
Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e
teologia politica



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

62

SEMINARI
E CONVEGNI

*Seminario internazionale online
Scuola Normale Superiore
Maggio 2021*

Gaia Anselmo
Scuola Normale Superiore, Pisa

Laura Cremonesi
Scuola Normale Superiore, Pisa

Vincent Delecroix
École Pratique des Hautes Études, Paris

Bianca Maria Esposito
Scuola Normale Superiore, Pisa

Mauro Farnesi Camellone
Università degli Studi di Padova

Rita Fulco
Università degli Studi di Messina

Emily Martone
Scuola Normale Superiore, Pisa

Francesca Monateri
Scuola Normale Superiore, Pisa

Vincenzo Musolino
Università degli Studi di Messina

Silvia Panichi
Archeologa e storica dell'arte, Pisa

Riccardo Panattoni
Università degli Studi di Verona

Maria Grazia Recupero
Università degli Studi di Messina

Ettore Rocca
Università Mediterranea di Reggio Calabria-University of Copenhagen

Emiliano Rubens Urciuoli
Università degli Studi di Bologna

Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e
teologia politica

a cura di
Bianca Maria Esposito
Rita Fulco



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Volume pubblicato con il contributo della Scuola Normale Superiore.
Tutti i testi sono stati sottoposti a *double peer review*.

© 2023 Autrici/Autori (per i testi)

© 2023 Edizioni della Normale | Scuola Normale Superiore (per la presente edizione)



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0).

Integralmente disponibile in formato pdf *open access*: <https://edizioni.sns.it/>

Prima edizione: novembre 2023

ISBN 978-88-7642-759-6 (online)

ISBN 978-88-7642-760-2 (print)

DOI <https://doi.org/10.2422/978-88-7642-759-6>

Sommario

Di martiri e testimoni BIANCA MARIA ESPOSITO, RITA FULCO	7
---	---

PARTE PRIMA IL MARTIRIO NELLA STORIA E NELL'ARTE

Inversione della sovranità. Riflessioni a partire da un quadro di Carpaccio VINCENT DELECROIX (trad. dal francese di Bianca Maria Esposito)	15
--	----

Ernst Kantorowicz: dietro il martirio? Una tendenza a sostituire FRANCESCA MONATERI	31
---	----

Lucrezia romana: la storia narrata e dipinta di un inconsapevole martirio politico? SILVIA PANICHI	45
--	----

Socioanalisi della bella morte. Una lettura del martirio cristiano antico a partire da Pierre Bourdieu EMILIANO RUBENS URCIUOLI	57
---	----

PARTE SECONDA MARTIRIO E TEOLOGIA POLITICA

Testimoniare la trasvalutazione cristiano-paolina. Alcune considerazioni a partire da Taubes GAIA ANSELMO	75
---	----

Tiranno e martire: i due volti di Giano della teologia politica in Walter Benjamin e Carl Schmitt BIANCA MARIA ESPOSITO	89
La coscienza di Thomas Hobbes. Martirio e verità nel <i>Leviathan</i> MAURO FARNESI CAMELLONE	105
Erik Peterson e Carl Schmitt, un'armonia contrastante VINCENZO MUSOLINO	119
Testimoni di libertà. Spunti di simbolica politica a partire da alcune pagine kierkegaardiane MARIA GRAZIA RECUPERO	133

PARTE TERZA
TESTIMONIANZA E SACRIFICIO

Alterità e verità nella testimonianza cinica: la figura del martire in Michel Foucault LAURA CREMONESI	151
Testimoniare per un 'resto di umanità': la terza via tra i sommersi e i salvati RITA FULCO	163
La figura polemica del martire kierkegaardiano: testimonianza di un amore inoperoso EMILY MARTONE	177
Per una potenza destituente RICCARDO PANATTONI	193
La testimonianza del resistente. Peter Brandes, Paul Ricœur e Primo Levi ETTORE ROCCA	205

Socioanalisi della bella morte. Una lettura del martirio cristiano antico a partire da Pierre Bourdieu

ABSTRACT: This essay aims to analyze the historiographical problem of ancient Christian martyrdom through the sociological lens forged by Pierre Bourdieu. It operates by breaking down the scholarly consensus on the former into its three key components – (a) the contested nature of the category; (b) the explanatory insufficiency of the manifest intention; (c) the subversive character of the practice – and shedding a different light on each of them via Bourdieu's theory of practice.

1. *Perché Bourdieu?*

Questo saggio si propone di analizzare il martirio cristiano antico come problema storiografico sottoponendolo a una lente sociologica peculiare, quella forgiata da Pierre Bourdieu (1930-2002). Il mio proposito ha una triplice giustificazione.

La prima ha a che fare con la posizione del mestiere di sociologo. Il sociologo, secondo Bourdieu, si impone una specifica competenza che lo porta a fare «qualcosa che è allo stesso tempo deludente e inquietante»: parlare ufficialmente di ciò che sta dietro la produzione dell'ufficiale. È tenuto a farlo in quanto mandatario del discorso 'meta' in relazione a tutti i discorsi, inclusi i meta-discorsi. Questa postura «meta-meta»¹ è la prospettiva che intendo assumere in questa breve analisi del problema storiografico del martirio cristiano antico.

