

Condividuo.

Prove di fruibilità antropologica

FRANCESCO REMOTTI
Università di Torino

Riassunto

Sorto alla confluenza tra la filosofia greca e il Cristianesimo, individuo è il prodotto di un pensiero ontologico che ha inventato i concetti di essere, di sostanza, di identità. Studiosi delle concezioni di persona nelle diverse società umane, gli antropologi culturali hanno privato l'individuo del significato universale che la tradizione occidentale gli ha da sempre attribuito, facendo valere in alternativa il concetto di "dividuo". In analogia con quanto avviene in biologia, l'autore di questo scritto propone invece la nozione di "condividuo" come un'alternativa più solida e promettente. In particolare, se l'individuo è stato inventato per espungere la morte dalla realtà umana più autentica e profonda e per avvicinarla a Dio (l'indivisibilità come garanzia di immortalità), il dividuo si configura invece come frutto del riconoscimento della mortalità e del divenire. Condividuo è un concetto del tutto estraneo, anzi opposto, all'ontologia elaborata dalla filosofia greca e poi fatta propria dalla teologia cristiana. Su questa scia, lo scritto propone un'operazione di recupero esplicito e di rivalorizzazione del pensiero di Lucien Lévy-Bruhl. Egli ha infatti dedicato ricerche approfondite ai modi con cui le società – da lui definite primitive – concepiscono ciò che noi chiamiamo individuo. Le pagine etnografiche di Lévy-Bruhl divengono assai più illuminanti e convincenti, se si provvede a sostituire dividuo a individuo. Si presume che il risultato di questo esperimento sia duplice: si otterrà una prova di fruibilità antropologica del concetto proposto e si guadagnerà – grazie a Lévy-Bruhl – un'ottima definizione di dividuo, inteso come "luogo di partecipazione" sociale e naturale.

Parole chiave: dividuo, individuo, ontologia, mortalità, partecipazione.

Codividual. An anthropological testing

Arising at the confluence of Greek philosophy and Christianity, the individual is the product of ontological thinking that invented the concepts of being, substance and identity. Studying the theories of the person in different human societies, cultural anthropologists have deprived the individual of the universal meaning that the Western tradition has always attributed to it, and have used the concept of 'dividual' as an alternative. In analogy to what happens in biology, the author of this paper proposes instead the notion of "codividual" as a more solid and promising alternative. In particular, if the individual was invented to expunge death from the most authentic and profound human reality and to bring it closer to God (indivisibility as a guarantee of immortality), the "codividual" is instead configured as the result of the recognition of mortality and becoming. "Codividual" is a notion completely foreign, indeed opposed, to the ontology developed by Greek philosophy and later adopted by Christian theology. In this vein, the paper proposes an operation of explicit recovery and re-evaluation of Lucien Lévy-Bruhl's thought. Lévy-Bruhl dedicated in-depth research to the ways in which societies – which he defined as primitive – conceive what we call the individual. Lévy-Bruhl's ethnographic pages become much more enlightening and convincing, if one substitutes "codividual" for "individual". We assume that the result of this experiment will be twofold: we will obtain proof of the anthropological usability of the proposed concept and we will gain – thanks to Lévy-Bruhl – an excellent definition of "codividual", understood as a social and natural "place of participation".

Keywords: codividual, individual, ontology, mortality, participation.

Far fuori la morte: alle radici dell'ontologia

“Condividuo” è una parola nuova, inventata per veicolare un concetto che la parola “individuo” – con cui entra in contrasto – non sarebbe in grado di esprimere. “Individuo” (lat. *individuum*) è invece una parola molto antica, talmente incorporata nella nostra lingua da dimostrarsi imperturbabile, refrattaria a ogni mutamento, impassibile a qualsiasi motivo di crisi. “Individuo” (esattamente come “atomo”, di cui è la traduzione nelle lingue latine) è ormai diventata da tempo una parola di cui non si può fare a meno in una pluralità indescrivibile di contesti. Sono infatti pochissime le parole che potrebbero essere impiegate al suo posto: “persona”, allorché ci riferiamo a essere umani, oppure “singolo”, se ci manteniamo su un piano più astratto e generale.

“Individuo” inoltre ha conosciuto una vasta diffusione nelle lingue europee che abbiano subito l'influenza più o meno diretta del latino. Proponiamo un semplice elenco, a partire dalle lingue latine: in francese, *individu* con l'aggettivo *individuel*; nello spagnolo – come anche in portog-

ghese – *individuo* con l’aggettivo *individual*; in rumeno *individ* con l’aggettivo *individual*; e poi in tedesco *Individuum* con l’aggettivo *individuell*; in olandese *individu* e *individueel*; in inglese (più economico) *individual* con funzione sia di sostantivo sia di aggettivo. Nelle lingue dell’Europa orientale la ricezione risulta più tardiva, come è attestato dal polacco, dove oltre all’aggettivo *indywidualny* troviamo i sostantivi *jednostka* (uno, unità, unità di misura, entità singola) e *osoba* (persona) con radici autoctone. Analogamente, in russo l’aggettivo *indywidualnyi* denuncia anch’esso una provenienza recente, mentre il sostantivo *čelovek* (ЧЕЛОВЕК), con cui potremmo tradurre il nostro individuo, significa più specificamente persona, essere umano (a tal punto che, per esempio, *Homo sapiens* è reso con l’espressione *čelovek rasyunnyi*). In ungherese, oltre a *individuum* di chiara e recente importazione, troviamo il sostantivo *egyén* e l’aggettivo *egyény*, mentre nel greco moderno individuo è senz’altro *atomon* (ἄτομον), senza traccia alcuna del latino *individuum* e suoi derivati aggettivali.

La diffusione e il progressivo radicamento nelle lingue europee non devono tuttavia farci dimenticare che anche “individuo” (*individuum*) un tempo era una parola ricercata, frutto di una vera e propria invenzione concettuale, di un consapevole intervento innovatore sul piano linguistico. Nel *De natura deorum* del 44 a.C. Cicerone impiega sia il termine *dividuum* sia il termine *individuum*, quest’ultimo come traduzione in latino del greco *atomon*, “indiviso”, “indivisibile”. Un conto sono però le diverse parole che a grappolo si generano dal verbo latino *divido*, e un altro conto è l’unico termine *individuum*, costruito sulla negazione (*in-*) di dividere.

Se ora, per rintracciare le origini concettuali di “individuo”, dal latino ci trasferiamo al greco antico, vediamo che pure *atomon* era termine innovativo e artefatto, frutto di un’illazione prettamente filosofica. Fu Democrito (460-370 a.C.) di Abdera (e prima di lui Leucippo) a sostenere che il mondo fosse fatto di “atomi”, concepiti come corpuscoli invisibili, del tutto pieni e compatti, non scomponibili, infiniti di numero, i quali urtandosi, combinandosi e separandosi tra loro darebbero luogo alla molteplicità di oggetti e di fenomeni che vediamo nel mondo. Fa parte del senso comune e dell’esperienza sensibile, alla portata di tutti, la possibilità di osservare che le cose si aggregano e si disgregano, si compongono e si scompongono: le cose con cui gli esseri umani hanno dimestichezza e di cui fanno esperienza non sono “a-tomi”, sono invece suscettibili tanto di composizione, quanto di divisione. Democrito si sofferma soprattutto su questo aspetto: la divisibilità delle cose. Sulla base di tale criterio egli di-

stingue perciò le cose divisibili da un lato (quelle che cadono sotto i nostri occhi e di cui facciamo continua esperienza) e dall'altro questi principi invisibili, quali sono appunto gli atomi. L'atomo è dunque un oggetto teorico, per descrivere il quale Democrito ha fatto ricorso a un'innovazione linguistica. Sul piano lessicografico è significativo rilevare la solitudine del termine *atomon*, a cui si contrappone la folla di termini che, derivando dal verbo *temno* (dividere, tagliare, recidere, troncare, spezzare, ma anche solcare terreni, fendere onde del mare, e quindi decidere, dirimere), denotano i fenomeni, i processi, gli effetti del dividere.

