

**Contro l'albero, per i flussi.  
Identità: cinque marcatori di lunghissima durata**

di Emiliano Rubens Urciuoli

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)

<http://www.retimedievali.it>



**Identità etniche, identità collettive, identità religiose.  
Problemi aperti in prospettiva diacronica**

a cura di Luca Arcari

Firenze University Press

## **Contro l'albero, per i flussi. Identità: cinque marcatori di lunghissima durata**

di Emiliano Rubens Urciuoli

Il titolo di questa raccolta di saggi, curata e introdotta con finezza teoretica da Luca Arcari, può suscitare nel lettore un immediato sospetto di ridondanza e una sensazione di anticipazione dell'equivoco in cui alcuni pezzi sembrano poi effettivamente incorrere. Forse che le "identità etniche" e le "identità religiose" non sono specie differenti del genere "identità collettiva"? Dalla sequenza ternaria del titolo (*Identità collettive, identità etniche, identità religiose*) si ricava tuttavia l'impressione che l'identità collettiva sia qui intesa come declinazione sottocategoriale di qualcosa come l'"identità" e, in quanto tale, collocata sintatticamente e concettualmente sul medesimo livello tassonomico dell'appartenenza etnica e di quella religiosa. Ma l'opposto dell'"identità collettiva" non è forse l'"identità individuale"? E l'identità individuale, a sua volta, non può forse assumere colorazioni etniche o religiose nella misura in cui è acquisita tramite diniego, differenziazione e sconnessione dalle forme localmente maggioritarie e dalle soluzioni culturalmente plausibili di identificazione con un popolo e con un determinato sistema di pratiche e rappresentazioni religiose? Qualcosa, insomma, stride. Evidentemente, il nodo problematico – l'unico, vero, che mi preme preliminarmente sciogliere – sta nel rapporto che l'analisi storica, ispirata dalla teoria sociale, sceglie di istituire tra identità collettiva e identità individuale e nel tipo di differenza posta tra le due dimensioni *quantitative* dell'identità. Come scrive Richard Jenkins:

With respect to identification, the individually unique and the collectively shared can be understood as similar in important respects; the individual and the collective are routinely entangled with each other; individual and collective identifications only come into being within interaction; the processes by which each is produced and reproduced are analogous; the theorisation of identification must therefore accommodate the individual and the collective in equal measure. The most significant contrast between individual and collective identification in this model may be that the former emphasises difference and the latter similarity. This is only a matter of their respective *emphases*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Jenkins, *Social Identity*, p. 38.

La distinzione tra identità individuale e collettiva, che discorso sociologico e senso comune ordinariamente convengono nel considerare tipologica e sostanziale, andrebbe quindi ridimensionata e ridotta a questione di rispettive enfasi: enfasi sulla differenza, enfasi sulla somiglianza. Si tratta di una distinzione tonale, non qualitativa, come sarebbe invece se solo alla seconda fosse riconosciuta un'apprezzabile genesi sociale. Identità etniche e religiose sono quindi variazioni, ora situazionali ora imperative<sup>2</sup>, sul tema della sollecitazione e intensificazione, ora individuale ora collettiva, dell'unico sé sociale.

È chiaro che, testata su questo genere di oggetti, la prospettiva della *longue durée*, come sguardo preferenziale rivolto alle strutture e alle serie, cioè ai «grandi zoccoli immobili e muti che l'intrico delle narrazioni tradizionali» ricopre di «tutto uno spessore di avvenimenti»<sup>3</sup>, stinge nella storia profonda di *homo sapiens* e delle sue competenze specie-specifiche nell'attribuzione e negoziazione di e nell'esonero da quel genere di finzioni narrative sensate dette identità.

Per citare solo un esempio tratto da un contesto tutto sommato “recente” e, in alcuni casi, coincidente con quello qui indagato, un lustro di studi diretti da Jörg Rüpke e irradiatisi dal gruppo internazionale di ricerca facente capo al Max-Weber-Kolleg hanno dimostrato come sia possibile studiare e concettualizzare la religione di età ellenistica e alto-imperiale romana dal punto di vista e al livello dell'individuo come luogo di emergenza di esperienze, rappresentazione e pratiche religiose de-tradizionalizzate che possono essere transitorie o, viceversa, tipizzarsi in forme istituzionali<sup>4</sup>. L'analisi dell'interazione tra l'«individually unique» e il «collectively shared» per la posta in palio di una conveniente individuazione del soggetto nel suo sistema societario non dovrebbe farsi più inibire dalle fittizie frontiere cronologiche tracciate dal paradigma “collettivista” sulle società antiche, funzionali alle diagnosi sull'“individualizzazione” come nucleo antropologico del progetto moderno o come processo lineare trans-storico che sbocca comunque teleologicamente nel moderno.