La seconda giustificazione interessa la relazione tra metodo sociologico bourdieusiano e oggetti tradizionali del sapere storico-religioso. Questa relazione si incardina nella teologia sociale fondamentale di Bourdieu come espressa nella famosa sentenza di ispirazione weberiana: «le teodicee sono sempre sociodicee»²; o nell'equazione che Didier

¹ P. BOURDIEU, *Sullo Stato. Corso al Collège de France – Volume I (1989-1990)*, Milano 2013, pp. 93-4.

² ID., *Genesi e struttura del campo religioso*, in ID., R. ALCIATI, E.R. URUIOLI, *Il campo religioso. Con due esercizi*, Torino 2012, p. 97.

Eribon ha riprodotto nel titolo del suo libro più celebre: «il giudizio degli altri è quello finale e l'esclusione sociale è la forma concreta dell'inferno e della dannazione»³; oppure ancora nella formula che distilla l'operazione di dissacrazione sociologica effettuata Bourdieu sul paziente Martin Heidegger: «la metafisica spesso non è altro che sociologia trasfigurata»⁴. Quanto più un oggetto di sapere si trova all'interno del perimetro dei fenomeni religiosamente consacrati, tanto più il programma di profanazione annunciato in quelle frasi acquisisce senso e urgenza.

La terza giustificazione concerne il rapporto tra sociologia e storia, cioè tra la disciplina in cui si iscrive accademicamente l'insegnamento di Bourdieu e quella competente in merito all'oggetto 'martirio cristiano antico' in quanto fenomeno riferibile al passato. Per Bourdieu, come noto, «la frontiera tra sociologia e storia non ha alcun senso. Essa trova giustificazioni solo di carattere storico, nella misura in cui è legata a specifiche tradizioni nella divisione del lavoro intellettuale, e si perpetua in forza degli interessi sociali connessi all'esistenza delle diverse discipline»⁵. Se «il sociologo è uno storico» che «fa storia comparata su un caso particolare del presente», allora lo storico è un sociologo che, simmetricamente, lavora sul passato costituendolo come caso particolare nell'universo dei casi possibili⁶. Non solo entrambi, storico e sociologo, esercitano la comparazione come attività accademica di base, ma si misurano con l'incontro, in un determinato momento del passato o del presente, di due storie: quella incorporata negli individui empirici e quella oggettivata nelle strutture sociali⁷. I casi documentati di martirii cristiani antichi sono incontri di questo tipo, particolari e generali allo stesso tempo. Eventi e processi. Problemi storiografici e sociologici.

A mia conoscenza, Bourdieu non ha mai trattato il tema del martirio. Da un lato, la sintassi genetico-strutturale del suo 'campo religio-

³ P. BOURDIEU, *Lezione sulla lezione*, Torino 1991, p. 40. Si veda D. ERIBON, *La société comme verdict*, Paris 2013.

⁴ BOURDIEU, *Sullo Stato*, p. 117. Si veda ID., *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, Bologna 1989.

⁵ ID., *Sullo Stato*, pp. 147 e 62. Si veda P. BOURDIEU, R. CHARTIER, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, Bari 2010.

⁶ ID., *Sullo Stato*, p. 146. Della stessa opinione è P. VEYNE, *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*, Bologna 1984, pp. 7-8.

⁷ L.J.D. WACQUANT, *Introduzione*, in P. BOURDIEU, L.J.D. WACQUANT, *Per un'antropologia riflessiva*, Torino 1992, p. 16.

so' si basa su e si limita alla triade weberiana di posizioni composta dal mago, dal profeta e dal prete⁸. Dall'altro, Bourdieu, la cui morte data a soli quattro mesi dall'11 Settembre, probabilmente non ha avuto il tempo di cimentarsi con il problema sociologico contemporaneo più frequentemente associato alla categoria tecnica e alla nozione comune di martirio: l'attentato suicida. Ciò tuttavia non ha impedito ad alcuni (pochi, invero) storici dell'antica religione di Cristo di servirsi dell'economia unificata delle pratiche di Bourdieu per gettare luce su casi di vessazione e oppressione più o meno intenzionalmente dirette ai seguaci di Gesù⁹, così come non ha inibito l'uso, l'adattamento o l'imitazione di categorie bourdieusiane da parte di scienziati politici e sociali per venire a capo del sociotipo martiriale oggi maggiormente diffuso e mediatizzato¹⁰. Il principale vantaggio di una teoria generale delle pratiche, infatti, è quello di non richiedere altri requisiti, per la sua applicazione a casi e fenomeni anche molto dissimili da quelli su cui è stata costruita e collaudata, che la competenza e il rigore critico di chi se ne serve. Il/la martire cristiano/a antico/a è pertanto un oggetto di studio bourdieusiano altrettanto legittimo del contadino cabilo, del celibe bearnese, dell'accademico parigino o di Martin Heidegger.

2. *Struttura (senza genesi) di un problema storiografico*

Allo stato attuale il problema storiografico 'martirio cristiano antico'

⁸ Cfr. BOURDIEU, *Genesi e struttura*.

⁹ Cfr. E.R. URCIUOLI, «*Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente*». *Campo religioso e campo familiare nella Passio Perpetuae et Felicitatis*, in BOURDIEU, ALCIANTI, URCIUOLI, *Il campo religioso*, pp. 133-82; J.N. BREMMER, *The Social and Religious Capital of the Early Christians*, in *Maidens, Magic, and Martyrs in Early Christianity*, Tübingen 2017, pp. 28-31; J.A. KELHOFFER, *Persecution, Persuasion, and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament*, Tübingen 2010.