Essendo neologismi nelle rispettive lingue, *atomon* in greco e *individuum* in latino appaiono isolati rispetto al lessico ordinario: sono infatti parole inventate da alcuni filosofi per indicare una realtà che non era alla portata di tutti, una realtà anzi di per sé invisibile. I commentatori dell'antichità avevano collegato gli atomisti Leucippo e Democrito a Parmenide (515-450 a.C.), il filosofo di Elea che parlava dell'Essere come di una sfera unica, compatta, indivisibile, perfetta. L'Essere di Parmenide è soltanto uno, mentre Leucippo e Democrito sostengono l'esistenza di un'infinità di atomi. Leucippo e Democrito introducono dunque l'idea di una pluralità infinita, al posto di un'unità assoluta, ma ognuno degli infiniti atomi di cui è fatta la realtà conserva in sé la compattezza e l'indivisibilità dell'Essere parmenideo. Un po' come dire: l'Essere non si concentra nell'Uno; le caratteristiche dell'Essere sono in realtà attribuibili all'infinità degli atomi. E l'essere – sia l'essere dell'Uno, sia l'essere contenuto negli atomi infiniti – vuole sempre dire compattezza, indivisibilità e quindi indefinita durata e permanenza nel tempo. I movimenti degli atomi, i loro urti, le loro combinazioni e separazioni rendono conto delle nascite e delle morti; ma gli atomi di per sé non nascono, né muoiono. Per questo motivo sono assimilabili all'essere teorizzato tempo prima da Parmenide: ne prendono il posto.

Quando *individuum* (l'atomo in latino) passerà da Cicerone (106-43 a.C.) ad Agostino di Ippona (354-430 d.C.) e poi a Severino Boezio (477-526 d.C.), molte cose saranno nel frattempo cambiate. Nel contesto della teologia cristiana *individuum* si applica ormai alla persona umana (non agli atomi di cui ogni essere sarebbe composto): ma l'indivisibilità è ciò che rimane nel passaggio dal materialismo di Democrito e degli atomisti allo spiritualismo dei pensatori cristiani; a essere indivisibili non sono più gli atomi di cui sono fatte le cose, sono invece le persone e in particolare le anime. È l'indivisibilità ciò che fa sì che gli individui umani siano *imago*

Dei, proprio come gli atomi di Democrito condividevano con l'Essere di Parmenide il non essere soggetti alle vicende delle nascite e delle morti.

Cercare ciò che si sottrae alla morte, ciò che permane indefinitamente e per sempre: questo era il programma dei pensatori che abbiamo evocato. In sintesi, Parmenide aveva colto “ciò che si sottrae alla morte” nell'Essere, uno, unico e indivisibile, una sfera divina, del tutto estranea e superiore al mondo del divenire e delle faccende umane. Democrito aveva invece colto questo aspetto nella molteplicità infinita degli atomi, diversi tra loro, ma sempre uguali a sé stessi: l'imperituro è quindi qualcosa di sub-fenomenico e quindi anche di sub-umano. Insinuandosi tra Parmenide e Democrito, e prendendo una strada diversa da entrambi, Platone (428-348 a.C.) ha voluto invece cogliere “ciò che si sottrae alla morte” nello stesso essere umano. Nel *Fedone*, il dialogo in cui viene descritta l'ultima giornata di Socrate (è un giorno di primavera del 399 a.C.), l'autore si concentra sul concetto di anima (*psyché*): per tutto il giorno Socrate disquisisce con i suoi amici e interlocutori sul tema della mortalità o immortalità dell'anima. Il criterio utilizzato da Platone per afferrare – anche lui – “ciò che permane” è opposto a quello di Democrito: se per Democrito il criterio della permanenza ontologica è l'*in-divisibilità* (ciò che non può essere diviso), per Platone è invece l'*in-componibilità* (ciò che non può essere composto).

A ben guardare, si tratta di due facce della stessa medaglia: sono infatti sottratte al divenire, quindi alla morte, sia le cose che non possono essere divise (gli atomi di Democrito), sia le cose che non sono il prodotto di una composizione, di una fattura, di una costruzione (le anime di Platone). Le cose divisibili sono frutto di una composizione, e le cose originate da un “mettere insieme” sono poi le stesse che prima o poi vanno incontro a un destino di separazione e di scomposizione. Quando Platone sceglie l'argomentazione della in-componibilità, ha ben chiaro che le cose di questo mondo sono in gran parte composte e proprio per questo destinate a de-comporsi, quindi a perire. Tale sarebbe pure il destino dell'anima, se essa fosse – come i pitagorici evocati nel Dialogo erano soliti argomentare – una sorta di armonia: che cos'è infatti un'armonia, se non una composizione, un mettere insieme suoni e melodie? Secondo Platone, tutto ciò che risulta essere composto, sia esso per natura (come un organismo) o per artificio (costruito cioè dalle mani e dall'intelletto dell'uomo), è «sottoposto al rischio di essere decomposto nello stesso modo in cui è stato composto» (*Fedone* 78 c). Se l'anima fosse una “composizione”, non potrebbe dunque sottrarsi al destino della morte. L'immortalità dell'anima è garantita soltan-

to dal suo essere qualcosa di “non-com-posto”: per poter essere concepita come immortale, l’anima ha da essere appunto un *a-syn-theton*.

Come *atomon* e *individuum*, pure *asyntheton* è parola deliberatamente inventata: essa è coniata da Platone proprio allo scopo di significare l’immortalità dell’anima. Una breve esplorazione lessicografica consente di fare vedere come *asyntheton* si contrapponga, in quanto negazione, alla nutrita e importante famiglia semantica generata dal verbo *syn-tithemi* (com-porre, mettere insieme, riunire, aggiungere, mescolare, collegare, formare, accordare, armonizzare) e, prima ancora, dal verbo *tithemi* (porre, mettere, collocare, fare, stabilire, produrre). Com’è evidente, gli interventi di Democrito e di Platone sono simili e corrispondenti. In maniera parallela, essi fanno ricorso all’alfa privativo (*a-*) e così costruiscono i loro rispettivi concetti sulla base di una negazione: l’*atomon* di Democrito è costruito mediante la negazione grammaticale di *temno* (dividere) e l’*asyntheton* di Platone mediante la negazione grammaticale di *syn-tithemi* (mettere insieme).

A-tomon da un lato e *a-syntheton* dall’altro sono dunque due parole “artefatte”, costruite mediante la negazione di due tipi di azione molto comuni. In qualunque situazione e in qualunque contesto culturale l’azione del “dividere”, del “tagliare” (*temno*), e l’azione del “porre” (*tithemi*), del “costruire”, del “mettere insieme” (*syn-tithemi*) risultano elementari e fondamentali: e questo spiega la copiosità dei termini di queste famiglie semantiche. Con le loro negazioni mirate, i due filosofi si pongono l’obiettivo di conseguire sul piano concettuale la perennità ora degli atomi (Democrito), ora delle anime (Platone). Pur di riuscire a cogliere “ciò che permane”, “ciò che si sottrae alla morte”, Democrito e Platone compiono interventi linguistico-concettuali che vanno decisamente contro al senso e al sapere comune, quello che scorge il divenire, la trasformazione, la morte tanto nelle cose fisiche, quanto nelle cose mentali o spirituali.

Aristotele (384-322 a.C.) ha pure lui contribuito, in maniera decisiva, alla costruzione di un sapere tutto intriso di “ontologia”, un sapere che, facendo fuori la morte da certi ambiti, vuole cogliere l’“essere” nel mondo e nell’umanità: là dove vi è l’essere, non v’è la morte; l’essere è l’espedito decisivo per scacciare la morte. Così, a proposito dei viventi – e degli umani in particolare – Aristotele non può fare a meno di riconoscere il nesso inscindibile tra generazione e divisibilità, nel senso che tutto «ciò che si genera», ciò che viene al mondo grazie a una composizione, è «sempre divisibile» (*Metafisica*, VII, 8, 1033 b), e la divisibilità è appunto la morte (o, per meglio dire, è l’anticamera, la condizione della morte). Ma nel mondo di

Aristotele non tutto è generazione: «la forma (*eidōs*) o essenza (*ousia*) non si genera». Certamente, si genera questa casa, nel senso che viene costruita, così come si genera e viene costruito il corpo di un uomo, ma «l'essere della casa», la sua essenza, la sua sostanza concettuale, «non si genera» e dunque nemmeno si corrompe (VII, 15, 1039 b). Per quanto riguarda più specificamente gli esseri umani, per Aristotele «è chiaro che l'anima è la sostanza prima», mentre invece «il corpo è materia»: l'anima è incorruttibile, il corpo al contrario è sottoposto a corruzione (VII, 11, 1037 a).