Oggi, esattamente come ieri e l'altroieri, il “noi” etnico e il “noi” religioso non vanno quindi intesi come vincoli cognitivi o obblighi morali, ma come possibilità, tra loro non di rado interconnesse, di un'identità sociale prodotta dall'enfatizzazione del *dato della somiglianza* con l'ausilio di memorie interne ed esterne, del disciplinamento, della legge, del mito. Nel primo caso, l'affinità è tra persone persuase di comporre un medesimo gruppo biologico-parentale e/o geografico-spaziale; nel secondo tra soggetti convinti di aderire a un medesimo sistema di pratiche e rappresentazioni incentrato sul culto di esseri sovraumani controintuitivi culturalmente postulati. Ciascuno dei saggi qui raccolti si concentra su alcune pieghe di questo rapporto tra *convinzioni* e

<sup>2</sup> Per il primo concetto si veda, ad esempio, Destro, *Antropologia e religioni*, pp. 188-204; per il secondo Barth, *Introduction*.

<sup>3</sup> Foucault, *L'archeologia del sapere*, p. 5.

<sup>4</sup> Si veda ad esempio Rüpke (a cura di), *The Individual in the Religions*.

*convenzioni* sull'appartenenza basate su informazioni cognitivamente pertinenti<sup>5</sup>.

Nessuna ambiguità caratterizza invece l'ontologia delle identità di cui qui si parla. Sotto questo aspetto, la coerenza dei vari contributi tra loro e con il mandato epistemologico introduttivo del curatore è totale. Questa pulizia deve compiacere ma non sorprendere il lettore. La de-sostanzializzazione delle identità sociali, legata all'acquisizione di una nozione finzionale e non fissista del vecchio tabernacolo trascendentale della *tautotes*, si riflette in tutta una serie di predicati che ricorrono sovente a profilare l'identità di marca costruttivista e fissano oggi la soglia di scientificità del concetto, sorvegliandone la tenuta paradigmatica. Senza di essi, il concetto di identità è uno pseudo-concetto che non può e non deve avere corso nel discorso delle scienze storiche e sociali.

Dirò quindi tutto di un fiato quanto che nei saggi è presunto, raccontato e dimostrato: l'identità dei discorsi specialistici sull'identità è dinamico-trasformativa e non statica; è il prodotto cristalliforme di una serie di atti performativi; l'identità vive consumando la sua semiosi, cioè si conserva sostituendo i significanti di partenza ma soprattutto negoziando incessantemente i suoi significati; l'identità implica sempre processi di de-soggettivazione e ri-soggettivazione, raramente equivalenti<sup>6</sup>; l'identità consiste nella creazione di "un altro" come doppio più o meno perfetto entro un sistema di opposizioni semiotico-semantiche la cui strutturazione perlomeno binaria è irrinunciabile per la comunicazione e che conosce nell'*othering*<sup>7</sup> del discorso coloniale la massima infiammazione del proprio desiderio normativo e gerarchico; l'identità produce effetti di senso e di potere rilasciando una scia perlocutoria che attraversa il semiotico e il politico come due acque territoriali di difficile delimitazione<sup>8</sup>; l'identità è un'ossessione arborescente e quindi ogni manovra contro di essa è destinata al fallimento se non travolge le radici e l'albero, liberando i flussi<sup>9</sup>.

Detto questo, vorrei quindi concentrarmi su cinque aspetti non propriamente definitivi-paradigmatici dell'identità costruttivista, connessi, tuttavia, con i suoi predicati fondamentali. Facendo quasi sempre perno sul contributo più lungo, quello di David Natal, li elencherò come problemi che fatalmente emergono quando l'identità è presa come reagente dell'analisi storica e che non a caso ricorrono, più o meno decisamente, nei vari saggi a caratterizzare i processi identitari in corso.

<sup>5</sup> Nel senso di Sperber e Wilson, *La pertinenza*.

<sup>6</sup> Si veda la sintesi di Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*.

<sup>7</sup> Cfr. Spivak, *The Rani of Sirmur*.

<sup>8</sup> Cfr. Redaelli, *L'incanto del dispositivo*.

<sup>9</sup> Sia Remotti (*L'ossessione identitaria*) sia Bettini (*Contro le radici*) sono anticipati in questa mossa anti-genealogica e anti-arborea da Deleuze e Guattari, *L'Anti-Edipo*.