¹⁰ Cfr. A. AMBRUSTER, *Praktischer Sinn für Selbstmordattentate. Zur prozessualen Inkorporierung von Gewaltdispositionen am Beispiel der Trainingscamps der Hisbollah*, «*Zeitschrift für Friedens und Konfliktforschung*», 9, 2020, pp. 7-36; J. ILAN, S. SANDBERG, *How 'gangsters' become jihadists: Bourdieu, criminology and the crime-terrorism nexus*, «*European Journal of Criminology*», 16/3, 2019, pp. 278-94; Y. BOKEK-COHEN, S. BEN-ASHER, *How does it feel to be an anti-martyr's widow? The interplay of religious capital and negative symbolic capital of war widows*, «*Social Compass*», 63/3, 2018, pp. 395-412.

ha una struttura che si compone di tre elementi: (a) l'identità del/della martire non è una realtà oggettiva bensì una qualifica contesa e contestata; (b) il martirio addita e presuppone un rapporto tra intenzioni espresse e motivazioni soggiacenti; (c) il martirio è una prestazione di insubordinazione. Esiste quindi, tra specialisti e studiosi contemporanei di martirio cristiano antico, un accordo di massima su tre punti: (a) la natura fattizia dell'identità e polemica della categoria; (b) l'insufficienza esplicativa dell'intento manifesto; (c) il carattere sovversivo della pratica. Oggi chi si interessa accademicamente di martirio cristiano antico si riconosce e riconosce gli altri innanzitutto sulla base della convergenza su questo modo trilaterale di predisporre il problema. Non è necessario che chiunque si occupi di martirio organizzi il suo discorso in una maniera che ricalca questa struttura del problema. Né che tratti tutti o almeno uno di questi tre elementi. Ma, nello scrivere di martirio, non può concedersi di ignorare né (a), né (b), né (c). Userò lo spazio rimanente per gettare uno sguardo critico bourdieusiano su ciascuna delle tre componenti della formula.

2.1. *Identità fattizia, categoria polemica*

Paul Middleton è uno dei massimi esperti di martirio cristiano, nonché curatore unico di un recente *Companion* sul tema. Nel secondo dei suoi saggi introduttivi al volume, egli osserva che le tre attitudini dei seguaci di Gesù verso il martirio descritte da Clemente di Alessandria negli *Stromati* «corrispondono all'incirca alle visioni generali sul martirio che si trovano nei primi testi cristiani»: abbiamo credenti che rifiutano il valore del martirio; altri che sono talmente esaltati della prospettiva del martirio da segnalarsi, provocare deliberatamente o costituirsi spontaneamente alle autorità; infine ci sono quelli che, come Clemente, assumono una posizione intermedia, né riluttante né entusiasta. Middleton correttamente nota che la *via media* di Clemente può essere definita ortodossa solo retrospettivamente e che dunque la tradizionale assegnazione delle due posizioni estreme a movimenti e gruppi marchiati come eretici è ingiustificabile. Per buona parte dell'era pre-costantiniana, l'opposizione di Clemente al desiderio ardente di morire per Dio appare semmai «alquanto isolata»: non solo è spesso smentita dalla vasta gamma di comportamenti documentati nelle fonti superstiti ma non è né problematicamente saliente né unanimemente condivisa entro il club dottrinalmente esclusivo dei Padri della Chiesa¹¹. Le profonde discordanze in materia rendono quindi impossibili-

¹¹ P. MIDDLETON, *Creating and Contesting Christian Martyrdom*, in *The Wiley*

le identificare il livello di intraprendenza atto a separare il/la martire cristiano/a antico/a dal/dalla tanatofilo/a e dal/dalla suicida altruista¹². Le soglie rassicuranti del volontarismo, dello spontaneismo o del fanatismo martiriali sono illusioni proiettive che confondono una linea discorsiva d'attacco con un marcatore oggettivo di idoneità categoriale.

Nel trarre le conclusioni Middleton prende talmente sul serio questo primo aspetto del problema storiografico da arrivare a sostenere che la ricerca di un'accurata definizione tecnica di martirio è destinata a fallire. Non ci sono dati per il martirio perché «i martiri non si definiscono: si producono»¹³. L'argomentazione di Middleton non chiarisce fino in fondo *perché* non sia possibile fabbricare definizioni stipulative di martirio che siano di volta in volta utili e apprezzabili in relazione ai contesti e, al tempo stesso, capaci di determinare il significato del *definiendum* senza assumere il punto di vista normativo delle fonti. Tuttavia, piuttosto che discutere la coerenza epistemologica dell'argomento o tentare di sfidarlo proponendo una mia definizione tecnica di martirio, mi preme testarlo dal punto di vista di una teoria della pratica.

Middleton riporta un caso specifico in cui posizioni discordanti sulla questione dell'autodenuncia alle autorità e quindi – indirettamente – sull'identità del/della vero/a martire convivono nello stesso testo. Cito:

Un buon esempio di *scontro tra teoria e pratica* si verifica nel testo di terzo secolo noto come gli *Atti di Cipriano*. Quando il vescovo viene interrogato su dove si trovino gli altri cristiani, egli espone quella che è generalmente considerata la linea ortodossa: «la nostra disciplina proibisce a chiunque di consegnarsi volontariamente (*et cum disciplina prohibeat ut quis se ultro offerat*)» (*ACypr.* 1, 5). Tuttavia, mentre viene condotto alla morte, i suoi seguaci minano questa dichiarazione presentandosi volontariamente alle autorità. Dopo la sentenza, la folla dei suoi compagni cristiani disse: «Che anche noi siamo decapitati con lui!» (*ACypr.* 4, 1)¹⁴.

