

**Identità collettive, identità etniche, identità religiose.
Elementi per una trattazione nella prospettiva
della *longue durée* (tra antichità e medioevo)**

di Luca Arcari

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



Identità collettive, identità etniche, identità religiose. Elementi per una trattazione nella prospettiva della *longue durée* (tra antichità e medioevo)

di Luca Arcari

1. *Le ragioni di una raccolta di saggi*

I contributi qui raccolti sono in parte il frutto di un seminario svoltosi il 12 febbraio 2013 presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli. L'incontro, pensato e organizzato nell'ambito del Progetto FIRB – Futuro in Ricerca 2012 dal titolo *La percezione dello spazio e del tempo nella trasmissione di identità collettive. Polarizzazioni e/o coabitazioni religiose nel mondo antico (I-VI secolo d.C.)* (Università di Napoli Federico II, Università di Catania, Università di Torino)¹, ha inteso chiarire alcune delle questioni preliminari, e più in particolare tre, presenti nel titolo del progetto. Di conseguenza, i contributi che compongono questa sezione monografica – alcuni presentati durante il seminario napoletano, altri aggiuntisi in seguito – sono indirizzati a chiarire soprattutto le questioni legate ai complessi concetti di identità, collettività e religione secondo una prospettiva diacronica, o anche della “lunga durata”.

Nel citato progetto FIRB, un aspetto fondamentale su cui si è inteso concentrare l'attenzione è certamente dato da una sorta di rimessa in questione dei molteplici concetti connessi a una possibile definizione di collettività religiosa, soprattutto nei suoi agganci con il formarsi di identità collettive che, con un termine moderno ed estremamente problematico, si possono definire “religiose”. Altra premessa indispensabile, almeno per una larga fetta del mondo antico e tardo-antico, è che ciò che definiamo identità non può essere

¹ Fondo per gli Investimenti della Ricerca di Base: < <http://www.firbcoabitazioni.it> >.

in alcun modo intesa in senso cartesiano o prettamente personalistico e/o individualistico, ma come tratto relazionale, indicatore di rapporti interni a determinate collettività².

Come la ricerca antropologica e storica da tempo stanno sottolineando³, la natura composita e contestuale dei raggruppamenti sociali fa dell'identità collettiva un difficile soggetto di studio e di definizione. Tuttavia esistono una serie di principi di base riguardanti tali identità collettive su cui si è raggiunto un consenso abbastanza diffuso.

Forgiate all'interno di poliedriche forze di interazione sociale, le collettività emergono in una straordinaria varietà di configurazioni. Esse possono formarsi per una serie di ragioni, possono essere composte da persone la cui adesione a un determinato gruppo varia a seconda di un numero imprecisato di fattori e possono essere configurate dalle categorie di tempo e spazio. Una prima questione emerge quasi inevitabilmente dalle affermazioni appena fatte: perché questa connessione tra identità e collettività? L'essere parte di un gruppo implica necessariamente la condivisione di alcuni tratti definitivi che giustifichino l'esistenza del gruppo stesso e, quindi, dei suoi membri. In tal senso, quella che si può definire come identità collettiva abbraccia la percezione di somiglianze e differenze tra un gruppo sociale e un altro. In termini concreti, essa implica un senso di "noi siamo noi", "essi non sono noi", e "noi non siamo loro". Nello stesso tempo, però, la somiglianza non può emergere se non attraverso la differenza; dire "noi siamo diversi" implica necessariamente l'idea che gli altri non sono come noi. Questo senso di somiglianza e differenza emerge come risultato

² Sul tema si veda ora *Reflections on Religious Individuality*.

³ Rimando alla voce *Identità* di F. Remotti: «La tesi che si intende qui proporre è che l'emergere dell'idea e dell'interesse per l'identità nelle scienze umane e sociali sia riconducibile a una fase di eclissi delle prospettive universalistiche. Un pensiero di tipo universalistico tende a schiacciare o a sottovalutare l'incidenza delle realtà locali o particolari, sussunte come sono, o come devono essere, entro quadri e movimenti ben più vasti e importanti. Di fronte alla realizzazione di un movimento rivoluzionario di ordine universale o a uno Stato che ritiene di esserne il prodotto, quale peso possono mai avere le "identità" locali? In un periodo di pensiero universalistico esse non vengono nemmeno chiamate identità. Il termine "identità" e, quindi, l'interesse per tale nozione cominciano ad affiorare quando nelle scienze umane e sociali tendono a scemare impostazioni di tipo universalistico o fortemente generalizzante (non solo il marxismo, ma anche il funzionalismo o lo strutturalismo), e proprio per questo l'attenzione si sposta verso configurazioni o contesti locali, portatori di irriducibili significati particolari. Considerato da un punto di vista storico, questo doppio movimento (eclissi di prospettive universalistiche e affioramento di contesti particolari) può essere agevolmente collocato attorno agli anni Sessanta e Settanta del XX secolo. Tra psicologia sociale, psicoanalisi, interazionismo simbolico, costruzionismo sociologico – quali prendono forma soprattutto nel Nord America – è possibile constatare un ricorso sempre più consistente al termine "identità". Per autori come Erving Goffman e Peter Berger, per esempio, la nozione di identità viene collegata al concetto di rappresentazione di sé in un contesto sociale. L'idea di fondo è che l'individuo si formi (si costruisca) in un contesto sociale fatto di attori che recitano su una scena. L'interpretazione drammaturgica della realtà sociale non si riferisce a un piano superficiale (quello della recitazione e della rappresentazione), sotto il quale esisterebbero strutture naturali di ordine universale; si combina invece con una prospettiva costruzionistica, secondo la quale gli esseri umani, in società, mentre inscenano e rappresentano, costruiscono sé stessi (o costruiscono immagini di sé). Tali rappresentazioni-costruzioni, proprio perché avvengono in contesti specifici, assumono valori particolari e danno luogo a forme di identità locali».

dell'interazione sociale. Le somiglianze e le differenze si mostrano attraverso le funzioni di scambio inerenti il rapportarsi tra i membri di una società. Queste somiglianze e differenze diventano lo strumento di definizione dei "confini" tra gruppi e definiscono la base per distinguere ciò che si è rispetto all'esterno.