1. *Identità e storytelling. Identità è racconto*

«Hilary was not only an elegant writer but also a great storyteller», così scrive Natal a conclusione del suo racconto di come Ilario, vescovo di Arles, ha a sua volta raccontato la vita del suo predecessore, parente e garante, Onorato. Tuttavia, per quanto determinanti siano per il successo dell'iniziativa, l'urgenza politica e la perizia retorica di chi ha selezionato e manipolato, montato e restituito come biografia unitaria segmenti cronologicamente distinti e distanti della vita dello stesso uomo non rappresentano rispettivamente l'impulso e la competenza fondamentali per la produzione di un'identità narrativa. Allo stesso modo, la devozione discepolare e la premura edificante di un Ferrando di Cartagine verso il proprio eroe Fulgenzio non sono che i moventi occasionali della trascrizione pubblica dei materiali di un universale meccanismo soggettivo e mentale, tramite il quale si produce quella che Paul Ricoeur chiamava l'«identità *ipse*» e identificava come la capacità pan-umana di registrare e comunicare la sussistenza di «uno stesso» attraverso il racconto sequenziale di episodi problematici ascrivibili alla continuità nel tempo di un unico personaggio<sup>10</sup>:

Passiamo l'esistenza a fabbricare storie che fanno di noi i nobili, per quanto fallaci, protagonisti di drammi in prima persona. La narrativa di una vita è un mito personale su chi siamo nel nostro profondo: da dove veniamo, come abbiamo imboccato una certa strada, e cosa significhi tutto questo. Le nostre storie di vita equivalgono a chi siamo. Sono la nostra identità. Tuttavia, una storia di vita è tutt'altro che un resoconto obiettivo, bensì è una narrativa accuratamente modellata, colma di dimenticanze strategiche e significati abilmente elaborati. Come ogni autobiografia pubblicata, anche le narrative della nostra vita dovrebbero recare la dicitura: «Questa storia che racconto su me stesso è soltanto tratta da una storia vera...»<sup>11</sup>.

Jonathan Gottschall ci assicura che la formula base di tutte le storie è anche quella di tutte le identità sociali, individuali e collettive, etniche come religiose: «Storia = personaggio + situazione difficile + tentativo di superamento»<sup>12</sup>. Complice l'adattabilità e la padronanza universale della ricetta, capita sovente che qualcuno intenda contestare il racconto altrui, additandone un elemento trascurato al solo scopo di confutare uno, alcuni o tutti gli arredi scenici (*props*)<sup>13</sup> con cui lo si è allestito, usando un altro racconto contro quel racconto. «La vita che tu segui non è giusta e tu, di origine infima, non puoi paragonarti a Simeone di Antiochia». «Non est aequa haec via»: l'obiezione di cui si servono i vescovi gallici per interrompere il virtuosismo vestibolare di Vulfilaico e farlo scendere dalla colonna suona come «non est tua haec vita», perché è quella di Simeone, il fondatore della pratica stilitica, lo specialista somatico cui il diacono longobardo è indegno di ispirarsi. Vulfilaico si sta rac-

<sup>10</sup> Ricoeur, *Il tempo e il racconto*, 3, pp. 375 sgg.

<sup>11</sup> Gottschall, *Come le storie*, p. 174.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>13</sup> Su questo concetto si veda Citton, *Mitocrazia*, pp. 98 sgg.

contando una storia che è la pantomima illecita di quella di un altro. I vescovi gli deviano la sequenza di vita, censurando il racconto che la dirige e accusando l'autobiografo di essere un ladro di identità. È chiaro che, quanto maggiore è il potere sociale a disposizione di un soggetto, tanto più sicura e disinvolta è la scelta dei modelli cui questi o i suoi *storyteller* possono ricorrere per imprimere al propria storia un senso culturale condiviso: se – come impariamo dal saggio di Walter Pohl – i re germanici si rivolgono alle Scritture per dare configurazione etnica alla propria sovranità e valenza escatologica (cioè religiosa) ai propri nemici, è più difficile che qualcuno si metta a eccepire che «non est aequa haec via» perché «non est tua haec vita».

In fondo, anche le complesse peripezie del rapporto tra autoctonia e generazione ctonia nei miti poliadi greci e la rifunzionalizzazione del ruolo di Urano nella teogonia orfica rispetto a quella esiodea sono racconti di sé che smentiscono altri racconti di sé per volgere a favore degli *storyteller* di turno (e del gruppo sociale per cui operano) i rapporti di produzione identitaria. Marisa Tortorelli Ghidini lo ha intravisto con chiarezza quando conclude asserendo che «la memoria pitagorica, inscrivendosi nelle tendenze elitarie ed esclusiviste che sempre più caratterizzarono l'associazione pitagorica, consente di recuperare una nuova forma di memoria genealogica che mette in crisi i privilegi aristocratici genetici a vantaggio di un'aristocrazia pitagorica».