Sospendendo il giudizio sull'autenticità del racconto, Middleton parla di «contraddizione tra parole e azioni» o «contrasto tra teoria e pratica». Il vescovo enuncia la posizione ufficiale della disciplina, i

Blackwell Companion to Christian Martyrdom, ed. by P. Middleton, Hoboken 2020, pp. 19-20. Il riferimento è a CLEM. AL. *Strom.* 4, 16, 3-17, 3.

¹² Nel senso di E. DURKHEIM, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano 1987, pp. 309-20.

¹³ MIDDLETON, *Creating and Contesting*, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

seguaci la smentiscono nei fatti. Inscenando la contraddizione senza risolverla, il testo riflette «ambivalenza verso il volontarismo» come tratto martiriale¹⁵. È davvero così? Siamo di fronte a un *lapsus calami* che palesa un difetto di categoria o si tratta di qualcos'altro?

Una teoria «della pratica in quanto pratica»¹⁶, cioè un sistema teorico-esplicativo propenso a non confondere «le cose della logica con la logica delle cose»¹⁷, non vedrebbe la situazione in questi termini. In questa discrasia tra la regola e la sua applicazione, invece che un problema di definizione, coglierebbe una prestazione ordinaria dell'ufficialità. Facciamo un bel salto spazio-temporale. Bourdieu amava raccontare di quando scoprì che, nei matrimoni cabili, solo tra il 3 e il 6% delle strategie matrimoniali reali seguiva la definizione ufficiale di matrimonio secondo la tradizione locale: cioè l'unione legittima, etnologicamente detta «preferenziale», con la «cugina parallela». Ancora più determinante è l'osservazione che «anche il 3% dei matrimoni puramente conformi alla regola [poteva] essere il prodotto di interessi del tutto contrari alla regola»¹⁸, esito di motivazioni spurie che tuttavia, eseguendo la regola, permettevano al gruppo parentale di salvare la faccia e autorizzavano a onorare l'allineamento tra realtà e ufficialità con grande sfarzo cerimoniale. La regola è nota ma è raramente eseguita, risulta anzi inevitabile solo in circostanze estreme ed è *pertanto* celebrata. Infatti, commenta Bourdieu, oltre a possibili benefici materiali, la «conformità della pratica alla regola apporta un profitto simbolico supplementare, quello di *mettersi in regola*, come si dice, ossia rendere omaggio alla regola e ai valori del gruppo»¹⁹. La verità del matrimonio ufficiale è corroborata da una sua specifica realtà – la realtà dell'ideale – e definisce una sua forma peculiare di interesse – l'interesse alla correttezza²⁰.

Torniamo agli *Atti di Cipriano*. Il vescovo opera da «ero[e] dell'ufficialità»²¹, interprete fiduciario della definizione di martire perché mandatario della funzione di enunciare «l'idea che il gruppo ha di se stesso, [...], la rappresentazione di se stesso (nel senso di immagine

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ BOURDIEU, *Il senso pratico*, p. 83.

¹⁷ ID., *Dalla regola alle strategie*, in *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Napoli-Salerno 2013, p. 93.

¹⁸ ID., *Sullo Stato*, pp. 54-5.

¹⁹ ID., *La codifica*, in *Cose dette*, p. 110; corsivo nel testo.

²⁰ ID., *Il senso pratico*, p. 263.

²¹ ID., *Sullo Stato*, p. 55.

mentale ma anche di messa in scena teatrale) che vuole fornire quando si presenta in quanto gruppo»²². Esponendo la *disciplina* che vieta di consegnarsi spontaneamente alle autorità, il vescovo personifica l'istituzione e le dà voce come «un ventriloquo»²³ che parla in suo nome. L'interesse a mettersi in regola può risultare particolarmente forte in casi in cui motivazioni spurie – quali il desiderio di aver salva la vita in situazioni di particolare esposizione e pericolo – rappresentano il principale incentivo per allinearsi alla posizione ufficiale. In tali circostanze benefici materiali e profitto simbolico convergono nell'ossequio. In altre occasioni, invece – ad esempio quando, come qui, l'eroe dell'ufficialità è condannato pubblicamente a morte – rendere omaggio alla regola genera meno profitto simbolico e produce meno identificazione collettiva della sua disapplicazione. È in casi del genere che *ci si mette in regola trasgredendo la regola*. Non è raro che, in occasione dell'arresto o dell'uccisione del/la leader, un gruppo di pressione si faccia avanti e dica: allora arrestateci e uccideteci tutti! Come spesso accade, i seguaci di Cipriano non sembrano essere stati accontentati.

A dispetto delle apparenze, dunque, il testo degli *Atti di Cipriano* non inscena uno scontro irriflesso tra disciplina e prassi, bensì un'improvvisazione pratica ispirata dallo stesso profitto simbolico normalmente associato al rispetto della disciplina. Descrivendo l'esercitazione collettiva di un senso pratico martiriale come improvvisazione regolata e adattata alle circostanze, il testo non è un buon esempio di rigidità della teoria ma di flessibilità della pratica. Non riflette ambivalenza teorica verso il volontarismo bensì subordinazione pratica dell'antivolontarismo ai valori di gruppo.