Per concludere questa premessa, potremmo sostenere che sul piano linguistico l'antica proposta terminologica di Democrito è quella che ha avuto maggiore fortuna, nel senso che sia il suo *atomon*, sia la traduzione latina *individuum*, sono penetrati e si sono radicati nelle lingue europee. È indubbio però che, sul piano dei contenuti e per quanto riguarda la concezione dell'essere umano, il contributo di Platone – confluito in Aristotele e poi nel Cristianesimo – è stato determinante. Nel *Fedone* Platone aveva avuto l'ardire di elaborare per primo un concetto di anima immortale, che il Cristianesimo farà suo e rilancerà, sottolineando insieme all'immortalità la partecipazione alla divinità (come del resto Platone aveva già sostenuto). Il termine platonico *asyntheton* si è perso per strada, ma l'individuo come *imago Dei* e come soggetto di progressivo avvicinamento alla divinità (*homoiosis theō*, assomigliamento a dio) trova le proprie radici nel pensiero platonico e chiara applicazione nel Cristianesimo. In altri termini, l'atomismo di Democrito, rifiutato per il suo materialismo, ha fornito in latino l'involucro terminologico (*individuum*), che il Cristianesimo ha utilizzato riempiendolo con il concetto platonico di "anima" e sostenendolo con il concetto aristotelico di "sostanza". La prova di questo esito è l'*individua substantia* con cui Severino Boezio ha definito la persona umana – una definizione che permarrà a lungo nel pensiero dell'Occidente e che è a fondamento del suo persistente "individualismo" e ontologismo.

Dal dividuo al dividuo

Per buona parte del pensiero occidentale l'individuo è una sostanza: è infatti indivisibile, indecomponibile; esso si sottrae perciò al divenire e alla morte. Come si è visto, non può certo essere il corpo a sostenere questa concezione: è invece l'anima. Quando uno di questi elementi – la sostanza o l'anima – entra in crisi sul piano teorico, sarebbe lecito supporre che essa investa anche il concetto di individuo. Diversi momenti del pensiero filosofico mo-

derno sono in effetti contrassegnati dalla crisi (rifiuto o abbandono) di anima e di sostanza, ma il termine “individuo” ha continuato a persistere tanto nel linguaggio quotidiano quanto in quello scientifico: anima e sostanza (potremmo azzardare) non ci sono più, ma individuo rimane.

Negli anni Cinquanta del Novecento Max Horkheimer e Theodor W. Adorno nelle loro *Lezioni di sociologia* avevano dichiaratamente messo in crisi il concetto di individuo inteso come «atomo sociale ultimo». La loro argomentazione era la seguente: se nel suo esistere «l'uomo è attraverso altri», se esiste solo attraverso le relazioni con gli altri, se «solo per essi è ciò che è»,

allora la sua definizione ultima non è quella di una originaria indivisibilità, ma piuttosto quella di una necessaria partecipazione e comunicazione agli altri (Horkheimer & Adorno 1966: 53).

Eppure l'individuo non è certo scomparso dal linguaggio delle scienze umane e sociali.

In anni più recenti l'immunologo Claude Amezsen ha fatto vedere come le cellule del nostro organismo «nascono, muoiono e rinascono continuamente»: si tratta del cosiddetto suicidio cellulare, il quale dà luogo a un flusso incessante, un fiume eracleo in cui l'organismo è immerso dalla testa ai piedi e fin nel suo intimo (2001: 102). Lo studioso francese non si esime tuttavia dal fare ricorso, più volte, all'espressione «identità individuale» (2001: 37-40).

Nel discorso scientifico l'anima non c'è più; non c'è più nemmeno la sostanza: si può dire che l'identità – termine più neutro ed astratto, adottato incautamente da tutte le scienze umane e sociali – viene in soccorso dell'individuo, così da garantirne un uso ulteriore. Ma individuo, tanto più se abbinato a identità, non rischia forse di oscurare il flusso che costantemente lo attraversa, tanto quanto l'incidenza delle relazioni con gli altri? Forse, a proposito di individuo, vediamo agire un principio di inerzia: come in fisica, individuo è un corpo (in questo caso una parola, un involucro terminologico) che tende a mantenere il suo stato di quiete o di moto, fino a che non si manifestano forze contrarie, ossia alternative efficaci.

Un primo segnale di crisi sul piano terminologico è dato dall'emergere della nozione di “dividuo”: si tratta di un intervento di negazione della negazione, un intervento cioè che sopprime la negazione (*in-*), sulla quale molto tempo fa era stato costruito *in-dividuum*. Il filosofo Günther Anders ha per esempio sostenuto che la divisione del lavoro nell'attuale

società industriale «divide gli individui» in maniera schizofrenica, per cui «fa degli individui dei “dividui”» (2007: 162). In modo analogo, l'antropologo Arjun Appadurai impiega il termine dividuo per indicare gli effetti prodotti dall'«erosione dello status di individuo» nell'epoca del capitalismo finanziario (2016: 117). Per Anders e per Appadurai, nel mondo sociale umano esistono dunque gli individui, così come esistono i dividui: questi ultimi sarebbero individui diminuiti, depotenziati, avendo subito l'effetto di divisioni e di erosioni. I dividui sarebbero dunque, in primo luogo, la manifestazione di crisi di ordine psico-sociale ed esistenziale a cui l'individuo è sottoposto nella società contemporanea.

“Dividuo” è anche l'espressione di un secondo tipo di crisi: una crisi epistemologica, provocata dall'antropologia. Prendendo spunto da *Do kamo* del 1947 – la ricerca di Maurice Leenhardt sulla concezione di persona tra i Kanak della Nuova Caledonia – gli antropologi non hanno fatto altro che porre in luce la diffusione e la consistenza di concezioni relazionali e “dividuali” della persona nelle più diverse parti del mondo, fino ad arrivare al punto di fare notare la “stranezza” dell'individualismo occidentale: sul piano delle rappresentazioni sociali il dividuo diviene la norma e l'individuo una strana e curiosa eccezione antropologica.

Sotto il profilo terminologico, “dividuo” però indica soltanto le condizioni di divisibilità della persona o dell'essere umano, rischiando così di fornire una visione unilaterale e pressoché negativa. Per rimediare a questa possibile deriva, Marilyn Strathern ha fornito la seguente definizione:

Lungi dall'essere considerate come entità uniche, le persone in Melanesia sono concepite sia in termini dividuali sia in termini individuali (1988: 13).

Ma come fanno a stare insieme dividualità e il suo opposto (la sua negazione) individualità? L'uscita dal senso di insoddisfazione terminologica non può essere assicurata da un compromesso logicamente insostenibile. Si comprende allora come Carlo Capello, il quale si è dedicato allo studio delle diverse concezioni di persona, abbia adottato un'alternativa più praticabile, suggerita da Étienne Balibar: quella di sostituire a individuo “trans-individuo”, proponendo di scorgere nel trans-individuale la «vera stoffa della realtà umana», ossia la «relazionalità originaria» riconosciuta tanto da Marx, quanto da numerose società africane e oceaniane (Capello 2012: 111, 108; 2016).

Chi scrive ha preferito prendere un'altra strada: invece di aggiungere “trans” a individuo, fare cadere da “individuo” la negazione “in” e sostit-

tuirlo con il prefisso “con”. In questo modo, oltre alla relazionalità con gli altri (come sostenuto tanto da Horkheimer e Adorno, quanto dal pensiero marxista a cui si rivolge Capello), si è voluto anche sottolineare la “con-vivenza” interna. “Condividuo” era già stato proposto da Elena Gagliasso a seguito degli studi che avevano messo in luce l’importanza, in biologia, dei fenomeni di endo-simbiosi: in queste condizioni, un organismo non può più essere concepito come un individuo, bensì come un «insieme composto di forme di vita di *taxa* diversi», ovvero come luogo di simbiosi e dunque di convivenza (Gagliasso 2009: 144). Chi scrive ha rilanciato il concetto di dividuo nell’ultimo capitolo di *Somiglianze* (Remotti 2019: 319-341), facendo confluire su questo concetto a) le riflessioni dei biologi che si sono ormai resi conto che individuo è un ostacolo concettuale allo sviluppo della loro scienza e b) le considerazioni degli antropologi, i quali hanno potuto constatare che l’idea di individuo non viene affatto suggerita dalla natura o dall’esperienza, bensì è una vera e propria invenzione concettuale caratterizzante una specifica tradizione culturale.

