

# Dalla scomparsa ceramica romana alle identità frammentarie dei tempi postmoderni: sull'uso del concetto di identità nell'archeologia romana

*From the disappearance of the Roman pottery to the shattered identity in the post-modernity: some remarks on the concept of identity in the Roman Archaeology*

**António José Marques da Silva\***

**Astratto:** Negli ultimi due decenni gli studi dell'archeologia romana hanno conosciuto un più rilevante slittamento concettuale. Durante questo periodo abbiamo assistito ad un graduale declino dell'uso del vecchio concetto di romanizzazione in seguito al rifiuto delle premesse epistemologiche che comportava. Allo stesso tempo, abbiamo constatato un uso via via più frequente del concetto di identità e la sostituzione del concetto di romanizzazione da parte di una forma di estensione di identità culturale romana, concepita come un'analogia con il processo di globalizzazione che definisce il mondo post-moderno nel quale viviamo. Attualmente sembra difficile scrivere sulla società romana senza utilizzare la parola identità. Possiamo leggere, spesso entro un medesimo testo, un autore che parla di identità romana, identità imperiale, identità indigena, identità etnica, identità locale, identità culturale, identità spirituale o auto-identità, e la relazione fra queste identità frammentate con la cultura materiale di epoca romana. In quanto tale, l'applicazione polisemica di questo concetto nell'archeologia romana deve essere intesa alla luce del suo uso transdisciplinare tra scienze sociali e, allo stesso tempo, come nozione nel linguaggio comune della vita quotidiana. In questa comunicazione mi prefiggo di affrontare la questione di come la concezione post-moderna del concetto di identità si ripercuota sulle modalità con cui noi ci accostiamo alla cultura materiale nell'archeologia romana; mi propongo di discutere se il concetto possa realmente aiutarci a comprendere come le persone classificassero se stesse in epoca romana.

**Abstract:** In the last two decades, the studies of Roman archaeology witnessed a major conceptual shift. During this period we assisted to a gradual decline of the use of the old concept of 'Romanization' following the rejection of the epistemological premises that it carried out. Simultaneously, we have seen an increasingly frequent use of the concept of identity and the replacement of the concept of 'Romanization' by a form of Roman cultural identity spreading, understood by an analogy with the process of globalization that defines the post-modern world we live on. Currently, it seems difficult to write about the Roman culture without using the word identity. We can read, often in the same text, an author telling us about Roman identity, imperial identity, native identity, ethnic identity, local identity, cultural identity, spiritual identity or self-identity and the relation between these fragmented identities with the material culture in Roman times. As such, the polysemous application of this concept in Roman archaeology must be understood in the light of its transdisciplinary use among social sciences and as the common language notion in everyday life. In this communication we propose to address how the post-modern understanding of the concept of identity affects the ways we approach material culture in Roman archaeology and to discuss if the concept can really help us to understand how people categorize themselves in Roman times.

**Parole-chiave:**

Archeologia romana;  
Cultura romana;  
Identità;  
Cultura materiale.

**Keywords:**

Roman archaeology;  
Roman culture;  
Identity;  
Material culture.

---

Recebido em: 12/07/2016  
Aprovado em: 21/08/2016

---

\* Ricercatore del Centro de Estudos em Arqueologia, Arte e Ciências do Património. Universidade de Coimbra. E-mail: [amsarqueologia@sapo.pt](mailto:amsarqueologia@sapo.pt).