## 2. *Identità e specializzazione originaria. Identità è asceti*

Questo riferimento inevitabile alla memoria suggerisce perlomeno di accennare ai processi interni ed esterni che consentono la registrazione e selezione del materiale identitario<sup>14</sup>. Natal ha una stima elevatissima delle competenze retoriche di Ilario di Arles e attribuisce loro la strategica finzione di *minimizzare* un certo aspetto della vita o un certo tratto della persona per focalizzare l'attenzione del suo pubblico proprio su quel particolare dettaglio apparentemente presentato come insignificante (per esempio: il suo legame parentale con Onorato); oppure, al contrario, di *intensificarne* ad arte un altro la cui realtà è problematica ma la menzione è inevitabile perché rappresenta una sequenza *clou* del passaggio del protagonista sulla sua stessa scena bio-agiografica (per esempio: il “deserto” dell'Acaia come insolita meta di pellegrinaggio ascetico dell'eroe). Proprio questa dialettica tra contenimento ed espansione di informazioni ai fini del successo di una *performance* identitaria rappresenta il tratto eminentemente ascetico di quei processi che caratterizzano la selezione e il montaggio dei materiali nel racconto di una vita. Senza nulla togliere alla perizia verbale e narrativa di Ilario, il punto di sutura tra identità e asceti è dunque *semiotico*, cioè ha a che fare con la comunica-

<sup>14</sup> La già significativa varietà dei primi è elencata da Filoramo, *Forme della memoria*, p. 9.

zione del sé, e non semplicemente *retorico*, quindi connesso alle competenze acquisite nella scrittura e nell'eloquio sul sé.

Innanzitutto – come ha mostrato Geoffrey Harpham commentando il parricidio simbolico di Agostino, perpetrato anche attraverso la rinuncia all'eloquenza costosamente inculcata dal genitore maschio – il linguaggio, con cui si comunica e si racconta, tra le altre cose, anche l'identità, risponde di per sé a un imperativo ascetico.

As a depersonalizing force that mortifies the subject, language bears ascetic credential. [...] Ascending to language through the paternal prohibition, the subject obeys a demarcating, acculturating, and socializing imperative, repressing a maternal authority associated with undifferentiation<sup>15</sup>.

Ma non solo: il legame semiotico tra identità e asceti è ancora più specifico e viscerale. Alciati, nel suo contributo, attinge alla terminologia di Gian Antonio Gilli per mostrare che la misura fisico-fisiologica di una troppo generica e forfettaria concettualizzazione della rinuncia dell'asceta è data dalla padronanza che lo specialista somatico ha della sua «mappa corporea», nel senso della sensibilità acquisita nel campo delicatissimo e quasi invisibile della specializzazione virtuosa di certi apparati fondamentali del corpo a discapito di altri<sup>16</sup>. A dispetto delle apparenze, il rinunciante non rinuncia a tutto e non rinuncia in cambio di qualcosa che verrà: si astiene da una parte di sé per accrescerne un'altra e trae piacere immediato dalla maestria sviluppata in questa pratica selettiva.

Come il corpo ha la sua mappa attraverso cui il soggetto si esperisce, così accade per la memoria e il suo effetto collaterale evolutivo, l'identità. Oltre a percepirsi ed esperirsi nello spazio, gli individui e i gruppi, ogni giorno, si riappropriano di sé e si raccontano grazie a un sistema altamente complesso di mortificazione di alcuni ricordi/informazioni e galvanizzazione di altri/e. Questa specializzazione selettiva accede più facilmente e direttamente alla coscienza in situazioni di «presentazione di sé»<sup>17</sup>, quando cioè più pressante è la necessità di una selezione e di una coordinazione ponderate delle informazioni identitarie funzionale all'omologazione da parte del pubblico della propria specializzazione. Tutti i saggi raccolti, vertendo su enunciati o atti di pertinenza identitaria narrati in testi (letterari e giuridici), registrati su epigrafi o rappresentati sulla scena sociale – si veda il contributo di Lucio Troiani sulla pratica della dissimulazione nel giudaismo diasporico –, presuppongono il momento della validazione pubblica di questo verosimile racconto selettivo e specializzato di sé che è l'identità.

Maria Amodio, nel suo saggio sulle coabitazioni inter-etniche nella Neapolis tardoantica, ci indica ad esempio qual era il *range* dei possibili identitari

<sup>15</sup> Harpham, *The Ascetic Imperative*, pp. 107 e 108.

<sup>16</sup> Gilli, *Arti del corpo*, pp. 12-13.

<sup>17</sup> Si veda il classico studio di Goffman, *La vita quotidiana*.

della comunità giudaica napoletana relativamente alla presentazione sepolcrale del defunto: sia la scelta di affiancare all'affiliazione etnico-religiosa l'indicazione della propria *origo* sia il ricorso al termine *Ebreus*, al posto del più consueto *Iudaeus*, sono strategie che presuppongono la padronanza condivisa dei meccanismi di latentizzazione e de-latentizzazione di aree specifiche della propria mappa identitaria<sup>18</sup>. L'identità individuale, come accentuazione tonale della differenza, è ciò che emerge dalla scelta, culturalmente, economicamente e tecnologicamente condizionata, su come incrociare le informazioni selezionate relative ai quadri religiosi ed etnici della socializzazione del soggetto in funzione di un più redditizio ricordo postumo della personalità.