2. *L/Le identità tra antropologia e storia*

Nell'ultimo decennio del secolo ormai scorso escono, quasi simultaneamente, due volumi a firma di due dei più importanti antropologi italiani, uno di Ugo Fabietti⁴, l'altro di Francesco Remotti⁵. Questi volumi hanno dato vita a un notevole dibattito anche pubblico, e hanno cementificato ulteriormente un aspetto che si è andato via via affermando nella ricerca antropologica e sociologica internazionale, e che per questo ha trovato applicazione in campi piuttosto disparati delle scienze umane, tra i quali va inclusa la stessa ricerca storica, nonostante le sue multiformi espressioni⁶. Per rimanere all'ambito delle ricerche sulle "religioni" antiche, non si può fare a meno di citare il volume di Marcel Detienne sull'autoctonia⁷ e quello, più recente, di Maurizio Bettini sulla problematicità intrinseca al concetto stesso di "radice", spesso inscindibilmente connesso a quello di "identità" nei discorsi di autodefinizione non solo individuale⁸.

La riflessione di Jürgen Habermas sulle insidie di un'identità europea va certamente indicata come un ulteriore punto di innesco epistemologico, oltre che un nuovo frutto dialettico, di un più ampio mutamento che ha il suo punto di svolta in quella riflessione sull'alterità che si è andata via via affermando, si può ben dire, almeno dalla crisi dell'evoluzionismo in poi. Questa ha in parte riproposto il problema in una fase altamente delicata della storia del XX secolo, soprattutto nel momento in cui si è esplicitamente affermato che «le esperienze storiche si limitano a candidare a un'approvazione consapevole, senza la quale non acquistano la facoltà di creare identità»⁹. Qui, dunque, non posso che sintetizzare brevemente alcuni dei termini del dibattito, soprattutto quelli più rilevanti ai fini del prosieguo del discorso e, credo, della contestualizzazione dei contributi raccolti in questa sezione monografica¹⁰.

⁴ Fabietti, *L'identità etnica*.

⁵ Remotti, *Contro l'identità*. Si veda anche il più recente *L'ossessione identitaria*.

⁶ La bibliografia sul tema è, come è ovvio aspettarsi, divenuta ingovernabile. Mi limito a citare alcuni lavori che sembrano mettere bene in luce l'interscambio avvenuto tra riflessione antropologica e ricerca storica: Massey, *Identity and Community; African Crossroads; History, Power, and Identity*; San Miguel, *La Isla imaginada; Selves in Time and Place; A Translucent Mirror*; Wilhite, *Tertullian the African; Boundaries of Jewish Identity*; Nestor, *Cognitive Perspectives on Israelite Identity; Jewish Studies*; Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*, in particolare pp. 101-159.

⁷ Detienne, *Comment être autochtone*.

⁸ Bettini, *Contro le radici*.

⁹ Habermas, *L'Occidente diviso*, p. 27.

¹⁰ Su quanto segue, Remotti, *Contro l'identità*, pp. 5 sgg.

In merito al termine “identità”, quello che a tutti gli effetti può essere ritenuta la vera e propria *vox media* del titolo del nostro seminario, la ricerca antropologica più recente ha sottolineato che essa non inerisce all’essenza di un oggetto, mentre dipende dalle decisioni dei suoi costruttori; questo implica la necessità di abbandonare una visione essenzialista e fissista dell’identità, per adottarne invece una di tipo convenzionalistico o, nel caso della documentazione fatta oggetto di gran parte dei contributi raccolti in questa sezione monografica, realmente “discorsivo”. Nella prima visione, che può essere fatta risalire ad Aristotele, l’identità c’è e va solo scoperta; nella seconda non esiste l’identità, bensì esistono modi diversi di organizzare un punto di coagulo di pratiche discorsive o anche autodefinitorie che si cristallizzano attorno a un costruito operativo associabile a quello di identità. Come sottolinea Remotti, «l’identità viene sempre, in qualche modo, “costruita” o “inventata”»¹¹.

C’è però un ulteriore elemento che la ricerca antropologica ha messo bene in rilievo, e riguarda le connessioni tra la costruzione dell’identità e l’appartenenza a una data collettività (il primo elemento del titolo della sezione monografica qui presentata). L’identità è un dato irrinunciabile dell’essere umano, in quanto non è fatto garantito su una base che sia solidamente e preventivamente determinata. Essa appare costruita proprio per sopperire alle lacune che segnano la biologia dell’essere umano e appare, in questo modo, “fornita” soltanto da forme inevitabilmente particolari di umanità. In questo contesto, è interessante richiamare un importante studio di Mary Douglas¹², dove viene esplicitamente affrontato il tema dell’ordine e della pulizia per quanto concerne alcune culture e società. Nella misura in cui una società intende costruire un’identità, immediatamente ci si imbatte nel problema dell’ordine e della pulizia, dell’impurità e della contaminazione. Rispetto alla pulizia, vi sono questioni interne e questioni esterne, operazioni di purificazione che agiscono lungo le linee interne e altre che riguardano invece i confini esterni. Questo avviene perché, per avere identità, non solo occorre costruire una continuità nel tempo e, quindi, una coerenza sincronica dell’assetto sociale, ma anche ridurre, per quanto possibile, la molteplicità e, al tempo stesso, aumentare la particolarità; tale processo dialettico conduce a un incremento della coerenza del sistema stesso e all’affermazione dell’identità. Come sottolinea ancora Remotti,

la particolarità è condizione dell’identità: ma difficilmente un’identità che intenda affermarsi può ammettere senza remore la propria particolarità. Il rapporto organico tra particolarità e identità, quello per cui la particolarità è condizione dell’identità, agisce sul piano funzionale: diventa invece un problema sul piano dell’auto-rappresentazione. Beninteso, è possibile accettare e ammettere esplicitamente la particolarità delle proprie forme identitarie; ma questa ammissione non può non tradursi in un indebolimento della loro forza, del loro potere di convincimento¹³.