2.2. *L'insufficienza esplicativa dell'intento manifesto*

Le vittime che uccidono i propri torturatori non sono tenute a fornire ragioni supplementari. Invece, nel caso di comportamenti bio-negativi come il suicidio o il martirio, le intenzioni espresse (preferisco morire, grazie!) non sono ritenute soddisfacenti e si va in cerca dei motivi (perché lo ha fatto?). Il problema è che, come spiega Talal Asad, «le “intenzioni” [...] si realizzano a livello causale, mentre le “motivazioni” no»²⁴. Le motivazioni richiedono una spiegazione in termini di ragioni

²² *Ibid.*, p. 83.

²³ *Ibid.*, p. 103.

²⁴ T. ASAD, *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni*, Torino 2009, pp. 42 e 64.

che possono restare opache persino per il soggetto agente. Ciononostante, negli ultimi tre decenni, gli scienziati politici e sociali hanno aperto un cantiere di ricerca enorme e alquanto dissonante sulle *Root Causes of Suicide Terrorism* – per citare il titolo di un volume collettaneo sul tema²⁵. «Cause», «motivazioni», «incentivi», «fattori situazionali», «compensazioni» sono tutte opzioni lessicali che ricorrono nei lavori di chi, nello «spiegare l'inspiegabile»²⁶, ha almeno il vantaggio di poter consultare documentazione di prima mano proveniente da attentatori/trici suicidi/e o reclute pentite e relativa a contesti formativi, reti di socializzazione, eventi biografici. Nulla di tutto ciò è alla portata degli studiosi del martirio cristiano antico, i quali dispongono quasi sempre di materiale (al massimo) di seconda mano proveniente da interpreti della pratica e «imprenditori reputazionali»²⁷ morti da quasi due millenni: informatori troppo impegnati a fabbricare l'esemplarità e/o troppo distanti dai fatti per fornire notizie attendibili qualora queste siano irrilevanti e/o inservibili ai fini agiografici.

In una situazione del genere, solo grandi teorie generali del comportamento umano possono provare a far saltare il banco. Non è un caso che la più influente lettura eziologica del martirio cristiano antico venga da un sociologo, Rodney Stark, il quale, ormai quasi trent'anni fa, compiva il primo tentativo di applicare la teoria della scelta razionale (*Rational Choice Theory*) a una società pre-moderna per spiegare gusti e comportamenti religiosi di alcuni suoi abitanti²⁸. Semplice ed elegante, l'approccio economicistico starkiano può oggi risultare, a sua volta, talmente razionale e ragionevole che una delle più accreditate studiose di martirio cristiano, Candida Moss, lo trasforma in una piana equazione psicologica:

In un mondo in cui i cristiani sono convinti della realtà dell'aldilà, il martirio è una scelta facile. Se si tratta di decidere tra un'ora di sofferenza seguita da una ricompensa eterna, da un lato, e la prospettiva di qualche anno a sbarcare il lunario per poi soffrire per l'eternità, dall'altro, allora non c'è davvero scelta²⁹.

²⁵ *Root Causes of Suicide Terrorism. The Globalization of Martyrdom*, ed. by A. Pedahzur, London-New York 2006.

²⁶ M. BLOOM, *Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*, New York 2005, p. 17.

²⁷ M. DESOUCY, *Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom*, «Cultural Sociology», 2/1, 2008, *passim*.

²⁸ R. STARK, *Ascesa e affermazione del cristianesimo*, Torino 2007, pp. 223-57.

²⁹ C. MOSS, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York 2013, p. 212.

Al *mors mea, vita tua*, che compendia l'anti-economia vicaria e sacrificale del Golgota, andrebbe quindi sostituito l'assai meno esigente piano imprenditoriale del *mors mea, vita mea*. Ma allora come mai questo tipo di investimento, che si suppone così buono alla luce di un'analisi costi/benefici, è stato opzionato da un numero proporzionalmente così basso di acquirenti spirituali? Perché decine di maschi adulti, in preda al terrore e alla vergogna, si precipitano a sacrificare³⁰ mentre invece «una ventiduenne di nobili natali è stata pronta a tutto, anche a veder bastonare in pubblico suo padre, per morire per Cristo sbranata da belve feroci in un circo romano?»³¹. Perché lei e non loro? Perché uno sì e l'altra no? L'oggettivo imbarazzo prodotto da questo genere di domande non impedisce di integrare il rapporto tra intenzioni e motivazioni nella struttura del problema storiografico. Semplicemente suggerisce che la confessione, climax narrativo comune a molte delle più antiche storie di martirio, sia il punto di convergenza di traiettorie socio-esistenziali irriducibili a un unico profilo cognitivo-motivazionale, solo euristicamente e situazionalmente comparabili ad esperienze e percorsi biografici dei/delle martiri moderni/e³², fondamentalmente irrecuperabili dato lo stato delle fonti.

Che farsene allora della sociologia di Bourdieu se, per spiegare il perché del martirio, non si possono sondare le profondità dell'habitus del/della candidato/a e ricostruire la sua carriera martiriale? In realtà, il fatto che il martirio sia un problema storiografico (e sociologico) più esteso della morte violenta del/della martire presenta anche dei vantaggi. Per esempio, se non si ha accesso alla *black box* delle motivazioni dell'atto, si possono indagare le ragioni addotte per evitarlo o ritardarlo, portare alla luce il tipo di condizionamenti operanti in chi pone condizioni al proprio morire per Dio. Di tutta la documentazione trasmessa sugli antichi martiri cristiani forse solo l'epistolario superstite di Cipriano di Cartagine, con le sue 81 missive in entrata e uscita, può offrire (in parte) questa opportunità.