### 3. *Identità e dissimulazione. Identità è camuffamento*

Nel comunicare le identità, ciò che si passa sotto silenzio non coincide con ciò che si dissimula. Il tacere una parte di sé è anzi il contrario del dire tutto quello che si vuole dire di sé sotto copertura o, addirittura, sotto mentite spoglie. I riferimenti di Ilario a Proculo, vescovo di Marsiglia e «hugely divisive figure» nella città di Arles, sono disinvolti ma vaghi, perché i rapporti di forza politici in città non sono ancora definiti e bisogna offrire un'immagine dell'influente pastore sufficientemente indeterminata da non scontentare nessuna fazione. Tutte le pagine che lo riguardano sono allora come annebbiate, perché il biografo intuisce che quella parte dell'identità di Onorato che attiene alla vicenda storica dei suoi rapporti con il vescovo di Marsiglia non conviene sia definita troppo vigorosamente. La dissimulazione di un personaggio secondario col suo sfondo serve alla dissimulazione di quello specifico tratto di identità del protagonista.

Un intero saggio, quello di Lucio Troiani, è dedicato all'identificazione di attitudini, comportamenti e pratiche dissimulatorie e mimetiche del giudaismo diasporico. Ora, al di là del giudizio sui casi specifici – gli *ethne* di *Galati*, II sono davvero rapportabili agli *ammai ha-aretz* talmudici? gli “esclusi dalla cittadinanza di Israele” di *Efesini*, II sono davvero defezionisti della legge mosaica? – una distinzione più generale tra dissimulazione e mimetismo può essere posta in relazione alla loro differente capacità di articolare politiche dell'identità. C'è maschera e maschera e alcune maschere fanno più male di altre. Prendiamo questa:

Voglio che li soffochi di sissignore, che li mitragli di sorrisi, che li porti a morte e distruzione a forza di consensi, che ti lasci ingoiare da loro fino a farli vomitare o scoppiare... Insegnatelo ai ragazzi<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Su queste dinamiche è utile Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, che si serve della strumentazione teorica di Burke e Stets, *Identity Theory*.

<sup>19</sup> Ellison, *Uomo invisibile*, p. 20.



Che cosa accumuna la rabbia del “popolo nero”, che alimenta l’*ars* dissimulatoria impartita al nipote da questo nonno afro-americano, all’ambizione politica o alla tutela fiscale che, in alcuni casi, suggeriscono il nascondimento delle proprie origini a coloro che – riferisce Svetonio – «vivevano la vita giudaica senza dichiararlo»? Che cosa condividono, al di là del velo, quella filosofia politica e questa pratica interessata dell’interazione profittevole con i dominanti? Certo, il profitto, cioè l’obiettivo di perseguire i propri scopi facendo della *tattica*, non della *strategia*. La logica è quella di un opportunismo furtivo che sa di non poter produrre e stabilire un luogo proprio da cui muovere per intessere relazioni razionali con un esterno distinto da sé, ma di poter solo *utilizzare* un luogo altrui, da cui non può isolarsi, puntando sulle occasioni (i *kairoi*) che esso può presentare<sup>20</sup>. Tuttavia, nell’un caso abbiamo un «verbale segreto (*hidden transcript*)» ho messo in corsivo che istruisce su come imbastire un «verbale pubblico (*public transcript*)»<sup>21</sup> truccato per combattere un nemico strapotente senza poterlo apertamente sfidare; nell’altro un comportamento pubblico che esibisce le sue intenzioni autentiche alla controparte dominante e maggioritaria cui intende assimilarsi. La dissimulazione come *silenzio su* e *silenziamiento* di una parte pertinente di sé copre, come si vede, un’intera gamma di desideri e colonizzazioni dei desideri. L’altra faccia della luna delle dissimulazioni additate da Troiani, intercettando i «differenti gradi di visibilità» dell’adesione al giudaismo cristiano e non, sono le apocalissiche messianiche circolanti sotto la pelle dello stato romano o i testi talmudici studiati da Daniel Boyarin il cui messaggio, analogo a quello del nonno nero, è «uccidili (= i gentili) con gentilezza»<sup>22</sup>.

Per osservare la politica dell’identità articolata dal mimetismo, inteso questo più attivamente come camuffamento, scimmiettamento, adozione – appunto – della mimetica come screziatura su un fondo screziato<sup>23</sup>, si può sorvolare sui testi pseudoepigrafi giudaici che simulano una *authorship* greca per veicolare contenuti mosaici o sul caso di Ilario che si cela dietro il suo *alter ego* Onorato per puntellare la posizione episcopale. Si consideri un’interazione apparentemente distante dalle dinamiche della contraffazione, come lo scontro tra il re ariano vandalo, Trasamondo, e i cattolici di Ruspe, raccontato nella *Vita Fulgentii*. Lo scacco sostanziale cui va incontro il re, nel tentativo di piegare alla propria l’identità religiosa altrui, è emblematico della scena di un potere simil-coloniale che arriva a sceneggiare e parodiare se stesso per soddisfare i suoi disperati tentativi di normalizzazione. Alternando astuzie a intimidazioni pur di omologare a sé l’altro, non può sfuggire al sospetto di produrre feticci, presenze parziali, metonimie di sé che mimano l’adesione all’arianesimo per paura esattamente come lui mima l’interesse per

<sup>20</sup> de Certeau, *L’invenzione del quotidiano*, pp. 71 sgg.