A partire da certi momenti della filosofia greca e dalle istanze del Cristianesimo, questa tradizione ha inteso raffigurare l’umanità come un’infinità di enti, ciascuno dei quali sarebbe un’*imago Dei*: enti sostenuti da una *individua substantia* e dunque sottratti al divenire e alla morte, consegnati all’immortalità. Dopo secoli di fede e di dibattiti, si può dire che l’impresa si è ormai in gran parte arenata: ciò che è rimasto in uso è l’involucro terminologico, che continua a galleggiare sulle onde fluttuanti del linguaggio comune, a mala pena giustificato o rivitalizzato dalla nozione di identità. Specialmente per chi nutre fondati dubbi sul mito dell’identità, sarebbe giunto il momento di provare a sostituire l’involucro “individuo” con un mezzo terminologico più adeguato ai contenuti semantici che intende veicolare. Se “individuo” era stato costruito per bandire il divenire e la morte da ciò che doveva rappresentare il nucleo sostanziale degli esseri umani, “condividuo” si trascina dietro, insieme alla convivenza, il riconoscimento della propria mortalità.

La morte nel dividuo

In *Somiglianze* si è già provato a fare vedere che, se il “con” di dividuo designa tutti gli sforzi di stabilizzazione, così come tutti gli effetti di continuità e di armonizzazione, nel frattempo esso contiene in sé il rischio della non riuscita e, prima o poi, la certezza del fallimento: il “con” di

condividuo (sia esso un “con” fisiologico, psicologico, sociale, ecologico) tiene sempre soltanto un po’ e per un po’; tiene soltanto in quanto e fino a quando tiene. La tenuta del “con” è a termine: il “con” conosce la parola “fine”. Il riconoscimento della mortalità è un punto importante e decisivo. Il dividuo avrebbe potuto essere definito con il termine “sinolo” (gr. *synolon*) proposto da Aristotele, e che in latino veniva reso con *compositum*, ma nel sinolo aristotelico c’è una parte ingenerata, c’è la sostanza “anima”, con cui si assicura l’immortalità. Non suonerebbe male questo *compositum* aristotelico, se non racchiudesse questo forte impegno ontologico. Il dividuo è un *compositum* dove non c’è “essere”, dove non c’è “sostanza”: è estraneo all’ontologia. Esso è il *syntheton* di cui parlava Platone, ossia un costruito dove tutto è costruito, dove nessuna parte è ingenerata: un costruito non statico come un edificio, bensì dinamico come un organismo, una composizione dove non si cessa di fare e disfare, di comporre e scomporre, una composizione priva di “essere”, totalmente consegnata al “divenire”. L’essere, se c’è, è null’altro che un miraggio.

Nel *Simposio* Platone aveva affidato alla sacerdotessa Diotima il compito di illustrare il flusso di cui sono fatti i viventi, compresi gli esseri umani. Se ci rivolgiamo al pensiero di Diotima è per fare vedere come la concezione del flusso di cui è fatto ciò che noi chiamiamo dividuo fosse molto ben presente alla mente di Platone: non è dunque una scoperta dell’oggi; era invece una concezione operante nella cultura greca, soprattutto grazie a pensatori orientali, provenienti cioè dall’Asia minore, come Eraclito (535-475 a.C.) e Anassagora (496-428 a.C.). Tutto ciò per sottolineare come la concezione individuale (quella che Platone espone nel *Fedone* con l’applicazione all’anima della nozione di *asyntheton*) sia stata il frutto di un’operazione oppositiva: quella di combattere l’idea dell’anima in termini di componibilità e di mortalità per imporre invece l’idea dell’anima come un’entità immortale e dunque divina.

Poiché abbiamo già analizzato dettagliatamente il pensiero di Diotima in *Somiglianze* (Remotti 2019: 240-245), qui ci limitiamo a fare rilevare i seguenti punti.

1. Diotima oppone a un “si dice” il piano della realtà. Noi “diciamo”, per esempio, che una persona «resta la stessa» da quando nasce a quando muore (*Simposio* 207 d): è pur sempre lo stesso Socrate, colui che sposò Santippe, esercitò la filosofia per le strade di Atene e infine accettò di bere la cicuta nel fatidico giorno di primavera del 399 a.C. In realtà –

argomenta Diotima – quella persona, come qualsiasi altro organismo vivente, «non conserva mai in sé le medesime cose, ma si rinnova di continuo, perdendo sempre qualcosa di sé, nei capelli, nella carne, nelle ossa, nel sangue e in tutto il corpo».

2. Quello che avviene nel corpo si verifica anche nella mente, sia sotto l'aspetto emotivo, sia sotto l'aspetto intellettuale. Le emozioni (desideri, piaceri, dolori, paure) non rimangono mai le stesse, «ma una nasce e l'altra perisce» (207 e). Allo stesso modo, le nozioni che si trovano nella nostra mente sono sottoposte inesorabilmente all'«oblio» e quando la riflessione le riporta in vita, esse non sono identiche a quelle di prima: sembrano le stesse; sono invece soltanto simili, proprio come una «copia» che prende il posto di ciò che c'era prima (208 a-b).
3. Conclusione di Diotima: sia nel corpo sia nella mente «noi non restiamo mai gli stessi». Noi siamo mortali (*thnetoi*) e c'è un unico modo in cui «si conserva tutto ciò che è mortale: non col restare sempre assolutamente identico [*to auto aei einai*], come il divino, ma in quanto quel che invecchiando viene meno lascia al suo posto un'altra copia, giovane, di sé stesso».

Queste considerazioni di Diotima sono particolarmente utili per illustrare il funzionamento interno del condividuo. La sacerdotessa di Mantinea descrive un flusso ininterrotto sia nel corpo, sia nell'anima, un divenire che invade ogni piano del condividuo. Quest'ultimo non è un contenitore rigido, in grado di sottrarre la propria struttura al mutamento: è invece coinvolto interamente nel divenire. A sua volta, il divenire appare descritto come un passaggio non dal nulla all'essere, ma dal simile al simile. Simile non significa identico (nemmeno un identico depotenziato). Simile comporta sempre differenze: se A è simile a B, ciò significa che A e B sono anche differenti (non importa in quale misura). Nel passaggio dal simile al simile (sia nel corpo, sia nella mente) le somiglianze sono i fattori che nella ripresa, riproduzione, conservazione, garantiscono un certo grado di continuità, mentre le differenze – fattori di discontinuità – sono dovute alla perdita, all'oblio, al venir meno di qualcosa o all'insorgere di qualcosa di nuovo, di inedito.

Per descrivere il flusso, Diotima usa termini che evocano la morte: nel passaggio dal simile al simile la morte è sempre presente, per quanto si tratti di una morte per così dire provvisoria, interna e minuta, quasi nascosta e sovrastata dalla vita, una morte relativa e non assoluta, condizione anch'es-

sa di trasformazione e di rinnovamento, proprio come la morte cellulare descritta da Ameysen. Si tratta dunque di una morte che si intreccia alla vita e che, pur nascosta, contribuisce a far sì che il dividuo vivente debba essere definito di per sé «mortale» (*thnetos* è infatti il termine usato da Diotima). La mortalità del dividuo non coincide soltanto con l'evento terminale della sua esistenza: egli è mortale in ogni istante della sua vita. La morte è presente nel dividuo, in quanto è presente nel divenire: ed è presente in tutto il dividuo in quanto tutto il dividuo è immerso nel divenire. A differenza dell'individuo, la cui indivisibilità fa sì che la mortalità sia un fatto estrinseco, del tutto esterno, il dividuo nella sua vita è connaturato con la mortalità: la morte si annida nei suoi gangli vitali.

Lévy-Bruhl: oltre l'individuo

Per completare la proposta “condividuo” è opportuno procedere alla dimostrazione della sua fruibilità sul piano della descrizione etnografica, oltre che sul piano della teoria antropologica. In vista di ciò, abbiamo scelto *L'âme primitive* di Lucien Lévy-Bruhl, pubblicato in Francia nel 1927: un testo “classico” del pensiero antropologico, nonostante che sia stato quasi del tutto dimenticato¹. Ovviamente Lévy-Bruhl non usa il termine dividuo. Al centro della sua indagine e delle sue riflessioni c'è invece l'«individualità» e lo scopo che si prefigge è quello di studiare «in qual modo i primitivi si rappresentano l'individuo umano sia nei suoi rapporti col suo gruppo sociale sia in sé stesso» (Lévy-Bruhl 2013: 25). Ma perché rivolgersi ai primitivi? Perché dedicare a questo argomento una ricerca vastissima e impegnativa (451 pagine nell'edizione originale)? Se si fosse trattato soltanto di affermare l'incapacità da parte dei primitivi di giungere a una nozione chiara di individuo, sarebbero state sufficienti poche pagine assertive. Forse “il modo con cui i primitivi si rappresentano l'individuo” contiene qualcosa di più di una mera incapacità: forse è un “modo” a sé che vale la pena indagare, proprio in quanto è diverso dalla nostra concezione dell'individualità. Non è quindi sufficiente affermare che i primitivi dispongono di una «idea vaga» e asserire che nel loro pensiero il concetto di individuo rimane «in ombra»

¹ Sul recupero di Lévy-Bruhl, si vedano Pina-Cabral (2018) e Remotti (2019: 310-323). Devo però a Stefano Allovio l'invito a rivalutare un testo tanto interessante e significativo come *L'âme primitive*. Va da sé che lasciamo intatte le espressioni di Lévy-Bruhl in cui compare il termine “primitivo” (pensiero primitivo, società primitive ecc.).