¹¹ Remotti, *Contro l’identità*, p. 5.

¹² Douglas, *Purezza e pericolo*.

¹³ Remotti, *Contro l’identità*, pp. 21-22.

Detto in altri termini, un'identità costruita come rappresentativa di una collettività mette in gioco, quasi inevitabilmente e spesso implicitamente, un processo dialettico di autoaffermazione ed esclusione, per cui “noi siamo noi” proprio perché “non siamo loro”. Per essere, per continuare ad essere “noi”, occorre far intervenire gli altri (vicini o nemici). Certamente l'intervento dell'alterità può dare esiti diversi nella ricostruzione della propria particolarità identitaria, tanto che l'altro può essere inglobato, letto e rimodulato nell'ottica del “noi”, oppure escluso e marginalizzato perché ri-definito come totalmente diverso; ma tali esiti specifici rappresentano sempre e comunque la conseguenza di una necessità, quella di identificare la propria particolarità, appunto la propria identità, lungo “linee interne” e “confini esterni”.

L'altro elemento del titolo che si è voluto dare al seminario di cui raccogliamo gli atti, “identità etniche”, è ugualmente problematico. La questione tocca inevitabilmente una possibile definizione di razza. Oggi la biologia e l'antropologia riconoscono che tali modi di classificare l'appartenenza al genere umano sono anch'essi costrutti culturali, dato che, biologicamente parlando, nella specie *homo sapiens* le razze non esistono di per sé. Le identità etniche non vanno intese secondo le modalità con cui amano rappresentarsi – raggruppamenti tassonomici chiusi in quanto mere estensioni biologiche, genealogicamente ricostruibili, di un originario nucleo parentale –, bensì come «costruzioni sociali soggettivamente percepite»¹⁴, «ora attribuite ora rivendicate secondo strategie molteplici e con finalità variabili»¹⁵. L'identità etnica, in quanto artefatto che presuppone processi dialettici che la rendono impensabile se non in maniera contrastiva e contestuale, è il costrutto – o come direbbero Furio Jesi e Giorgio Agamben, una vera e propria «macchina antropologica»¹⁶ – che per il mondo mediterraneo e vicino-orientale antico ha assunto una notevole importanza nella definizione e nell'autopresentazione di non poche collettività.

Va sottolineato che, in questo ambito, il dibattito storiografico ha assunto posizioni piuttosto divergenti a seconda dei differenti oggetti d'indagine, e non poteva essere altrimenti. Per evidenziare anche sommariamente i termini della questione, va richiamata una prima distinzione, introdotta da Christian Bromberger¹⁷ e ripresa da Fabietti: quella tra identità sostanziale e identità performativa. La prima è quella prodotta dallo sguardo esterno e costituita mediante selezione di un certo numero di criteri; la seconda è quella prodotta dai soggetti interessati, ed è detta performativa

in quanto essa sarebbe immediatamente colta dai soggetti che non hanno bisogno di selezionare in maniera cosciente i tratti che essi ritengono costituire i criteri di appar-

¹⁴ *Ethnic Identity*, p. 350.

¹⁵ Urciuoli, *Un'archeologia del “noi” cristiano*, p. 102.

¹⁶ Jesi, *La festa*, p. 15, ripreso in parte da Agamben, *L'aperto*, pp. 80-82. Di recente è ritornato su queste riflessioni, tra gli altri, anche Urciuoli, *Un'archeologia del “noi” cristiano*, pp. 37-42.

¹⁷ Bromberger, *L'ethnologie de la France*.

tenenza. Tale identità è detta “performativa” per indicare una sua necessità, una sua coerenza per tutti quelli che si identificano con un certo gruppo¹⁸.

Tale distinzione è importante, dato che i sostenitori della performatività del concetto di identità etnica non ritengono necessaria la presenza cosciente di una categorizzazione esplicita in tal senso, ovvero che individui i tratti di appartenenza a un’etnicità da cui derivare la concreta operatività culturale in specifiche collettività. Opposta, invece, è l’idea di coloro che, pur riconoscendo nell’etnicità uno strumento retorico per la mobilitazioni di interessi collettivi, ritengono che le contrapposizioni etniche siano una delle forme in cui i conflitti di interesse tra e entro gli stati vengono perseguiti (esprimono una tesi più o meno simile soprattutto storici del periodo moderno e contemporaneo)¹⁹. Secondo i sostenitori della tesi “modernista” va contestata, come scrive Emiliano Rubens Urciuoli,

la legittimità d’uso del concetto in assenza dei fenomeni moderni cui è principalmente connesso: l’idea di nazione come referente primario di una coscienza collettiva, l’affermazione dello Stato come regolatore primo del benessere economico della popolazione, gli altri processi “portatori” di modernità quali il capitalismo, la burocrazia, e così via²⁰.