Prima di essere arrestato e giustiziato nel 258 d.C., il ricco patrono e vescovo Cipriano fugge ben due volte e, in entrambi i casi, si sente in dovere di fornire spiegazioni. La prima volta, nel 250 d.C., regnan-

³⁰ EUS. *Hist. eccl.* 6, 41, 11; CYPR. *Ep.* 8, 2, 3. Si veda su questo E.R. URCIUOLI, *Servire due padroni. Genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)*, Brescia 2018, pp. 87-91.

³¹ URCIUOLI, «*Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente*», p. 161.

³² Si veda J.N. BREMMER, *The Motivation of Martyrs: Perpetua and the Palestinians*, in *Maiden, Magic, and Martyrs in Early Christianity*, Tübingen 2017, pp. 403-22.

te Decio, la fuga è nell'interesse generale dei 'fratelli', nel senso che è tesa a ridurre la pressione pubblica sulla congregazione e a scongiurare provocazioni³³; la seconda volta, otto anni dopo, sotto Valeriano, è per l'onore della chiesa cartaginese, dato che il governatore in carica vuole mandarlo a morte in un'altra città, Utica³⁴. Peraltro, tra la prima e la seconda evasione, Cipriano ha elaborato una «nuova teologia del martirio» che non solo discolpa la fuga e impedisce di presentarsi volontariamente alle autorità, ma classifica i reprobri in relazione all'entità della colpa e rimette esclusivamente agli «eroi dell'ufficialità», cioè ai vescovi legittimamente ordinati, la decisione sul vero martire³⁵.

Cipriano, evidentemente, fabbrica il concetto di martire *che gli si ad-dice*. Significa questo che le intenzioni spirituali del futuro santo sono interamente spurie? No. Tuttavia, esse non sono nemmeno senza correlazione con la logica eteronoma del prestigio e del privilegio sociali. La loro relazione è, infatti, direbbe Bourdieu, di omologia strutturale, cioè di «somiglianza nella differenza»³⁶. Facciamo un esempio.

Magari la mia condizione e la mia posizione mi consentissero di poter essere io stesso presente (*Atque utinam loci et gradus mei condicio permetteret ut ipse nunc praesens esse possem*). Sollecito e contento per l'importanza del mio incarico, compirei tutti i doveri imposti dall'amore vero quei nostri fratelli pieni di coraggio. Ma sia la vostra attenzione a sostituirsi al mio compito e a operare tutto ciò che è necessario nei confronti di coloro che la bontà divina ha nobilitato con così grandi meriti della loro fede e del loro coraggio³⁷.

In questa lettera, scritta in clandestinità e indirizzata al suo clero, Cipriano adduce il suo *locus* e *gradus* come condizioni che non gli consentono di essere a Cartagine ad assistere i coraggiosi fratelli in carcere e quindi di correre il rischio dell'arresto. Gli studiosi si dividono sull'interpretazione ecclesiastica o sociologica dei due termini. Cipriano si riferisce qui alla sua posizione episcopale o allude al suo rango sociale? Se si ha presente soprattutto il Bourdieu dell'*Ontologia politica di Martin Heidegger*, si comprende che si tratta di una falsa alternativa. Le determinazioni ideologiche e pratiche di Cipriano in tema di mar-

³³ CYPR. Ep. 7, 1; 12, 1, 1; 20, 1, 2.

³⁴ CYPR. Ep. 81, 1, 1-2.

³⁵ A. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010, pp. 273-89.

³⁶ BOURDIEU, WACQUANT, *Risposte*, p. 75.

³⁷ CYPR. Ep. 12, 1, 1 (trad. it. *Cipriano. Lettere 1-50*, Roma 2006, p. 147).

tirio sono infatti una trascrizione in un altro idioletto del suo credo e del suo rango sociali. L'incorporazione dei due termini (*locus* e *gradus*) nel linguaggio ecclesiologico facilita la «denegazione del senso [sociologico] primo»³⁸. Questo processo di «alchimia religiosa»³⁹, da un lato, rende la teologia e la pratica del martirio di Cipriano autonomi e distinti dal concetto e la pratica di «bella morte»⁴⁰ condivisi dai suoi pari sociali non-cristiani; dall'altro, limita il numero e il tipo di posizioni teologiche e comportamenti religiosamente motivati compatibili con il rango sociale elevato del soggetto. Le esitazioni martiriali del personaggio mostrano che, per Cipriano, non è razionale e desiderabile il martirio in sé, il martirio come universale astratto, merce spirituale atemporale dell'*homo christianus*. Ma lo è un certo tipo di martirio, orchestrato, eventualmente ritardato e quindi eseguito *comme il faut*: cioè come un pezzo pregiato della «teodicea della [propria] buona sorte». Il martirio come «sociodicea»⁴¹ non offre solo compensazione a vite penose ma anche giustificazione a esistenze eccellenti.

