggetto dividuale non-moderno, espressione dell’economia del dono, sembra tornare nel tardo capitalismo finanziario sotto forma di spettro nel momento in cui le relazioni sociali diventano esse stesse un asset di investimento. Il valore dell’individuo moderno è a rischio, afferma Appadurai, ma la soluzione non può consistere un ritorno al vecchio mito liberale che si alimentava della nozione di autonomia individuale, bensì nella capacità di cogliere la potenzialità emancipatrici della crisi del soggetto contemporaneo nascoste nell’idea stessa di dividuo.

Le affermazioni di Appadurai sono al contempo problematiche e suggestive. Nonostante tutto, non ritengo che una dividualità predatoria abbia preso il posto del vecchio individuo autonomo liberale come modello antropologico dominante. In modo meno originale, ma forse meno astrattamente speculativo, penso che il neo-soggetto del tardo-capitalismo porti ai suoi estremi l’egocentrismo moderno (Dardot, Laval 2013). D’altra parte, l’idea di una dividualità emancipatrice è piuttosto affascinante. Come possiamo pensarla?

6. *Dal dividuo al transindividuale*

Nei miei lavori precedenti (Capello 2013, 2016) ho suggerito che una possibile risposta si possa trovare nelle numerose e profonde affinità tra le concezioni sociocentriche e relazionali di persona e alcuni momenti della filosofia occidentale che hanno pensato l’umano al di là delle strettoie dell’individualismo astratto. In particolare, si può notare una suggestiva affinità tra il dividuo melanesiano descritto da Strathern (1988) – che, come si è visto, è pensato e vissuto come un insieme, un nodo di relazioni sociali – e la teoria del transindividuale (Bartsidis 2010; Morfino 2008, 2010). Il concetto di transindividuale è stato coniato da Gilbert Simondon (2001) e in seguito ripreso e sviluppato da Etienne Balibar per rileggere il pensiero di Spinoza (Balibar 2002) e illuminare di nuova luce l’antropologia di Marx (Balibar 1994). Quest’ultima è stata spesso identificata come una concezione sociocentrica e collettivistica, non dissimile

dalla persona olistica non-moderna delineata da Dumont in opposizione all'individualismo liberale, ma è un errore. In realtà, mostra bene Balibar (1994), l'antropologia di Marx è "transindividuale", come si vede leggendo attentamente la VI *Tesi su Feuerbach*: «Nella sua realtà [l'essenza umana] è l'insieme dei rapporti sociali» (Marx 1969, p. 84). Qui, con un duplice passaggio dialettico, Marx rifiuta ogni lettura individualistica ed essenzialistica dell'umano, riconducendo tanto il singolo quanto l'essere-specie ai rapporti sociali che vanno oltre l'individuo nel momento in cui lo formano e costituiscono per ciò che è. In questo modo, il transindividualismo marxiano riesce a superare l'opposizione di senso comune tra individuo e società, che così fortemente limita le nostre stesse riflessioni sul soggetto e sul sociale. Scrive Marx (1977, p. 228) nei suoi *Manoscritti economico-filosofici* del 1844: «... come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, così essa è prodotta da lui [...] è da evitare innanzitutto di fissare ancora la società come un'astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è un ente sociale.» Se sovrapponiamo le due affermazioni di Marx, si delinea chiaramente un rifiuto di ogni ipostatizzazione del sociale e di ogni idealizzazione dell'individuo, ricondotti alla comune matrice di rapporti sociali – analogamente a quanto affermato da Strathern (1988) a partire dalle sue ricerche melanesiane. L'affinità tra la concezione transindividuale evocata da Marx e rimessa in luce da Balibar da un lato, e le concezioni individuali di persona dall'altro, il dividuo, è chiara e merita ulteriori riflessioni e sviluppi teorici.