3. *L’identità “indispensabile”?*

In sede introduttiva, va sottolineato come – stando ad alcuni documenti provenienti dal contesto mediterraneo antico e tardoantico – un radicato pensiero che possiamo definire etnico attraversasse larghe fette di macrocollettività; un pensiero etnico, i cui primi esempi sembrano proprio ravvisabili in alcuni ambiti delle cosiddette civiltà del Vicino Oriente antico e della grecità (ed è da lì, anche se tramite la sua declinazione più propriamente letteraria, che esso si riverbera nel giudaismo ellenistico e nelle stesse scuole filosofiche giudaiche tra II secolo a.C. e I secolo d.C., quelle che hanno rappresentato uno dei “traini” di diffusione allo stesso messaggio proto-cristiano). Tale “pensiero” appare di volta in volta rifunzionalizzato a seconda dei differenti contesti ma sempre e comunque nel senso di afferenza a una costruzione collettiva definibile come popolo nei termini di un diffuso schema primordialista²¹. Come scrive ancora Urciuoli,

quella che noi definiamo “identità etnica” si presentava in genere come dato inequivoco, afferente l’essenza di realtà empiriche, indiscutibili al punto che una data entità sociale non poteva né presentarsi né essere riconosciuta come popolo senza

¹⁸ Fabietti, *L’identità*, p. 135.

¹⁹ Per esempio, Wallerstein, *Il sistema mondiale dell’economia moderna*; Anderson, *Comunità immaginate*; Gellner, *Nazioni e nazionalismi*; Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780*.

²⁰ Urciuoli, *Un’archeologia del “noi” cristiano*, p. 103.

²¹ Per ulteriori sviluppi, *Strategies of Distinction*.

previa individuazione di un fondatore storico-genetico cui ricollegare la propria discendenza²².

Pur in presenza di ben altre idee di nazione e di forme di assistenzialismo pubblico inaccostabili a ciò che oggi resta dello stato sociale tradizionalmente inteso, i presupposti genealogici della memoria culturale antica sembrano confermare il postulato di Anthony D. Smith²³, secondo cui ciò che definiamo il mito di una comune origine nel tempo e nello spazio è essenziale per la costituzione-costruzione di una comunanza etnica. Il caso più noto e ovvio è quello dell'ebraismo, dove, almeno dall'epoca del secondo Tempio in poi, il nome di Israele, nome dato da Dio all'antenato eponimo (*Genesi*, XXXII, 29), identifica il popolo di YHWH, in quanto sinonimo ed etnonimo di designazione divina.

Nei libri dei Maccabei, dove è forte l'influsso del modo di organizzare il discorso che si suole definire "storico", in un programma cosciente di assimilazione e rifunzionalizzazione delle modalità di ricordare il passato mutuato dalla storiografia greca, la contrapposizione tra Israele e le genti (*ta ethne*) è elemento che permette di definire e, quindi, di cristallizzare il concetto stesso di giudaismo. In *II Maccabei*, II, 21 troviamo attestato, per la prima volta, il termine greco *ioudaismos* quale indicatore tanto dell'appartenenza razziale-politica al popolo giudaico, quanto della fede esclusiva nell'unico Dio di Israele e dell'incrollabile fedeltà alla Torah da lui data. Tale appartenenza è definita, per contrasto, dall'opposizione agli *ethne*. In *II Maccabei*, VI, 1 sgg. si ricorda come il re Antioco avesse inviato un vecchio Ateniese per costringere i Giudei ad allontanarsi dalle leggi dei padri (*oi patrioi nomoi*) e a non amministrarsi secondo le norme di YHWH, in modo da rendere impuro il tempio di Gerusalemme e dedicare questo al nome di Giove Olimpico. L'autore del testo sottolinea come duro e intollerabile fosse per tutti l'intensificarsi del male, dato che il santuario

era pieno di dissolutezza e di feste (*komoi*) delle genti (*ethne*), che oziavano con le etere ed entro i sacri portici avevano rapporti con donne, immettendo al suo interno cose disdicevoli (*II Maccabei*, VI, 4)²⁴.

La specificità di una simile autodefinizione pare confermata, tra l'altro, proprio da alcuni ambiti provenienti dalla cultura greco-romana, dove il

²² Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*, p. 104.

²³ Smith, *Le origini etniche delle nazioni*.

²⁴ Per la traduzione italiana, Arcari, *2 Maccabei*. Secondo alcuni, qui ci sarebbe un riferimento a veri e propri rituali di prostituzione sacra, consumati entro i portici interni del santuario, fino a quel tempo interdetti alle donne. L'esistenza di una vera e propria prostituzione sacra nelle culture antiche è oggi al centro di un importante dibattito. Secondo alcuni, la cosiddetta prostituzione sacra sarebbe più una tendenza stigmatizzante nei confronti di culti (ritenuti e/o costruiti come) «altri», che non una pratica realmente attestata, e definibile come tale all'interno di particolari sistemi culturali: sul tema, si veda Lynn Budin, *The Myth of the Sacred Prostitution e Tempelprostitution im Altertum*.

termine “Giudei” indica, di norma, gli appartenenti al popolo di YHWH secondo la legge romana, a fronte della denominazione di “Ebrei”, quella che essi stessi si danno quando intendono caratterizzarsi per antichità di storia e continuità di tradizione²⁵. L'impostazione storiografica del discorso maccabaico ha avuto certamente il suo peso, se non altro perché il modello *par excellence* di ogni discorso in tal senso, quello erodoteo, sembra aver offerto più di uno spunto in questa stessa direzione (si pensi all'*hellenikon homaimon* di Erodoto, VIII, 144, 14).