(*Ivi*: 26, 128). Lévy-Bruhl intuisce che c'è qualcosa d'altro e di più prezioso da scovare, qualcosa per cui valga la pena intraprendere un lungo e faticoso viaggio tra società "primitive" in tutte le parti del mondo.

Una riprova di ciò è data dalla molteplicità di occasioni in cui Lévy-Bruhl sottolinea questo compito fondamentale:

fare del nostro meglio per metterci dal punto di vista della mentalità primitiva, al fine di ricostituire l'individualità così come essa se la rappresenta (*Ivi*: 126).

Per raggiungere questo scopo, occorre «abbandonare l'attitudine mentale che ci è propria, e piegarci, per quel che ci sarà possibile, all'attitudine mentale degli indigeni» (*Ivi*: 155). Non è dunque questione di vaghezza o di un pensiero confuso; è invece questione di una diversità di concezione. Infatti, è indubbio che noi «la pensiamo diversamente» (*Ivi*: 177). Ma – prosegue Lévy-Bruhl – «i fatti dimostrano che grande sarebbe il nostro torto se imponessimo le nostre esigenze logiche alle rappresentazioni del mondo primitivo» e se – citando a questo punto esplicitamente Bronislaw Malinowski – introducessimo «di contrabbando» nel pensiero degli indigeni «le categorie del nostro pensiero» (*Ivi*: 191). La lezione di Malinowski suscita l'adesione convinta di Lévy-Bruhl: quando si tratta di cogliere i concetti indigeni, la «definizione esatta» è quella che viene data «nei termini stessi di cui gli indigeni si giovano» (*Ivi*: 193). Concludiamo questo punto con il commento di Lévy-Bruhl:

Il consiglio non potrebbe essere più saggio. Io stesso ho spesso insistito, come fa ora Malinowski, sulla violenza che la nostra logica e le nostre lingue esercitano sulle rappresentazioni dei primitivi (*Ivi*: 193).

Ebbene, facendo valere "individuo" come modello universale le nostre lingue non rischiano forse di "fare violenza" sulle rappresentazioni che diverse società hanno formulato in relazione alle persone umane? Gli antropologi hanno avvertito che in molte società abbiamo a che fare con rappresentazioni difformi dal concetto di individuo e che per giunta individuo è una "stranezza", un'eccezione antropologica. Si tratta allora di compiere un intervento di ordine concettuale nel discorso di Lévy-Bruhl: provare a sostituire il concetto di individuo con il concetto di "condividuo". La scommessa è che "condividuo" si adatti assai meglio alle tematiche via via affrontate in un testo che può essere considerato come la prima autentica ricerca di antropologia della persona. Oltre tutto, questo testo non si limita

ad affermare una differenza di visione tra noi e loro, ma si spinge a riconoscere in questa differenza un terreno teorico che vale la pena esplorare. Per esempio – sostiene Lévy-Bruhl – per quanto riguarda i Maori della Nuova Zelanda, occorre riconoscere non soltanto che essi «sono dei metafisici e dei teologi», ma altresì che «il loro acume non ha percorso le strade per cui si sono incamminati i nostri metafisici e i nostri teologi» (*Ivi*: 166). La strada dei “nostri” teologi e metafisici è la stessa che i missionari hanno cercato di imporre in tutte le parti del mondo in cui si sono trovati ad operare, ossia partire dal «dualismo» che segna la distinzione tra «due sostanze, l’una corporea e peritura, l’altra spirituale e immortale» (*Ivi*: 229). Prosegue Lévy-Bruhl con grande lucidità: «unite in questa vita, esse compongono l’individuo attuale»; ma «la morte le separa liberando la sostanza spirituale o anima, che è il vero individuo». E conclude in questo modo: «nulla è più estraneo alla mentalità primitiva di questa opposizione di due sostanze». Come vedremo meglio tra poco, per le società che pensano a ciò che noi chiamiamo “condividuo” si tratta – afferma Lévy-Bruhl – non di «dualismo», ma di «dualità», in quanto la mortalità riguarda non soltanto il corpo, ma anche l’anima: sostanze diverse, ma nessuna delle due si sottrae del tutto alla mortalità. Detto in altri termini, Lévy-Bruhl non disponeva di un concetto alternativo a quello di individuo, ma la sua ampia esplorazione presso le società “primitive” l’aveva condotto fino al punto di affermare che tali società avevano un concetto assai diverso di individuo. Sarebbe bastato poco per compiere un passo successivo, decisivo, rivoluzionario: quello di consegnare “individuo” a una specifica tradizione culturale (la nostra) e denominare in un altro modo le concezioni alternative della persona umana.

Applicazioni etnografiche di “condividuo”

Non disponendo di un concetto alternativo a individuo, si comprende come Lévy-Bruhl definisse «la parte più spinosa» del suo compito quella di rispondere alla domanda:

che cosa è, agli occhi dell’indigeno, l’individuo preso in sé stesso? di quali elementi spirituali o materiali si compone? come vive e come muore? (2013: 126).

Operando una grande semplificazione, potremmo dire che la risposta pone in campo due punti di vista: una dimensione sincronica e una dimensione diacronica.

A) Dimensione sincronica. – Lévy-Bruhl rileva come nelle società primitive «l'individualità di ciascuno non si limita alla periferia della sua persona», nel senso che «le frontiere» di ogni persona «risultano mal determinate e perfino variabili» (*Ivi*: 131). Lévy-Bruhl introduce a questo proposito il concetto di «appartenenze», vale a dire le cose che ineriscono al corpo, a cominciare da ciò che esce o cresce dal corpo (peli, capelli ecc.), le sue impronte, ma anche i suoi alimenti – di modo che la persona «diviene» oppure «è quello di cui si ciba o assimila» –, i suoi oggetti, di cui fa uso giornaliero e che «sono *lui-stesso*», come diceva Henri-Alexandre Junod a proposito dei Thonga (*Ivi*: 133, 137). Approfondendo il concetto di appartenenze, Lévy-Bruhl giunge ad affermare che «secondo il modo di pensare di questi indigeni, la collezione completa di talune appartenenze equivale all'individuo stesso» (*Ivi*: 143).

Si provi ora a sostituire “individuo” con il nostro “condividuo”: la tesi diviene molto più coerente e perspicua, tanto più quando vediamo rievocata la «legge di partecipazione» che – come si ricorderà – è per Lévy-Bruhl il principio fondamentale della mentalità primitiva. Condividuo appare ancora più calzante, allorché Lévy-Bruhl, dopo avere sostenuto che le appartenenze costituiscono una «estensione dell'individualità», giunge ad affermare che in realtà non si tratta di estensione, in quanto «le appartenenze sono parti integranti dell'individuo» (*Ivi*: 145, 174): noi a questo punto diremmo che le appartenenze sono parti integranti del “condividuo”. Facendo valere il “condividuo”, risulta ancora più significativa la seguente precisazione di Lévy-Bruhl: anziché parlare di “estensione” della persona da parte dei primitivi, «meglio sarebbe dire che, paragonata alla loro, la nostra personalità sembra avere subito una ‘riduzione’, una specie di raccorciamento». Che cosa si può ridurre, raccorciare, contrarre? Non certo ciò che è compatto e indivisibile (l'individuo), bensì ciò che è composito, ovvero il dividuo. Il nostro individuo è una contrazione del dividuo: è un dividuo compresso, raccorciato.