Una vera antropologia della persona dovrebbe, credo, partire da qua: valorizzare le concezioni native, non-moderne di soggetto in tutta la loro profondità speculativa⁵ facendole dialogare con le strade aperte dal pensiero critico-filosofico occidentale⁶. Solo una prospettiva di questo genere può darci la possibilità di andare oltre le false alternative, proprie di molta parte del pensiero moderno, tra

5. Come suggerito in modo molto efficace da Viveiros de Castro (2017), quando afferma la necessità di trattare le nozioni e le concezioni proprie delle altre culture con la stessa serietà con cui discutiamo le filosofie occidentali.

6. Partendo da assunti analoghi, recentemente Francesco Remotti (2019) ha intrecciato antropologia e filosofia per elaborare il concetto di "condividuo" al fine di superare i limiti e i paradossi del pensiero individualista ed essenzializzante.

autonomia e socialità, tra libertà e legami sociali, tra società moderne e non moderne.

Bibliografia

Appadurai A.

2016 *Sc scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*, Raffaello Cortina, Milano.

Aria M.

2016 *I doni di Mauss. Percorsi di antropologia economica*, CISU, Roma.

Balibar E.

1994 *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma.

2002 *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano.

Bartsidis M.

2010 *Sul concetto di transindividualità e alterità in Balibar*, in N. Marcucci, L. Pinzolo (a cura di), *Strategie della relazione*, Meltemi, Roma.

Bloch M.

2011 *The Blob*, «Anthropology Of This Century», n. 1 (May).

Capello C.

2013 *Dai Kanak a Marx e ritorno. Antropologia della persona e transindividuale*, «Dada. Rivista di antropologia post-globale», n. 1, pp. 99-114.

2016 *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, FrancoAngeli, Milano.

Carrier J.

1992 *Emerging Alienation in Production. A Maussian History*, «Man», XXVII, n. 3, pp. 539-558.

Carsten J.

2004 *The Person*, in Ead., *After Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.

Comaroff J., Comaroff J. L.

2019 *Teoria dal Sud del Mondo*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Dardot P., Laval C.

2013 *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma.

Dumont L.

1989 *Homo hierarchicus*, Adelphi, Milano.

Foucault M.

2014 *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano.

Gregory C.

2016 *Gifts and Commodities*, Hau Books, Chicago/London.

- Leenhardt M.
1947 *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.
- Marcus G., Fischer M.J.
1994 *Antropologia come critica culturale*, Anabasi, Milano.
- Marx K.
1977 *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma.
1969 *Tesi su Feuerbach*, in appendice a F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma.
- Mauss M.
1991 "Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'", in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
2002 *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino.
- Mazzarella W.
2017 *The Mana of Mass Society*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Morfino V.
2008 *Simondon e il transindividuale*, «Il Protagora», XXXVI, n. 12, pp. 395-400.
2010 *Transindividuale e/o riconoscimento: ancora sull'alternativa Hegel/Spinoza*, in N. Marcucci, L. Pinzolo (a cura di), *Strategie della relazione*, Meltemi, Roma.
- Morris B.
1994 *Anthropology of the Self*, Pluto Press, London.
- Remotti F.
2009 *Antropologia della persona*, in Id., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
2019 *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari.
- Riesman P.
1986 *The Person and Life-Cycle in African Social Life and Thought*, «African Studies Review», XXIX, n. 2, pp. 71-138.
- Sahlins M.
2014 *La parentela. Cos'è e cosa non è*, Elèuthera, Milano.
- Shweder R., Bourne E.
1991 *Il concetto di persona varia a seconda delle culture?*, in R. Shweder, R. Le Vine (a cura di), *Mente, sé, emozioni*, Argo, Lecce.
- Simondon G.
2001 *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma.

**Carlo
Capello**

Strathern M.

1988 *The Gender of the Gift*, University of California Press,
Berkeley.

Viveiros de Castro E.

2017 *Metafisiche cannibali*, Ombre Corte, Verona.