Un limite è però sempre in agguato nella ricerca storica rispetto a simili autodefinizioni, quello dell'estensione indebita. Il limite, va detto, dipende molto spesso dalla parzialità della documentazione pervenutaci e dall'inevitabile selezione che lo storico contemporaneo è spesso indotto a condurre per obbedire a particolari indirizzi di ricerca. Il discorso sembra valere per il mondo greco così come per quello musulmano, dove spesso l'identificazione di un'essenza di “grecità” o di “islamicità” ha condotto a letture che si possono definire onnicomprensive e/o essenzialistiche, tralasciando quello che, invece, appare il dato centrale rispetto agli *identity markers* identificabili grazie all'indagine di stampo sociologico, cioè la loro continua rinegoziazione in particolari microcontesti a fronte di concrete dinamiche storiche e culturali. In realtà, se è possibile definire alcuni caratteri generali di afferenza a una certa etnicità, per particolari periodi storici e per specifiche funzioni culturali rispetto a un dato momento, va anche detto che simile paradigma emerge paradossalmente quasi sempre più nella sua dimensione rinegoziata che non in quella di una presunta essenzialità. Il caso della legittimazione come “vero Israele” attestata in certo cristianesimo del I-II secolo assume valore realmente emblematico.

Il concetto e la (più o meno) corrispondente forma greca di *Verus Israel*²⁶ compaiono per la prima volta nel *Dialogo con Trifone* di Giustino, quando l'autore replica a un'obiezione preliminare del suo fittizio interlocutore rivendicando che sono i credenti in Cristo a essere «il vero Israele, quello spirituale (*Israelitikon [...] to alethinon, pneumatikon*)» (*Dialogo con Trifone*, XI, 5)²⁷. L'operazione di Giustino è certamente audace: il *genos* dei credenti in Cristo, alla sua epoca composto anche da non Ebrei (o, comunque, da individui che non si definiscono secondo il criterio dell'etnicità ebraica), viene ricondotto allo stesso capostipite del popolo ebraico, di cui i credenti si ritengono, però, la più vera espressione: la macchina etnologica si applica a un dato eviden-

²⁵ Harvey, *The True Israel*, pp. 148-224. Paolo, in *Fil.* III 5, si dichiara *Hebraios ex Hebraion*.

²⁶ La formula è stata al centro dell'indagine di Simon, *Verus Israel*. Sulla genesi e sul contesto del libro di Simon, si vedano Parente, *Verus Israel di Marcel Simon* e Bolgiani, *Erik Peterson e il giudeocristianesimo*, in particolare pp. 339-341. Si veda anche Baumgarten, *Marcel Simon's Verus Israel*. Per un approccio critico al concetto, soprattutto nella rinnovata prospettiva dello studio del proto-cristianesimo nel contesto del giudaismo del periodo romano, Jacob, *The Lion and the Lamb*, specialmente pp. 101-104, 110 e Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, specialmente pp. 235-242.

²⁷ Per il testo greco di Giustino, si veda Bobichon, *Justin Martyr*, I, pp. 212-213.

temente testuale, quello che si rifà all'*auctoritas* della Bibbia, o di ciò che all'epoca era ritenuto afferente alla "Bibbia", saldandosi a un insieme di parole autorevoli capaci di costruire l'evidenza di una vera e propria genealogia a-biologica, costruita su basi interamente tradizionali. La natura di questa discendenza è data dall'attributo *pneumatikon*, che individua il criterio che identifica la stessa «vera giudaicità» dei credenti. Il punto è che se Giustino può estendere a tal punto la categoria del *genos Israelitikon*, è perché essa presentava al suo interno una sua intrinseca estendibilità, la stessa che permetteva a Paolo, un Giudeo a tutti gli effetti, di dire che «non tutti i discendenti di Israele sono Israele» (*Romani*, IX, 6), affermazione che evidenzia il fatto che è possibile avere discriminanti religiose entro l'eredità biologica abramitica (si pensi ai timorati di Dio o ai simpatizzanti); o al veggente di Patmos, anch'egli un giudeo credente in Cristo, per altro particolarmente attento al divieto di mangiare carne immolata agli idoli (*Apocalisse*, II, 20), secondo il quale esiste una sinagoga di Satana, composta di falsi Giudei, contrapposta, anche se implicitamente, a una "vera" sinagoga, evidentemente di veri Giudei, quella dei credenti in Cristo a cui egli si rivolge nella sua *Apocalisse* (*Apocalisse*, II, 8).

Rimane certamente sullo sfondo il criterio etnologico della distinzione Israele/genti, sebbene la fede in Gesù sia capace di disattivare lo stesso indizio etnologico in favore di una sua riformulazione in chiave "spirituale"; questo evidentemente perché il giudaismo del I secolo, sebbene definibile *anche* come aderenza alla legge di YHWH e separazione dai *goyim* (i pagani), poteva essere *anche altro*, o poteva definirsi *anche in altro modo*. Da qui le operazioni dei credenti in Cristo appena ricordate, di certo non dei funghi spuntati solo e soltanto in risposta a una dinamica ideologica interna a certi gruppi, ma più ragionevolmente innesti su *humus* classificatori e definitivi che permettevano margini di azione, quand'anche solo potenziali, in questa stessa direzione.

Entra qui in gioco la tanto discussa definizione di "religione", e quella connessa di "identità religiosa", strumento non di rado utilizzato in una dimensione più essenzialistica che non prettamente euristica. Il dato dell'essenza di una certa identità religiosa appare evidente se prendiamo in esame la ben nota distinzione di Hume tra i politeismi e i monoteismi – quella stessa distinzione che ha condotto, per esempio, alla classificazione dei sistemi religiosi in etnici e fondati. Hume sosteneva, con evidente atteggiamento polemico rispetto al cristianesimo, che se il politeismo è fenomeno di per sé aperto, disponibile al dialogo e alla conciliazione, "socievole", il monoteismo è invece chiuso, compatto, incorruttibile, programmaticamente avverso all'alterità e quindi all'alterazione di sé²⁸.