Lo stesso concetto di partecipazione può essere applicato – nell'analisi di Lévy-Bruhl – anche al rapporto tra la persona umana e gli animali (*Ivi*: 184). Ma per abbreviare un po' il discorso andiamo subito all'aspetto più importante di ciò che si potrebbe chiamare la “visione condividuale” di Lévy-Bruhl: «I primitivi non si rappresentano l'individuo in sé stesso» (come se fosse un nucleo, una sfera). «Per essi l'individuo» – noi diremmo il dividuo – «esiste realmente solo in quanto partecipa al suo gruppo o alla sua specie» (*Ivi*: 210). E Lévy-Bruhl aggiunge che «codesta partecipa-

zione [...] si rivela nella struttura stessa dell'individuo [*scilicet* dividuo] umano». Non c'è dubbio, dunque, che mentre la nostra rappresentazione della persona umana è di tipo "individuale", fra i primitivi si impone un altro tipo di rappresentazione, tale per cui «l'individuo, lungi dall'essere uno, è uno e, insieme, molteplice: esso è dunque, per così dire, un effettivo 'luogo di partecipazione'» (*Ivi*: 228). Come si vede, a Lévy-Bruhl manca soltanto il termine appropriato; ma a Lévy-Bruhl dobbiamo una delle migliori definizioni di "condividuo". Non l'individuo, ma il dividuo è davvero un «luogo di partecipazione».

Lo studioso francese ritorna più volte su questo punto, come quando sostiene che «l'individualità» per i primitivi

non è una realtà per sé stessa, isolabile in modo definito, ma è per così dire incastrata, o per lo meno avviluppata nel suo gruppo, che è poi il vero essere (*Ivi*: 253).

Se sostituissimo individualità con il termine dividualità, saremmo anche portati a sostituire il concetto di "essere" con un'immagine assai diversa, quella cioè di reti di relazioni che penetrano nei dividui, in cui essi sono "avviluppati", di cui sono fatti. È – come si vede – l'idea di "partecipazione", assolutamente fondamentale sia per Lévy-Bruhl, sia per la teoria del dividuo (Remotti 2019: 319-323). Mediante questa idea si riesce a seguire meglio le pagine che egli dedica al «paradosso» su cui si è soffermato Malinowski, vale a dire da un lato la relativamente scarsa importanza che la persona singola in sé riveste nelle società primitive e dall'altro il turbamento profondo che la sua morte suscita nel gruppo di appartenenza. La spiegazione di Lévy-Bruhl è in termini di partecipazione: «la morte attenda innanzi tutto non all'individuo, ma, attraverso di lui, al gruppo» (2013: 257). Se poi intendiamo la partecipazione come la rete connettiva, a cui si è accennato sopra, si comprende ancora meglio come «l'esistenza del gruppo viene ad essere intaccata e posta in pericolo». La natura reticolare del dividuo (rete di relazioni dividuali, invece che sfera individuale) fa capire come la morte di un singolo si propaghi sull'intera rete: di qui – per tornare a Lévy-Bruhl – riusciamo a spiegare «l'enormità» della reazione segnalata da Malinowski, ovvero gli innumerevoli riti e cerimonie, le sepolture a distanza di anni, su cui già si era soffermato Robert Hertz nel suo saggio sulla *Représentation collective de la mort* del 1907 (Hertz 1994: 53-136), e così via.

Questa visione reticolare del condividuo riesce inoltre a gettare luce su un altro aspetto della partecipazione nei confronti del gruppo. La morte è avvertita come qualcosa di contagioso, in quanto riguarda non già un “individuo”, un nucleo a sé, isolato: colpendo un condividuo, essa si diffonde attraverso la rete di cui fa parte, e quindi riguarda i condividui di un “noi”. La nozione di «contagio», su cui Lévy-Bruhl insiste (2013: 249-251), ci è utile per affrontare un tema oltre modo significativo, quello della cosiddetta stregoneria. Si pensi a come le società africane concepiscono la dinamica del “male” (disgrazie, infermità, morte). Gli Azande hanno in mente il *mangu*, una sostanza dentro il corpo, da cui possono sprigionarsi effetti malefici. Il concetto di condividuo, inteso appunto non solo come avente confini porosi, ma in quanto costituito da reti di relazioni, è particolarmente adatto a spiegare come il male (*mangu* per gli Azande, *kunda* per i Walese, corrispondente all’*eritsuro*, “rancore”, dei Banande), presente negli strati più profondi e inconsci del condividuo, possa inquinare certe relazioni e andare a colpire questa o quella persona, anche se del tutto all’insaputa del portatore originario. La condividualità è una condivisione di reti sociali, le quali se per un verso sostengono la solidarietà e la convivenza di un “noi”, per un altro verso consentono il contagio, la diffusione del male nel “noi” secondo modalità spesso nascoste e inconse.

B) Dimensione diacronica – A differenza di individuo, condividuo, come ormai sappiamo, è un *compositum* che va costruito. Quando nasce allora un condividuo? Significative sono le pagine in cui Lévy-Bruhl illustra l’idea della nascita come processo, anziché come un evento. In diverse società, il bambino viene considerato come non ancora nato del tutto, e questo spiega da un lato le pratiche di infanticidio e dall’altra la preoccupazione di stabilire gradi e soglie di nascita sociale, come quella che coincide con l’imposizione del nome (*Ivi*: 239-240). Se il condividuo è in ogni caso una costruzione – frutto di una convivenza e di un mettere insieme –, il condividuo umano è più propriamente una costruzione sociale. Si comprende allora l’attenzione che Lévy-Bruhl presta ai rituali di iniziazione, a cui il “condividuo” è regolarmente sottoposto nelle società primitive e in cui si assiste al «rifacimento di tutto il suo essere» (*Ivi*: 214). Proviamo a riflettere su questo punto decisivo: se si trattasse di “individuo”, come potrebbe essere fatto e rifatto?

La riflessione a questo punto può ulteriormente proseguire nelle seguenti direzioni. *i)* Là dove si impone la concezione dell’essere umano come individuo, vediamo diradarsi, attenuarsi e pressoché sparire i rituali di iniziazione. *ii)* Se il condividuo è una rappresentazione congrua della

realtà umana, i processi di costruzione e di de-costruzione a cui i soggetti vengono sottoposti non sono una semplice narrazione: attengono alla stessa struttura della persona. Il morire e il rinascere dei condividui – degli iniziandi (*Ivi*: 240-243) – sono ben più che metafore, credenze, modi di dire.

Per cogliere appieno questo punto, tornano di nuovo illuminanti le riflessioni di Diotima sul flusso continuo in cui sono immersi sia il corpo sia la mente. Il divenire a cui siamo sottoposti è un continuo morire ed emergere, ed esso è descrivibile come un passaggio dal simile al simile. Di solito non interveniamo in questo divenire ed esso fluisce in maniera per così dire naturale, senza che quasi ce ne accorgiamo. I rituali di “rifacimento” degli esseri umani – rituali “antropo-poietici” (Remotti 2013; Allovio 2014) – comportano invece un’interruzione del flusso, una più pronunciata e approfondita mortalità, un’attenuazione e quasi una scomparsa delle somiglianze tra lo stato A e lo stato B, e corrispettivamente un’accentuazione delle differenze tra i due stati. Il condividuo che viene sottoposto al rifacimento (A) e il condividuo che riemergerà da questa esperienza (B) – esperienza “liminare”, secondo la definizione che Arnold Van Gennep aveva già fornito in *Les Rites de passage* del 1909 (Van Gennep 1981) – non sono la stessa persona: se l’“io” di ieri e l’“io” di oggi non sono identici (come sosteneva Diotima), le differenze tra il prima e il dopo di un’esperienza traumatica, quali sono i rituali di iniziazione, sono ancora più notevoli. Non si tratta dunque semplicemente di «simulare una morte e poi una nascita», di fare «credere» e di fare «finta» (Lévy-Bruhl 2013: 242): se è il condividuo ad essere rifatto, non dobbiamo esitare a dire che morte e rinascita sono reali. Morte e rinascita, che nel divenire del condividuo sono di continuo presenti, nei rituali di iniziazione risultano incrementati, fortemente drammatizzati, condotti alla consapevolezza spietata di un’esperienza traumatica. Insieme alla liminarità spaziale, sociale e psicologica, i giovani sono quindi portati a rendersi conto degli ingredienti di cui essi stessi sono fatti: in quanto condividui, sono costretti ad ammettere che la vita non è una linea continua e ininterrotta nel tempo (quella dell’individuo e della sua identità), ma una serie di somiglianze e differenze, di interruzioni e di passaggi. L’*olusumba* (rituale di iniziazione) tra i BaNande e i BaKonjo era concepito – così recita il canto dei giovani iniziandi – come un «andare a trovare Byole [la Morte], come se fosse un nostro parente» (Remotti 2013: 210-211). I rituali di iniziazione insegnano non soltanto come si costruiscono gli esseri umani in questa o in quella società; insegnano ai giovani a guardare in faccia alla morte, a considerare la propria intrinseca parentela o partecipazione alla morte.