<sup>21</sup> Faccio riferimento alla terminologia e alla tassonomia dell’infrapolitica coniate da Scott, *Domination*.

<sup>22</sup> Si veda Boyarin, *Morire per Dio*, p. 105.

<sup>23</sup> Lacan, *La linea e la luce*, p. 101.

cattolicesimo per ottenere obbedienza. L'imitazione – cioè «una differenza che è quasi nulla, ma non proprio nulla» – allestita da chi si adegua, i cattolici convertiti, genera dalla stessa matrice totalitaria della minaccia – cioè «una differenza che è quasi totale, ma non proprio totale»<sup>24</sup> – portata al potere da chi si oppone, i cattolici resistenti.

#### 4. *Identità e normatività. Identità è norma*

Avendo nominato il Desiderio e la Trasgressione, non si può tacere del terzo vertice del triangolo dell'identità edipica, la Legge. Il passaggio immediato alla minuscola, “legge”, implica il riferimento e la demarcazione dell'interesse all'ambito di denotazione giuridica e sociologica del termine. Quali saggi si occupano di identità religiose e/o etniche stabilite per legge? Detto più precisamente: quali saggi investono direttamente il problema del rapporto tra un racconto di sé, su base religiosa e/o etnica, e la sua cattura, denominazione e archiviazione da parte di un dispositivo legale o simil-legale? Il contributo di Troiani (l'identità giudaica è definita internamente dall'osservanza della legge mosaica ed esternamente, a un certo punto, dalla sottoposizione al *fiscus iudaicus*), quello di Alciati (l'appartenenza alla gerarchia cattolica condiziona l'accettabilità delle *performances* ascetiche di Vulfilaico) e soprattutto quello di Saggiaro, l'unico in cui il punto di vista della legge, precisamente del libro XVI del Codice Teodosiano, coincide senza resto con il punto di vista del discorso sull'identità, segnatamente quella delle forme religiose alternative al cristianesimo (eretici, giudei, apostati, pagani). Nel caso dei re germanici di Pohl, la corrispondenza è tra il soggetto del discorso etnico e il soggetto sovrano, non necessariamente del legislatore, nel senso che non è detto che la definizione etnica della regalità e della giurisdizione, confermata dalla titolatura ufficiale e ispirata a modelli biblici, sia imposta per legge o abbia forza-di-legge. Quanto all'autoctonia ellenica, è il mito, sia quello presuntamente genuino dei poeti sia quello scopertamente tecnicizzato del potere politico, il dispensatore diretto di identità etnica. La memoria epigrafica dell'esule, del profugo e dello straniero residente (Amodio) e il racconto agiografico del santo (D'Auria, Natal) sono altrettanti contesti, supporti e regimi di iscrizione delle identità.

Se l'identità può necessitare della legge per imporsi, non può fare a meno di una norma per esprimersi. Il rapporto con la norma è genetico e semiotico (come con l'ascesi), quello con la legge è pratico e tattico/strategico. L'identità – pensiamo a quella religiosa del santo – può non avere forma giuridica, ma non può prescindere da un riferimento a una norma come mezzo attraverso il quale *si valuta* il mondo in virtù di una sua preliminare elevazione a strumen-

<sup>24</sup> Bhabha, *I luoghi della cultura*, p. 132.

to grazie al quale *si percepisce* il mondo<sup>25</sup>. L'a-nomia sociale del santo è, per una terrorizzata e furibonda madre, infrazione delle norme di responsabilità domestica e obbligazione filiale; l'a-normalia dello stilita, che sfida sia il normale anatomico-fisiologico della specie sia la misura consueta del monastero, ha una sua norma nei modelli di virtuosismo somatico cui si ispira secondo modalità che l'istituzione può stabilire essere inferiori, cioè – insegnava Georges Canguilhem<sup>26</sup> – patologiche, e dunque da respingere in quanto incompatibili con le condizioni ottimali – quindi normative – di conservazione della sua vita. Persino la valutazione del grado di normatività delle pratiche e delle soluzioni di indicazione dell'appartenenza religiosa nelle sepolture giudaiche dipende dalla rilevazione di un *optimum* comportamentale che può non essere percepibile dalla ricerca storica e archeologica contemporanea, ma era sicuramente avvertito e stimato dai committenti e dai “lettori” coevi delle lapidi.