La distinzione potrebbe essere facilmente relegata all'espressione di un pensiero sensista e/o materialista di matrice illuministica e, quindi, programmaticamente anticristiano, se non fosse che essa è stata ripresa in tempi re-

²⁸ Hume, *Storia naturale della religione*, pp. 85-86.

centi da un antropologo come Jack Goody, che la riformula nella chiave di opposizione “religione del libro” vs. “religione della parola” (nella sua analisi, quelle dell’Africa tradizionale). Per Goody la scrittura ha un ruolo determinante nel processo di formazione di un’identità in ambito religioso, l’esistenza di un libro sacro fissa i contenuti di credenze e rituali e, quindi, anche i contenuti di fedeltà degli adepti, delimitando fin da subito «una frontiera che per così dire scatta automaticamente»²⁹.

Se l’affermazione di Goody può essere valida (e, di fatto, lo è) in riferimento a singoli contesti storico-culturali, non può però diventare l’unica lente con cui leggere lo sviluppo di fenomeni che riteniamo specifici della religione del libro e/o dell’unico Dio, ma che si sono originati quando *un* libro particolare ancora non c’era, e quando all’unico Dio YHWH si andava affiancando una divinità *altra*, per nulla seconda, pari comunque ad esso per quanto concerne la concreta venerazione dei suoi credenti. In sostanza, quel complesso che si definisce giudaismo-cristianesimo antico, il secondo, in realtà, almeno fino al II-III secolo d.C. un insieme di microsistemi spiegabile del tutto all’interno del macro-sistema giudaico, va affrontato tenendo presente, da un lato, la rinegoziabilità del concetto di identità ebraica a fronte di particolari istanze micro-gruppali, e la necessità, dall’altro, di non retroproiettare su quei particolari sistemi elementi che si consolideranno soltanto in seguito.

4. Auto-presentazioni identitarie in chiave “religiosa” e *longue durée*

Nel progetto FIRB da cui è scaturito il seminario di Napoli, e quindi nei contributi che qui si presentano, grande rilevanza assume il concetto di *longue durée* (o “lunga durata”), sebbene nella sua più recente riformulazione che prende in parte le distanze dalla scuola francese delle *Annales* (dare priorità alle strutture storiche di lunga durata)³⁰.

Recenti applicazioni della lunga durata si trovano, ad esempio, negli studi sulla democrazia³¹: nonostante alcuni problemi che la ricerca recente sta rilevando rispetto a un approccio *longue durée* concentrato su fatti culturali più o meno tangenti con ciò che ancora definiamo “storia delle idee”³², nel caso dei contributi che qui si raccolgono la lunga durata sembra uno strumento particolarmente efficace per comprendere non l’essenza di “una” religione, o di alcune manifestazioni che si ritengono espressioni di una data “religio-

²⁹ Goody, *La logica della scrittura*, p. 7.

³⁰ Per un quadro aggiornato, Lee, *Introduction*.

³¹ Si vedano Putnam, *Making Democracy Work*, e Flyvbjerg, *Rationality and Power*. Entrambi gli autori, pur con notevoli divergenze, sostengono che la chiave per capire adeguatamente le democrazie moderne sia uno studio in cui ad avere preminenza siano gli scarti e le rotture, in un quadro diacronico a largo raggio tale da verificare e valutare l’impatto di alcune strutture di governo pre-moderne sulle stesse democrazie odierne.

³² Armitage, *What’s the Big Idea?*.

ne”, ma vere e proprie rimodulazioni e rinegoziazioni all’interno di concreti “microcontesti” sociali, una declinazione del termine “collettivo” che – per la documentazione oggetto della presente sezione – sembra tenere in conto la varietà dei contesti ricostruibili dietro le nostre “fonti” e la loro non facile riducibilità a un più ampio e generale macro-contesto. In sostanza, nel caso dei fatti culturali “religiosi”, l’analisi su un ampio spaccato cronologico permette, da un lato, di ricostruire alcune tendenze ben attestate di auto-definizione collettiva in aderenza a una *traditio* ritenuta e, quindi, riformulata come autorevole; dall’altro, lo stesso approccio è capace di rendere conto degli scarti e della distanza che separa simili autodefinizioni dai contesti che vengono ritenuti parte di quella stessa *traditio* che viene di volta in volta ricostruita a usi e consumi interni e in risposta a concreti bisogni funzionali³³.

Michel Foucault ha affrontato la questione della *longue durée* in più di una sede³⁴. Ci sono alcune pagine, nel corso tenuto al Collège de France nel gennaio-marzo del 1976³⁵, in cui Foucault mette in relazione il discorso sulle razze e la contro-storia messa in atto a partire dal XVI e XVII secolo (quando «Il discorso storico non sarà più allora il discorso della sovranità, e neppure quello della razza, ma [...] quello delle razze e dello scontro delle razze, della lotta delle razze attraverso le nazioni e le leggi») ³⁶. Come è noto, l’atteggiamento di Foucault rispetto alla storia *longue durée*, quella che per lui era la storia portata avanti soprattutto da Braudel e dai discendenti di Bloch, fu abbastanza alterno, o quanto meno intermittente, sebbene, al tempo stesso, realmente necessario per scavare sotto i concetti *discorsivizzati* e comprendere il loro *status* di vere e proprie macchine congegnate per creare e/o cementificare poteri. Eppure, proprio nelle lezioni del 1976, una sorta di approccio alle modalità discorsive di autopresentazione identitaria secondo la *longue durée* inevitabilmente emerge tra le pieghe dell’analisi, proprio quando Foucault riflette sulle modalità quasi mistiche con cui la “razza” tedesca assurge alla dimensione di “unica” e/o “vera” razza degna di questo nome (non va escluso che lo stesso *Verus Israel* dell’apologetica protocristiana menzionato possa essere ritenuto come una sorta di vero e proprio “punto di innesco” ideologico/teologico, di particolare persistenza, dello stesso meccanismo discorsivo che ruota attorno alla “razza superiore”) ³⁷. Foucault finisce col mettere in luce, quasi icasticamente, la sostanziale necessità di una visione che tenga conto delle rifunzionalizzazioni e degli scarti tra un modo di autodefinire la propria superiore identità e un passato “mitico” (o rivissuto in chiave “religiosa”?) ricostruito a uso e consumo di simili auto-definizioni identitarie escludiviste.