Abbiamo già visto che la concezione dell'individuo pone la morte all'esterno: di per sé l'individuo è immortale. Il condividuo la considera invece come qualcosa di connaturato e interno sia all'io, sia al noi: il condividuo è per sua stessa natura mortale. Proprio come la nascita, anche la morte del condividuo è dunque non un evento, ma un processo. L'intera Parte seconda del libro di Lévy-Bruhl è dedicata ai modi in cui la morte della persona (del condividuo) viene concepita da parte delle società primitive. Qui ci limitiamo ad alcune considerazioni, tra cui spicca in primo luogo la differenza che l'autore stabilisce tra l'idea dell'«immortalità dell'anima» – articolo di «fede» degli Europei, nonché oggetto di insegnamento dei missionari – e invece la «credenza» da parte dei primitivi nella «sopravvivenza dell'individuo [*scilicet* condividuo]» (2013: 262).

Sopravvivenza non è la stessa cosa di immortalità. Le scrupolose indagini etnologiche che Lévy-Bruhl compie in questa seconda parte del libro pongono in luce la propensione delle società primitive a concepire la sopravvivenza dopo la morte come qualcosa di «simile» alla persona in vita (*Ivi*: 269). Con la morte il condividuo in carne e ossa subisce un processo di scomposizione e di decomposizione, e diverse società provvedono anch'esse a guidare tale processo, a ulteriormente scomporre, dopo la morte, il *compositum* condividuale. Proprio come la nascita è un processo sociale, altrettanto si può dire della morte, e in entrambi i casi il presupposto è l'idea del condividuo che in un primo tempo va composto e costruito, e in un secondo tempo scomposto e distrutto.

“Ciò che rimane” dopo questo processo di distruzione è una modificazione del condividuo. Secondo Lévy-Bruhl, dal punto di vista dei primitivi

la morte non è la rottura irreparabile che separa definitivamente l'individuo dal mondo dei vivi riducendolo di nuovo in polvere il corpo e liberandone l'anima, che perdura sola, spirituale e immortale (*Ivi*: 304).

Per i primitivi,

si tratta soltanto di una modificazione brusca e profonda dell'individuo [*scilicet* condividuo], che non gli impedisce di continuare a esistere, nonostante la decomposizione del corpo (*Ibidem.*).

Questa sopravvivenza è qualcosa di “simile” a quella del condividuo in carne e ossa specialmente sotto il profilo della mortalità. Lévy-Bruhl si spinge fino al punto di affermare che «nelle società primitive [...] noi non

troviamo alcuna credenza nell'immortalità. Si crede alla sopravvivenza, ma anche questa ha un termine» (*Ivi*: 350). Per i Dayak, per esempio, la vita futura degli spiriti dopo la morte «non giunge fino all'immortalità». La somiglianza tra vivi e morti è ciò che impedisce di pensare a spiriti o anime immortali. «Per la quasi totalità dei primitivi, i morti non sono né “spiriti” né “anime”, bensì esseri simili ai viventi, diminuiti e sotto un certo aspetto decaduti», ancorché «potenti e temibili» sotto altri aspetti: la loro vita «è il prolungamento di questa su un altro piano» (*Ivi*: 350-351).

La somiglianza irriducibile tra i vivi e i morti consiste nel fatto che tanto gli uni quanto gli altri non sono individui, ma condividui, e la condividualità allontana da sé ogni idea di immortalità². Esattamente in quanto non è un individuo,

il morto [...] non sfugge, al pari del vivo, all'esito fatale che il tempo, presto o tardi, porta con sé. La sua vita è troppo simile a quella dei mortali per non sfociare ad uno stesso fine: anch'egli in generale finisce col morire (*Ivi*: 353).

Proprio per questo, «quasi ovunque si ammette che [...] i morti finiscono con lo scomparire definitivamente». Nella natura intima del dividuo è scritta l'idea della sua mortalità, sia essa intermittente e provvisoria, sia essa traumatica e definitiva.

Alle origini della tradizione di pensiero che è prevalsa nella civiltà occidentale, si è voluto sfuggire a questo destino biologicamente inevitabile. Si è perciò pensato di andare oltre la biologia, di sminuire le filosofie di tipo naturalistico del periodo pre-platonico, di inaugurare l'ontologia: si è preferito il sapere dell'essere al sapere del divenire. Si è perciò concepito l'individuo, avendo in mente non già la vita di piante e animali, bensì un paesaggio ultra-terreno, divino, dove i pensatori hanno creduto di potere contemplare l'Essere, le essenze, la sostanza, l'identità. Apparentato a queste immagini fantasmatiche dell'ontologia, l'individuo si configura quindi come la risposta che nella cultura occidentale è stata elaborata per soddisfare una brama di “immortalità” arbitrariamente attribuita a tutti gli

² Rimandiamo ad altra occasione una discussione approfondita del tema della «immortalità provvisoria» che Allovio (2014: cap. 4) – sulla scia di Maurice Bloch – affronta in relazione ai rituali di iniziazione. Qui ci limitiamo – seguendo Lévy-Bruhl – a segnalare l'opportunità della distinzione tra immortalità e sopravvivenza. Del resto, lo stesso concetto di immortalità provvisoria non va forse nella direzione di ciò che Lévy-Bruhl intendeva per sopravvivenza?

esseri umani, qualcosa di qualitativamente diverso – come ci ha insegnato Lévy-Bruhl – rispetto alla mera “sopravvivenza” del *condividuo*. Anche altrove può sorgere la brama di immortalità. Ma se la risposta culturale è il *condividuo*, è probabile che l’immortalità venga riconosciuta come un desiderio inappagabile e la “sopravvivenza a termine” come il massimo a cui i *condividui* umani possono aspirare.

Considerazioni conclusive

Sono molti i limiti di questo scritto, più di quanto l’autore possa vedere, e saranno molti – tra gli eventuali lettori – coloro che rimarcheranno l’assenza di riferimenti a questo o quell’autore, a questo o quel dibattito. Non per evitare le critiche (compito a questo punto impossibile), bensì per rimediare a qualche equivoco, l’autore intende concludere con alcune precisazioni riassuntive.

1. *Condividuo* è un’innovazione terminologica del tutto recente, che ha cominciato ad essere adottata in campo biologico (Gagliasso 2009; Monti & Redi 2019). Ogni organismo (un albero, una formica, un elefante) è un *condividuo*, ovvero è un *compositum*, per il quale non si può certo parlare di identità. La stessa considerazione vale per ogni soggetto umano (Remotti 2019).
2. Come in biologia, pure in antropologia *condividuo* intende proporsi come sostitutivo di “individuo”. Se si dirà che *condividuo* è un’innovazione terminologica alquanto arbitraria, l’autore ha voluto fare notare nella prima parte del suo scritto che “individuo” era, ai suoi tempi, un’innovazione terminologica ancora più arbitraria e impegnativa: un’innovazione, in particolare, il cui scopo era quello di rivendicare addirittura l’immortalità dell’anima umana.
3. Nello studio delle concezioni di persona presso le diverse società umane gli antropologi hanno notato il prevalere di concezioni relazionali, non-individuali, ovvero “dividuali”. Non sono pochi gli antropologi ad avere perciò considerato le concezioni “individuali” come rarità, come vere e proprie eccezioni antropologiche, situabili in una specifica tradizione culturale, quella della civiltà occidentale. In antropologia l’individuo ha dunque perso il suo carattere di universalità e di naturalità: in quanto prodotto storico, esige di essere indagato nelle sue modalità e motivazioni culturali.