Quando questa consapevolezza dell'*optimum* manca – a differenza di quando è presente ma deliberatamente contraddetta e contrastata nel discorso e/o nella pratica – si entra nel regno dell'alienazione sociale, dell'isteresi dell'*habitus* (o «sindrome di don Chisciotte»<sup>27</sup>) o addirittura della libera significazione e registrazione schizofrenica del desiderio identitario:

Io, Antonin Artaud, sono mio figlio, mio padre, mia madre ed io<sup>28</sup>.

Ho spiegato altrove<sup>29</sup> perché enunciati anti-nomici paolini come *Galati*, III, 28 («Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù») o deutero-paolini come *Colossesi*, III, 11 citato da Pohl («qui non c'è più greco o giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti») non possono essere usati per diagnosticare il crollo schizofrenico del soggetto che li formula, cioè non pagano dazio alla follia come le esternazioni di Artaud; questi appelli alla sospensione delle disgiunzioni fondamentali delle forme di vita mediterranee antiche rappresentano semmai atti verbali di fuga, fluidificazione e iscrizione del desiderio identitario su territori nuovi ma regolati, superfici percorribili dove il soggetto, una volta svelati i nuovi codici religiosi (fede nell'operatività trans-etnica della salvezza di Cristo) e chiarito il loro collegamento col “grande codice” (le Scritture giudaiche), può essere rintracciato. Col passare del tempo, le spinte centrifughe decelerano e le traiettorie di fuga ripiegano. Quello che Pohl definisce «equilibrio dinamico tra identità religiosa e identità etnica», e Arcari esemplifica con il riferimento al concetto protocristiano di «Israele pneumatico», riferendo il successo discorsivo dell'operazione alla «capacità di costruire l'evidenza di una vera e propria

<sup>25</sup> Cfr. Squarcini, *Forme della norma*, p. 22.

<sup>26</sup> Canguilhem, *Il normale*, p. 114.

<sup>27</sup> Bourdieu, *Sul concetto di campo*, p. 89.

<sup>28</sup> Citato in Deleuze e Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 17.

<sup>29</sup> Urciuoli, *Un'archeologia del “noi”*, pp. 298-299.

genealogia a-biologica» costruita su basi testuali «interamente tradizionali», certifica precisamente l'ambiguità di questa spinta a revisionare profondamente l'etnicità, senza però perdere il contatto vitale col campo sociale, le sue genealogie e i suoi territori ordinari di soggettivazione – rifuggendo la codificazione delirante che confonde tutti i codici rapidamente scivolando dall'uno all'altro.

##### 5. *Identità e capitale politico. Identità è successo*

Il concetto di «capitale politico» compare esplicitamente nel testo di Natal in relazione alla scelta strategica di Ilario di Arles di enfatizzare i rapporti di Onorato con l'*entourage* di Marsiglia. Trarre capitale politico da questa esibizione di capitale sociale significa rafforzare, presso quella specifica platea, la posizione del suo stesso episcopato, a sua volta dipendente dal riconoscimento rivolto a quello del suo illustre predecessore. Precedentemente, Natal ha definito il programma più generale di rimaneggiamento della figura di Onorato un'operazione funzionale all'«agenda politica (*political agenda*)» del suo biografo.

Troiani, senza nominare la parola, addita la cosa quando, nelle conclusioni del suo saggio, suggerisce che «il silenzio della diaspora e l'uso talora del mimetismo possono essere stati dettati da una varietà di motivi: in particolare dal coinvolgimento nella vita pubblica e dal desiderio di partecipare attivamente e con successo alla cultura circostante». Tradotto: l'incremento del capitale politico del giudeo della diaspora, ossia l'arricchimento della struttura e l'espansione del volume delle risorse investibili nel gioco sociale per migliorare la sua posizione, richiede il camuffamento delle sue credenziali etnico-religiose.

In realtà, vocabolario bourdieusiano alla mano, il vero capitale politico in palio è il secondo, non il primo. Il primo è «capitale religioso», ossia potere sui laici derivante da un'amministrazione quasi monopolistica dei beni di salvezza<sup>30</sup>: è la stessa specie di potere che i vescovi gallici requisiscono all'indegno Vulfilaico, incapace di stare al suo posto – quello di diacono con funzioni di inculcamento dell'*habitus* religioso ai laici entro la gerarchia intercambiabile del clero e non quello di carismatico dotato di potere personale e individuale di conversione e quindi trasformazione dell'*habitus* dei laici. La *Vita Fulgentii* descrive come i preti e i regnanti ariani cerchino di estorcerlo a colpi di tortura a sacerdoti e vescovi cattolici.