³³ Per un’analisi di problematiche più o meno simili, anche se relativamente a un periodo più circoscritto, si veda la recente raccolta Aliter. *Controversie religiose*.

³⁴ Si pensi all’introduzione a *L’archeologia del sapere*.

³⁵ Foucault, «*Bisogna difendere la società*».

³⁶ *Ibidem*, p. 64.

³⁷ Ruether, *The Theological Roots of Anti-Semitism*.

Il nazismo riutilizzerà così tutta una mitologia popolare, e quasi medievale, per far funzionare il razzismo di stato entro un paesaggio ideologico-mitico che si avvicina a quello delle lotte popolari, le quali, in una certa epoca, avevano potuto sostenere e permettere di formulare il tema della lotta delle razze. Nel periodo nazista, il razzismo di stato sarà così accompagnato da tutta una serie di elementi e di connotazioni come quelli, ad esempio, della lotta della razza germanica asservita, per un certo tempo, a vincitori provvisori, sempre identificati dalla Germania con le potenze europee, gli slavi, gli alleati che hanno imposto il trattato di Versailles, e così via. Ma a questi si sono accompagnati anche il tema del ritorno dell'eroe, degli eroi (il risveglio di Federico e di tutti coloro che erano stati le guide e i Führer della nazione); quello della ripresa di una guerra ancestrale; dell'avvento di un nuovo Reich che rappresenta l'impero degli ultimi giorni e deve assicurare il trionfo millenario della razza, ma che rappresenta anche, e in maniera necessaria, l'imminenza dell'Apocalisse e dell'ultimo giorno. Questa è dunque la riconversione, o il reinsediamento, o la reiscrizione nazista del razzismo di stato nella leggenda delle razze in guerra³⁸.

Gli echi delle attente e raffinate indagini di George L. Mosse, pur in ottica esclusivamente, o quasi esclusivamente (e comprensibilmente) ebraico-centrica, non sono così lontani³⁹. Il *fil rouge* di un'auto-affermazione, che è al tempo stesso (implicita) stigmatizzazione, in chiave fortemente identitaria come quella di *Verus Israel* ("noi siamo il Verus Israel"), in quanto strumento automaticamente e implicitamente autodefinitorio ed esclusivistico ("noi siamo, in quanto diversi, o più veritieri, di altri"), risiede nella sua dimensione di costruito fondativo. Questo, traendo la sua linfa proprio da una sostanza ideologico-teologica sostitutiva, riesce a propagarsi al di là di specifici contesti e ambiti sociali, in quanto portato di una *traditio* continuamente riproposta e rifunzionalizzata proprio per autodefinizioni che mirano ad affermarsi come autorevolmente fondate⁴⁰. Vista nella sua dimensione di (più o meno forzato) collegamento a un passato continuamente rivisto e rifunzionalizzato, l'autodefinizione identitaria, proprio rispetto alla concreta azione in e di gruppi che si percepiscono in quanto tali intorno a pratiche di aggregazione di matrice tradizionale, è capace di "passare" da un contesto all'altro mantenendo quasi inalterata la sua emergenza formale, e di significare, nei nuovi contesti in cui appare riproposta, in modo ugualmente funzionale. È quanto questa raccolta di saggi intende rilevare proprio partendo da casi specifici,

³⁸ Foucault, «Bisogna difendere la società», p. 75.

³⁹ Si veda soprattutto *Le origini culturali del Terzo Reich*.

⁴⁰ Il punto di innesco ideologico costituito dall'autodefinizione *Verus Israel* si riverbera, quasi inevitabilmente anche se *e contrario*, sulla stessa stigmatizzazione liturgica della cosiddetta «giudaica perfidia», attestata nel *Missale Romanum* emanato da Pio V del 1570 e che ha rappresentato per secoli la sintesi dell'immagine degli Ebrei nella stessa liturgia latina. Sul tema si veda l'interessante studio di Menozzi, «Giudaica perfidia», in cui si rileva come in questa stessa stigmatizzazione vadano ravvisate le radici di uno stereotipo antisemita che le stesse traduzioni liturgiche (non solo latine o tridentine) hanno finito coll'introyettare nella mentalità cattolica. Nella prospettiva della *longue durée*, il fondamento teologico dell'accusa di deicidio rivolta contro gli Ebrei appare come "l'altra faccia" derivante dalla coscienza di essere il *Verus Israel*. Va ricordato come il termine *perfidus* indichi propriamente colui che è "infedele", per cui la stigmatizzazione è interamente fondata su basi teologiche. Sul tema, si veda l'importante studio di Nicolotti, *Perfidia Iudaica*.

per arrivare soprattutto a chiarire l'importanza che l'autodefinizione, fondata ideologicamente e/o teologicamente in chiave esclusivista e veritiera, rispetto ad altri casi ritenuti non veritieri, assume nella cruciale *middle-ground*⁴¹ che è il passaggio, nebuloso e indefinito, tra quelle convenzioni che oggi ancora ci si ostina a chiamare “tardo-antico” e “medioevo”.

⁴¹ Credo che la metafora spaziale, rispetto a quella cronologica e/o biologica («momento» e/o «fase»), renda molto più efficacemente la problematicità di questi termini e concetti, soprattutto se si tiene a mente la riflessione condotta da White, *The Middle Ground*.