2.3. *Il carattere sovversivo della pratica*

La scena martiriale è un triangolo i cui vertici sono: (a) martire, (b) persecutore, (c) pubblico. Ognuno di essi rappresenta un numero circoscritto di punti di vista possibili sulla pratica. Quest'ultimo paragrafo si concentra su (b), cioè sul punto di vista delle autorità di polizia e giudiziarie, assumendo la prospettiva di chi divide il mondo sociale tra soggetti imputabili di comportamento criminale e interpreti di una forma di vita autorizzata. Per i garanti dell'ordine, collocati a ogni livello della gerarchia imperiale e della macchina statale, il martirio infatti non è né una prestazione di «parrhesia»⁴² né un'«esibizione che accresce la credibilità (*credibility-enhancing display*)»⁴³ del suo inter-

³⁸ BOURDIEU, *Führer della filosofia*, p. 112.

³⁹ ID., *Genesi e struttura*, p. 96.

⁴⁰ J.W. VAN HENTEN, F. AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*, London-New York 2002, pp. 9-41.

⁴¹ BOURDIEU, *Genesi e struttura*, p. 97.

⁴² M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 2005.

⁴³ J. HENRICH, *The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and their Implications for Cultural Evolution*, «Evolution and Human Behavior», 30/4, 2009, pp. 244-60.

prete. Il martirio, a dirla tutta, non è nemmeno martirio. I testimoni della verità costituiscono una recente tipologia di criminali.

Se ora mi concentro su quest'ultima prospettiva non è perché intendo schierarmi per lo Stato, assumendo il «punto di vista di tutti i punti di vista»⁴⁴ come la posizione corretta, tantomeno neutrale, sulla pratica. Ciò che mi interessa riesaminare (e, in ultimo, disturbare) è il posto dell'insubordinazione nella costruzione corrente del problema storiografico. La caratterizzazione sovversiva/eversiva dell'insubordinazione martiriale, la sua fattispecie giuridica, i limiti e i punti ciechi della sua radicalità sono infatti tutti elementi di disaccordo secondario rispetto al consenso generale di massima sul dato di fondo: il/la martire è un/una insubordinato/a che preferisce la morte violenta all'allineamento solenne all'ordine socio-simbolico.

Nelle lezioni di Bourdieu *Sullo Stato* si trova un passaggio illuminante sull'ontologia sociale degli atti di Stato e quindi, indirettamente, sulle relazioni oggettive tra insubordinati e autorità. Egli osserva che ciò che distingue il giudizio autorizzato dell'autorità competente dall'insulto personale è il fatto che quest'ultimo «non solo è dotato di un carattere di officiosità ma è anche portatore di un certo imbarazzo in chi lo pronuncia, se non altro per il fatto che può essere restituito»⁴⁵. La sentenza è tale perché non si restituisce, l'insulto sì. Il martirio revoca questa distinzione. I cristiani condannati trattano la sentenza come un insulto e quindi la ritorcono contro gli accusatori. «Tu giudichi noi ma Dio giudica te», dicono i martiri Revocato, Saturnino e Saturo al proconsole additando l'incombere senza appello del giudizio divino⁴⁶. Se la sentenza umana diventa un insulto è perché il giudizio divino rappresenta la vera sentenza. I martiri non allestiscono tribunali alternativi⁴⁷, né celebrano processi paralleli come le Brigate Rosse. Non emettono contro-sentenze. Ma la logica di profanazione tipica della prospettiva «meta-meta»⁴⁸ è la stessa: svelare lo Stato come *illusio*, gli atti di Stato come atti mancati, le sentenze e le condanne come insulti da restituire al mittente.

⁴⁴ BOURDIEU, *Sullo Stato*, p. 53.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁶ *PPerp.* 18, 8.

⁴⁷ Al massimo sognano una versione alternativa del loro stesso processo (*PMar.* 6, 6; *VCipr.* 12, 3-5). Cfr. B.D. SHAW, *Judicial Nightmares and Christian Memory*, «Journal of Early Christian Studies», 11/4, 2003, pp. 533-63.

⁴⁸ BOURDIEU, *Sullo Stato*, p. 94.

Tuttavia, oltre ad affinare e approfondire la consapevolezza della sfida portata dal martire al sovrano, la teoria bourdieusiana della pratica consente anche di mettere in discussione questa stessa opposizione attraverso l'identificazione di una sorta di doppio fondo statale del martirio cristiano antico. La sociologia di Bourdieu fornisce strumenti e argomenti per chi intende mostrare che, 'sotto sotto', per dirla con James Scott, la formazione discorsiva e pratica del martirio condivide «lo sguardo dello Stato»⁴⁹.

Per Bourdieu, come per Scott, «una delle funzioni più generali dello Stato è la produzione e canonizzazione della classificazione sociale» intesa come attribuzione di «identità socialmente legittim[e]», «principio di divisione universalmente riconosciuto all'interno di una determinata società»⁵⁰. Se è vero che «l'essenza dello Stato [*statehood*] è più una questione di "più o meno" che di "uno o l'altro"»⁵¹, uno Stato è tanto più Stato quanto più le sue classificazioni sono dossiche, vanno da sé (pensiamo a un censimento). Una persona, di conseguenza, è tanto più vicina al centro dei «valori statali»⁵² quanto più facilmente ha accesso alle risorse materiali e simboliche investite nella classificazione di una popolazione territorialmente definita. Come ogni organizzazione territoriale sovrana, anche solo minimamente burocratica, lo Stato romano classificava gerarchicamente i suoi sudditi per nascita, censo, stato giuridico, genere etc. e intersecava queste categorizzazioni. Atti di Stato e scenarizzazioni del potere statale riflettevano, consacrando, queste gerarchie di decifrazione collettiva del corpo sociale con una forza tale da imporle, sia come quadri mentali sia in termini di aspettative di condotta, anche ai contestatori di questo stesso potere. Facciamo un esempio.