Tuttavia non credo che l'uso del concetto di capitale politico in relazione alle strategie di accreditamento episcopale di Ilario di Arles si debba solo al riconoscimento dei più estesi poteri di disciplinamento sociale del vescovo tardoantico. Tradisce probabilmente la consapevolezza che la lotta per l'iden-

<sup>30</sup> Bourdieu, *Genesis e struttura*, pp. 87 sgg.

tità è sempre lotta politica e la politica dell'identità è tale perché politicizza il settore socio-esistenziale di volta in volta decisivo per il soggetto che ne è interprete. In altri termini: posiziona il fronte dell'amicizia e dell'inimicizia in corrispondenza degli interessi che sollecitano e convocano una determinata affermazione identitaria. L'«agenda politica», in questo senso, è ogni volta quella che cerca di conseguire il più vantaggioso degli accordi possibili tra possibilità oggettive e speranze soggettive nell'attivazione e stabilizzazione di un'identità plausibile.

Vulfilaico acconsente a deporre la sua identità di virtuoso della fissità, del movimento inibito e dell'equilibrio allorché un «richiamo all'ordine» irresistibile vi si oppone: la colpevole (*crimen*) disobbedienza al vescovo. La trasgressione cessa al palesarsi stesso della disobbedienza come mancato riconoscimento pratico di ciò che si è e non si può non voler essere entro i confini del campo che fa (davvero) la differenza: quello religioso, dove regnano i successori degli apostoli e i diaconi, come lui, assentono. Per la stessa ragione, altrove, la dedizione di un santo alla causa cenobitica incrudelisce (*religiosa crudelitas*) allorché qualcuno, una madre, rivendicando abituali diritti di prelazione sulla definizione del soggetto (il figlio), tenta di mettersi di traverso tra la sua vita (Fulgenzio) e il dispositivo (monachesimo) che la configura secondo il modello percepito come la più desiderabile e la più decisiva delle forme socialmente disponibili:

nec [Fulgenzio] illius [della madre] preces advertere dignum putabat, quia pietatem *solitam* religiosa crudelitate vincebat<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> *Vita Fulgentii*, IV, p. 27.

## Opere citate

- G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma 2006.
- H.K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Roma 2001 (ed. orig. London-New York 1994).
- F. Barth, *Introduction*, in *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, a cura di F. Barth, Oslo 1969, pp. 9-38.
- M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna 2011.
- P. Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, in P. Bourdieu, *Il campo religioso (con due esercizi)*, a cura di R. Alciati e E.R. Urciuoli, Torino 2012, pp. 73-129 (ed. or. in «Revue française de sociologie», 12 [1971], 3, pp. 295-334).
- P. Bourdieu, *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma 2010 (ed. orig. Lyon 1996).
- D. Boyarin, *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di Giudaismo e Cristianesimo*, Genova 2008 (ed. orig. Stanford 1999).
- P.J. Burke e J.E. Stets, *Identity Theory*, Oxford 2009.
- G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Torino 1998 (ed. orig. Paris 1966).
- Y. Citton, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Roma 2013 (ed. orig. Paris 2010).
- M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Roma 2005 (ed. orig. Paris 1990).
- G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 1975 (ed. orig. Paris 1972).
- A. Destro, *Antropologia e religioni: sistemi e strategie*, Brescia 2005.
- R.W. Ellison, *Uomo invisibile*, Torino 1956 (ed. orig. New York 1952).
- G. Filoramo, *Forme della memoria sacra*, Torino 1996.
- M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano 1971 (ed. orig. Paris 1969).
- G.A. Gilli, *Arti del corpo. Sei casi di stilitismo*, Cavallermaggiore (Cuneo) 1999.
- E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna 1969 (ed. orig. Garden City [N.Y.], 1959).
- J. Gottschall, *L'istinto di narrare. Come le storie ci rendono umani*, Torino 2014 (ed. orig. New York 2012).
- G.G. Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago-London 1987.
- The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, a cura J. Rüpke, Oxford 2013.
- R. Jenkins, *Social Identity*, London 1996.
- J. Lacan, *La linea e la luce*, in *Il seminario*, 11, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino 1979, pp. 107-121 (ed. or. Paris 1964).
- E. Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Ithaca-London 2012.
- E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Pisa 2011.
- F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari 2010.
- P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, 3, *Il tempo raccontato*, Milano 1988 (ed. orig. Paris 1985).
- J.C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven 1990.
- D. Sperber, D. Wilson, *La pertinenza*, Milano 1993 (ed. orig. Oxford 1986).
- G.C. Spivak, *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in «History and Theory», 24 (1985), 3, pp. 247-272.
- F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l'eccentricità del discorso normativo sudasiatico*, Firenze 2012.
- E.R. Urciuoli, *Un'archeologia del "noi cristiano". Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Milano 2013.

Emiliano Rubens Urciuoli  
 Università degli Studi di Torino  
 emirubens@yahoo.it