Opere citate

- African Crossroads. Intersections between History and Anthropology in Cameroon*, a cura di I. Fowler e D. Zeitlyn, Providence-Oxford 1996.
- G. Agamben, *L'aperto. Uomo e l'animale*, Torino 2002.
- Aliter. *Controversie religiose e definizioni di identità tra Tardoantico e Medioevo*, a cura di A. Capone e A. Beccarisi, Roma 2015.
- B. Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma 1996 (ed. orig. London 1983).
- L. Arcari, 2 *Maccabei*, in *La Bibbia dei LXX. 2. Libri storici*, sotto la direzione di P. Sacchi, a cura di P.G. Borbone, Brescia 2015, c.d.s.
- D. Armitage, *What's the Big Idea? Intellectual History and the Longue Durée*, in «History of European Ideas», 38 (2012), pp. 493-507.
- A.I. Baumgarten, *Marcel Simon's Verus Israel as a Contribution to Jewish History*, in «Harvard Theological Review», 92 (1999), pp. 465-478.
- M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, Bologna 2011.
- P. Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaires*, I-II, Fribourg 2003.
- F. Bolgiani, *Erik Peterson e il giudeocristianesimo*, in *Verus Israel*, pp. 339-374.
- Boundaries of Jewish Identity*, a cura di S.A. Glenn e N.B. Sokoloff, Washington 2010.
- E.K. Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus: Redrawing the Religious Map of Antiquity*, Tübingen 2010 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 266).
- C. Bromberger, *L'ethnologie de la France et le problème de l'identité*, in «Civilisations», 42 (1993), pp. 45-63.
- P.K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley-Los Angeles 1999.
- M. Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris 2003.
- M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 2013² (ed. orig. New York 1970).
- Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accommodation*, a cura di L. Romanucci-Ross e G.A. De Vos, Walnut Creek 1995.
- U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma 1995.
- B. Flyvbjerg, *Rationality and Power. Democracy in Practice*, Chicago 1998.
- M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano 1971 (ed. orig. Paris 1969).
- M. Foucault, «*Bisogna difendere la società*», Milano 1998 (ed. orig. Paris 1997).
- E. Gellner, *Nazioni e nazionalismi*, Roma 1985 (ed. orig. Oxford 1983).
- J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino 1988 (ed. orig. Cambridge 1986).
- J. Habermas, *L'Occidente diviso*, Roma-Bari 2007 (ed. orig. Frankfurt a.M. 2004).
- G. Harvey, *The True Israel. Uses of the Name Jew, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Leiden 1996.
- History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, a cura di J.D. Hill, Iowa City 1996.
- E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino 1991 (ed. orig. Cambridge 1990).
- D. Hume, *Storia naturale della religione e saggio sul suicidio*, Roma-Bari 1981 (ed. orig. 1757).
- A.S. Jacobs, *The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity*, in *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di A.H. Becker e A. Yoshiko Reed, Tübingen 2003, pp. 95-119 (Texts and Studies in Ancient Judaism, 95).
- F. Jesi, *La festa. Antropologia, etnografia, folklore*, Torino 1977.
- Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History*, a cura di R.S. Boustan, O. Kosanski e M. Rustow, Philadelphia 2011.
- R.E. Lee, *Introduction: Fernand Braudel, the Longue Durée, and World-System Analysis*, in *The Longue Durée and World-Systems Analysis*, a cura di R.E. Lee, New York 2012.
- S. Lynn Budin, *The Myth of the Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008.
- I. Massey, *Identity and Community. Reflections on English, Yiddish, and French Literature in Canada*, Detroit 1994.

- D. Menozzi, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologna 2014.
- G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano 20083 (ed. orig. New York 1964).
- D.A. Nestor, *Cognitive Perspectives on Israelite Identity*, London-New York 2010.
- A. Nicolotti, *Perfidia Iudaica. Le tormentate vicende di un'orazione liturgica prima e dopo Erik Peterson*, in Erik Peterson. *La presenza teologica di un outsider*, a cura di G. Caronello, Roma 2012, pp. 477-514.
- F. Parente, *Verus Israel di Marcel Simon a cinquant'anni dalla pubblicazione*, in Verus Israel, pp. 19-46.
- R.D. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton 1993.
- Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, a cura di J. Rüpke e W. Spickermann, Berlin-New York 2012.
- F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari 1996.
- F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari 2010.
- F. Remotti, *Identità*, < <http://www.treccani.it/scuola/dossier/2013/parole/identita.html> >.
- R.R. Ruether, *The Theological Roots of Anti-Semitism*, in *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*, a cura di H. Fein, Berlin-New York 1987, pp. 23-45.
- P.L. San Miguel, *La Isla imaginada. Historia, identidad y utopía en La Española*, San Juan-Santo Domingo 1997.
- Selves in Time and Place. Identities, Experience, and History in Nepal*, a cura di D. Skinner, A. Pach III e D.C. Holland, Lanham-Oxford 1998.
- M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948.
- A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna 1992 (ed. orig. Oxford 1986).
- Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, a cura di W. Pohl, H. Reimitz, Leiden-Boston-Köln 1998.
- Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktionen*, a cura di T.S. Scheer e M. Lindner, Berlin 2000.
- 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.
- Verus Israel. *Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*. Atti del Colloquio di Torino, 4-5 novembre 1999, a cura di G. Filoramo e C. Gianotto, Brescia 2001.
- I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna. L'agricoltura capitalistica e le origini dell'economia-mondo europea nel XVI secolo*, I-II, Bologna 1978-1982 (ed. orig. New York 1974-1980).
- R. White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge 2010.
- D.E. Wilhite, *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, Berlin-New York 2007.

Luca Arcari
 luca.arcari@unina.it
 Università degli Studi di Napoli Federico II