4. Agli occhi di chi scrive è parso che l'alternativa più appropriata non sia quella tra dividuo e individuo, bensì quella tra condividuo e individuo (*Ivi*: capp. VI-VII). La questione a cui si è voluto rispondere in questo scritto riguarda dunque la fruibilità in campo antropologico della nozione di condividuo. Il concetto di condividuo è uno strumento che gli antropologi possono collocare proficuamente nella loro cassetta degli attrezzi?
5. L'autore ovviamente propende per il sì. Per dimostrare la fruibilità in campo antropologico della nozione di condividuo, tenta ora un'operazione storica e concettuale alquanto ardita. In *L'âme primitive* del 1927 Lucien Lévy-Bruhl si era dedicato a un esame puntuale e serrato della nozione di individuo nelle società primitive. Lévy-Bruhl si rende conto fin da subito che in questo tipo di società l'individuo viene concepito in maniera radicalmente diversa da come è invece inteso nella civiltà occidentale. A leggere bene questo classico del pensiero antropologico, ci accorgiamo che per Lévy-Bruhl la concezione primitiva di individuo non solo è radicalmente diversa, ma è pure del tutto indipendente dalla concezione presente nella nostra civiltà. La concezione primitiva di individuo sta in piedi da sola, a prescindere dalla nostra nozione di individuo. In *L'âme primitive* Lévy-Bruhl abbandona l'idea secondo cui noi avremmo una concezione matura e compiuta di individuo, mentre i primitivi sarebbero legati a una concezione vaga, confusa, immatura. A proposito di individuo, primitivi e civilizzati non rappresentano due fasi in successione (una solo abbozzata, l'altra invece perfezionata) di una medesima concezione. Si tratta invece di due concezioni radicalmente diverse e indipendenti.
6. Lévy-Bruhl mantiene lo stesso nome, lo stesso involucro terminologico – individuo –, ma i contenuti sono nettamente difformi. Mantiene lo stesso nome, e ciò starebbe a dimostrare – per noi – la persistenza e la quasi insostituibilità morfologica di individuo: occorrerà attendere gli antropologi studiosi della persona in altri continenti per assistere all'incrinatura terminologica di in/dividuo. Tuttavia Lévy-Bruhl fornisce una quantità enorme di dati etnografici – studiati ed esaminati con grande cura –, i quali contribuiscono a formare una concezione culturalmente diversa di individuo, a tal punto da meritare un altro nome: quello da noi proposto è “condividuo”.
7. È lecito compiere un'operazione siffatta: mettere le mani in un classico dell'antropologia e provare a sostituire l'“individuo” dei primitivi

di Lévy-Bruhl con un termine or ora inventato? La risposta è sì, se l'intendimento è quello di vedere come “condividuo” sia in grado di funzionare nei più diversi contesti etnografici. Del resto, non dimentichiamo che “condividuo” nasce – per parte di chi scrive – a seguito di una dettagliata analisi di *do kamo*, la nozione di persona tra i Kanak della Nuova Caledonia, quale è stata ricostruita da Maurice Leenhardt (Remotti 2019: 309-324). Prendere tra le mani *L'âme primitive* di Lévy-Bruhl e inserire “condividuo” nella molteplicità dei suoi contesti etnografici è stato un modo per continuare a collaudare questo concetto in campo antropologico: un modo per verificare ulteriormente la sua funzionalità.

8. Secondo l'autore, funziona, e non soltanto in senso meccanico, applicativo o sostitutivo. Funziona perché la dimensione *cum* (il “con” iniziale di con-dividuo) è importante per sottolineare procedimenti e dispositivi che garantiscano continuità, coerenza, riconoscibilità ai soggetti considerati. Il *cum* non ha nulla di sostanziale: è invece un insieme di funzioni (accordi, armonizzazioni, ma anche crisi, lacerazioni, traumi) che operano secondo gradualità. Si vedano per esempio le analisi relative alla nascita e alla morte nelle società primitive nel testo di Lévy-Bruhl. Illuminante e preziosa, a questo proposito, la distinzione che egli propone tra “sopravvivenza” (tipica dei condividui) e “immortalità” (attribuita invece agli individui della civiltà occidentale): l'immortalità è una questione assoluta, di sì o di no; la sopravvivenza è invece una questione di gradualità.
9. Uno dei riconoscimenti maggiori che dobbiamo a Lévy-Bruhl è la definizione che ci propone riguardo alla concezione di individuo primitivo, e quindi per noi di condividuo, ossia “luogo di partecipazione”. Partiamo da “luogo”, zona, area, territorio: non entità, non sostanza. I confini del territorio possono essere più o meno labili, valicabili, dilatabili, porosi. Ma soprattutto è il concetto di partecipazione che richiama la nostra attenzione. Com'è noto, partecipazione è il concetto che ha contrassegnato l'intera riflessione di Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva. Chi scrive ha già espresso il suo pieno accordo con João de Pina Cabral sulla necessità – per gli antropologi – di rivalorizzare il concetto di partecipazione e dunque il lavoro di Lévy-Bruhl (Remotti 2019: 315). Ma ha pure messo in luce le difficoltà che, sul piano antropologico, scaturiscono dalla particolare concezione di partecipazione, a cui Lévy-Bruhl è purtroppo rimasto fedele: partecipazione di essenza,

partecipazione di identità. Chi scrive intende mantenere e rivalorizzare, a favore delle analisi antropologiche, il concetto di partecipazione: ma ciò di cui si parla non sono partecipazioni di essenze e di identità, sono invece partecipazioni di somiglianze (*Ivi*: 314-319). È con questa fondamentale correzione che la definizione di Lévy-Bruhl può essere adottata come definizione di dividuo. I dividui sono davvero luoghi di partecipazione, purché si intenda partecipazione in termini di somiglianze, non di identità.

10. Siamo arrivati a un nodo cruciale. Il panorama antropologico sarebbe segnato allora da due aree: quella delle concezioni dividuali e quella degli individui? Difficile negare questa distinzione. Si tratta però di rappresentazioni. Chi scrive ha già preso posizione su questo punto, sostenendo che le rappresentazioni possono essere “più o meno congruenti” (Remotti 2019: 270) e che l’individualismo è una rappresentazione assai poco congruente (Remotti 2020). L’individualismo rappresenta il dividuo come se fosse un individuo, ma l’individuo non è altro che un dividuo rappresentato e concepito in maniera incongrua. Come si è già accennato più volte in questo scritto, l’individuo è una rappresentazione rientrante perfettamente nel pensiero ontologico che ha preso piede e che ha caratterizzato buona parte della civiltà occidentale: individuo è parente stretto – anzi, strettissimo – delle idee di Essere, di sostanza, di identità.
11. Al contrario, dividuo appartiene al pensiero del divenire (anziché dell’essere), della vita (invece che della sostanza), delle somiglianze (in luogo dell’identità). Avendo alle spalle anni di esperienza didattica e di ricerca, chi scrive non solo intende porgere ai suoi colleghi più giovani il concetto di dividuo, affinché anch’essi – se ritengono che ne valga la pena – lo sottopongano a collaudo teorico ed etnografico, ma si permette di porli in guardia sul fascino di ciò che oggi in antropologia viene chiamata la “svolta ontologica”. La teoria del dividuo aiuta a farci capire che la svolta ontologica c’è già stata e – con tutta la sua “guerra contro le somiglianze” (Remotti 2019: cap. IV) – è esattamente ciò che ha reso tanto a lungo la tradizione occidentale refrattaria e persino ostile a una visione adeguatamente antropologica.
12. In conclusione – come dicono i biologi – “*noi non siamo mai stati individui*” (Gilbert, Sapp, Tauber 2012), anche se a lungo abbiamo creduto di esserlo e tuttora ci sembra strano mettere in crisi questa credenza.

Bibliografia

- Allovio, S. 2014. *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e finti immortali*. Milano: Cortina.
- Ameysen, J.Cl. 2001 (1999). *Al cuore della vita. Il suicidio cellulare e la morte creatrice*. Milano: Feltrinelli.
- Anders, G. 2007 (1980). *L'uomo è antiquato. II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Appadurai, A. 2016 (2016). *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*. Milano: Cortina.
- Capello, C. 2012. Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale. *Dada. Rivista di antropologia post-globale*, 2: 99-114.
- Capello, C. 2016. *Antropologia della persona. Un'esplorazione*. Milano: Angeli;
- Gagliasso, E. 2009. La metafora di individuo in biologia. *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, XXVII, 1: 137-146.
- Gilbert Scott F., Sapp J. & A.I. Tauber 2012. Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. *The Quarterly Review of Biology*, LXXXVII, 4: 325-341.
- Hertz, R. 1994 (1928). *La preminenza della destra e altri saggi*. Torino: Einaudi.
- Horkheimer, M. & Th. W. Adorno 1966 (1956). *Lezioni di sociologia*. Torino: Einaudi.
- Lévy-Bruhl, L. 2013 (1927). *L'anima primitiva*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Monti, M. & C. A. Redi (a cura di) 2019. *CON-dividuo. Cellule e genomi*. Pavia, Collegio Ghislieri: Ibis.
- Pina-Cabral, J. 2018. Modes of Participation. *Anthropological Theory*, 18, 4: 435-455.
- Remotti, F. 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, F. 2019. *Somiglianze. Una via per la convivenza*. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, F. 2020. Individualismo. *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, Decima Appendice, vol. I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana: 756-761.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Van Gennep, A. 1981 (1909). *I riti di passaggio*. Torino: Boringhieri.