## Un peccato comune

La parola 'post-moderno' nel titolo di questa comunicazione potrebbe anche fuorviare un lettore che si aspettasse una sorta di esercizio di decostruzione del concetto di identità da parte di uno studioso 'outsider' che denunci in maniera perentoria l'uso che di esso viene fatto nell'archeologia romana. Temo che dovrò frustrare subito tale aspettativa. Questo perché, se l'abuso del concetto di identità è un peccato comune dell'archeologo romanista, debbo dichiararmi innanzitutto anch'io un peccatore. Solo quattro anni fa ho dedicato un capitolo della mia tesi di dottorato alle dinamiche della costruzione di identità degli abitanti di Castro do Vieito, un piccolo insediamento sulla costa settentrionale portoghese con un'occupazione nel primo periodo imperiale (SILVA, 2012, p. 61-79). Replicato fino allo sfinimento nella letteratura specialistica sino ad allora, il concetto non ha alcun bisogno di essere illustrato né spiegato dettagliatamente anche se è stato usato fino a quest'epoca in numerose accezioni e in differenti contesti. Lo applico io stesso senza, naturalmente, interrogarmi affatto se esso sia stato appropriato nel contesto romano imperiale. Mi è parsa una maniera molto naturale di approcciare, nel complesso, un'assai eterogenea serie di evidenze materiali che non sarebbero rientrate nelle tematiche affrontate negli altri capitoli della tesi. Oggi so che ho commesso un abuso, in modo inconscio, secondo il meccanismo che io definisco in questo contributo come l'effetto 'zucchero filato' del concetto.

Dopo la fine del periodo di ricerca dottorale, ho iniziato una ricerca post-dottorale circa cibo, dinamiche culturali ed identità nelle regioni del Mediterraneo entro una prospettiva interdisciplinare e trans-storica. Questa ricerca mi dà l'opportunità di conoscere meglio la genealogia del concetto e la maniera in cui viene definito in altre discipline scientifiche. Questo contributo presenta una sorta di ulteriore riflessione sull'uso del concetto di identità nell'archeologia romana basato su questo mutamento di prospettiva.

### All'inizio...

A prima vista, l'identità sembra essere una nozione pacifica ed universale. La parola si affaccia subito alla mente quando vogliamo rispondere a domande come 'chi sono' o 'chi siamo'. Così è difficile oggi immaginare che c'è stato un tempo, non così remoto da noi, in cui soggetti umani si riferivano a se stessi senza utilizzarlo.

Com'è naturale, potremmo agevolmente costruire una genealogia prestigiosa, cercando l'origine dell'idea di identità al tempo della nascita del pensiero occidentale. Aristotele non si interroga già sulla natura dell'identico come molti altri filosofi dopo

di lui? La filosofia antica, il Cristianesimo, la Riforma, il Protestantesimo, l'Umanesimo, l'Illuminismo potrebbero rappresentare differenti passi di un grande racconto della scoperta del concetto, a partire dai filosofi greci e per finire alla fase tarda della Modernità (HALL, 1992, p. 26). Una genealogia così nobile è senza dubbio adeguata per dar conto della storia del dibattito circa l'identico in filosofia, ma certamente non per l'uso del concetto di identità nelle scienze umane e sociali. In altri termini, sarà difficile comprendere perché l'identità appaia in questo caso essere più spesso come un'evidenza inconfutabile piuttosto che una fonte di un perpetuo confutare.

L'origine del concetto scientifico di identità è in realtà più umile e relativamente recente. La maniera in cui noi concepiamo noi stessi è infatti indirettamente correlata con un recente evento nella storia della nostra parte dell'umanità: la disgregazione delle comunità tradizionali, conseguenza dell'individualizzazione della società occidentale nel contesto dell'ascesa del moderno Stato-Nazione (KAUFMANN, 2004, p. 17). Il processo di individualizzazione, che era prima sinonimo di una forma di affermazione di potere personale, aveva poi cambiato scopo. Divenne uno strumento di controllo di massa ora soggiogato da parte di più impersonali e più funzionali forme di dominazione. 'Emancipato' dalle tradizionali strutture della società (GIDDENS, 1991, p. 194), coloro sui quali il potere viene esercitato subiranno la tendenza ad essere rigorosamente esaminati, documentati e disciplinati come soggetti individuali in parecchie maniere (FOUCAULT, 1975, p. 193).