Emanato tra la fine del 249 e l'inizio del 250 d.C., l'editto di Decio ordinava a tutti i cittadini romani di compiere attivamente e integralmente un rito sacrificale apotropaico la cui implementazione in tutto l'impero era assegnata a un *board* di commissari locali scelti tra le élite urbane. A questi mandatarî spettava inoltre certificare l'ossequio allo Stato in forma di documenti attestanti la celebrazione corretta della pratica (i cosiddetti *libelli*). La commissione si serviva forse anche di liste per l'identificazione dei sacrificanti e l'accertamento dell'assol-

⁴⁹ J.C. SCOTT, *Lo sguardo dello Stato*, Milano 2019.

⁵⁰ BOURDIEU, *Sullo Stato*, p. 23.

⁵¹ J.C. SCOTT, *Le origini della civiltà. Una controistoria*, Torino 2018, p. 100.

⁵² BOURDIEU, *Sullo Stato*, p. 64.

vimento dell'obbligo secondo una procedura calcata su quella del censimento fiscale⁵³. A questo arsenale inedito di atti di Stato alcuni esponenti della chiesa cartaginese reagirono con la produzione di contro-certificati, i *libelli pacis*, tramite cui alcuni cristiani che avevano sacrificato (detti *lapsi*, cioè 'caduti') ottenevano da altri credenti imprigionati per insubordinazione il permesso a essere riammessi nella congregazione. L'ufficialità del primo tipo di certificato, quello rilasciato dai commissari imperiali, era tale che non poteva essere contestata ma solo aggirata o contraffatta⁵⁴. Sul valore sacramentale dei secondi si aprì invece un conflitto di interpretazione e di attribuzione che ebbe nel solito Cipriano un protagonista indiscusso.

In mezzo a questa guerra di *libelli* è interessante notare come l'alternativa tra sacrificio e martirio incroci il piano della classificazione sociale. Due lettere provenienti da clero cristiano suggeriscono che i membri cristiani delle classi dirigenti locali fossero assai poco propensi all'insubordinazione. Il vescovo di Alessandria, Dionigi, scrive: «Molti dei più illustri cittadini si presentarono subito, alcuni spinti dalla paura, altri, che erano funzionari pubblici, pressati dalla loro stessa carica (οἱ δὲ δημοσιεύοντες ὑπὸ τῶν πράξεων ἤγοντο)»⁵⁵. In una lettera confluita nel *corpus* cipriano, il clero romano conferma che paura e visibilità sociale sono i principali fattori del cedimento lapsario:

Ma anche quelli che stavano salendo sul Campidoglio per compiere ciò a cui erano costretti, li abbiamo richiamati. La Chiesa resiste con coraggio nella fede, sebbene alcuni, colpiti da questa paura, sia perché erano persone in vista (*sive quod essent insignes personae*) sia perché sono stati colti da un timore tipicamente umano, siano crollati⁵⁶.

A qualunque latitudine dell'impero i commissari imperiali possono contare sull'adesione pesante dei 'primi cittadini'. I leader ecclesiastici temono e registrano la loro defezione e il pubblico assiste alla loro spettacolare dedizione ai valori di Stato. Ovunque si insedi una commissione sacrificale, a prescindere dalle preferenze religiose dei soggetti, lo sguardo dello Stato si allunga sulle classi dirigenti decretando

⁵³ BRENT, *Cyprian*, pp. 205-13.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 219-23.

⁵⁵ DIONIGI DI ALESSANDRIA, *Lettera a Fabio di Antiochia*, in *Eus. Hist. eccl.* 6, 41, 11 (trad. it., *Storia ecclesiastica*/2, Roma 2001, p. 66).

⁵⁶ CYPR. *Ep.* 8, 2, 3 (trad. it. *Cipriano*).

la loro impossibilità di sacrificare o non sacrificare *a titolo puramente personale*. In quanto *personae insignes*, i funzionari pubblici sono figure – etimologicamente – cospicue: sottoposte al controllo sociale sull'adeguatezza e sull'attendibilità politiche del loro privilegio, sono anche più esposte alla tentazione delle denunce e quindi alle prospettive di esproprio dei beni, esilio, degradazione di status, detenzione, morte⁵⁷. Quando capita che rifiutino l'ossequio, il loro comportamento è doppiamente celebrato dai sostenitori del martirio come un lieto evento inatteso⁵⁸.

Il discorso martiriale si salda così a quello ufficiale: più si è vicini al centro dei valori statali più il proprio punto di vista coincide con quello dello Stato. La lotta tra martiri e sovrani sulla lealtà religiosa dei sudditi può sottendere un accordo di massima sulle classificazioni di Stato e sulle strutture mentali della statualità. Come una differenza di *parole* che presuppone un'uniformità di *langue*.

EMILIANO RUBENS URCIUOLI

⁵⁷ Cfr. URCIUOLI, *Servire due padroni*, p. 89.

⁵⁸ È il caso, ad esempio, dei martiri Filoromo e Filea, celebrati in *Eus. Hist. eccl.* 8, 9, 6-7.