Il primo uso della nozione di identità nel linguaggio comune è associato con precisione alla prassi di identificare ogni persona civica con una serie di elementi selezionati arbitrariamente, per distinguere con certezza l'uno dall'altro come un caso individuale. Da allora, tutte le nazioni occidentali hanno accumulato e accentrato gradualmente una grande quantità di schede scritte che comprendono una ristretta serie di caratteristiche personali, come l'età, il luogo di nascita, l'indirizzo di residenza, una descrizione fisica e più tardi anche una fotografia personale, con l'associazione di tutti questi diversi tipi di dati ad un unico numero identificativo (KAUFMANN, 2004, p. 20). In certi paesi, come la Francia, questa informazione verrà alla fine sintetizzata in un unico documento ufficiale che ognuno deve recare ovunque: la carta di identità. Questo piccolo pezzo di carta contribuisce a rendere popolare nella prima metà del XX secolo l'uso della parola 'identità' e un concetto dell'identico che può essere assimilato, in via metonimica, ad un ridotto numero di caratteristiche personali.

La nozione di senso comune di identità riconduce precisamente a questo tipo di elementi oggettivi, che E. Goffman (1963, p. 72) chiama '*positive marks*' o '*identity pegs*' e non rimanda affatto al processo soggettivo e riflessivo che permette agli individui di dare ad essi un significato. Ragione per cui l'identità è spesso mescolata nel senso comune

-e anche nella mente di numerosi studiosi che, come tutti, utilizzano la sua accezione comune quotidianamente nella loro vita- con i *'positive marks'*, che sono in realtà solo la materia prima dell'identificazione (KAUFMANN, 2004, p. 42).

### **L'età delle identità**

L'inizio della seconda metà del XX secolo è il momento della nascita ufficiale dell'identità come concetto di scienza sociale. Questa paternità è spesso attribuita allo psicologo E. Erikson. Ispirato dalle idee di S. Freud e dal lavoro di antropologi americani come M. Mead, questo autore espone per la prima volta un concetto scientifico di identità in un volume pubblicato nel 1950, intitolato *'Infanzia e società'*, che mette a fuoco la dimensione sia individuale sia collettiva del suo significato. Egli definì l'identità come un processo di sviluppo mentale in un contesto sociale e allo stesso tempo, come il prodotto di questo processo, che ha inizio nell'infanzia e si conclude alla fine dell'adolescenza, quando l'individuo costituisce infine la sua identità da adulto (ERIKSON, 1950, p. 211; 217).

Erikson introdusse nella stessa occasione la nozione di crisi di identità. Un altro aspetto innovativo del suo lavoro fu enfatizzare la connotazione specifica dell'identità connessa a segmenti culturali minori della società come i Nativi Americani e gli Afro-American (ERIKSON, 1950, p. 99-170; 217-221), dando l'avvio ad un campo di studi completamente nuovo, esplorato dopo di lui e a partire dal decennio successivo ad opera del movimento accademico degli *Africana Studies* (BERGER, 2006, p. 14). L'istituzionalizzazione degli *Africana Studies* apre, di conseguenza, la porta a tutta una nuova serie di studi incentrati su identità specifiche, come gli studi sulle donne nel 1970, e più tardi gli studi di genere, *'Queer' Studies* e studi minori, allorché viene assunta come una missione la finalità di 'potenziare' specifici segmenti della società. Il concetto di identità, anche se polisemico e definito ambiguamente, conobbe un'immediata accettazione nelle scienze sociali. Il suo uso come nozione del linguaggio comune è ora assai popolare. Questo concetto consente di esprimere i sentimenti di ansia crescente nella società contemporanea attorno a domande esistenziali (KAUFMANN, 2004, p. 30). La società impone sempre di più alla produzione scientifica i suoi propri schemi mentali e la sua agenda del momento (KAUFMANN, 2001, p. 83). In Europa, per esempio, le tensioni sociali generate dal rafforzamento dell'unione politica degli Stati-nazione nel periodo post-comunista (THIESSE, 1999, p. 284) incoraggiano lo sviluppo di studi circa la storia della formazione delle identità nazionali. A propria volta la conoscenza prodotta dalle scienze sociali contribuisce ora attivamente ad influenzare le pratiche sociali che analizza (GIDDENS, 1990, p. 40). L'identità si rivela essere una problematica veramente politica. Nel

2007 il governo francese ha persino creato un ministero incaricato di proteggere l'identità nazionale (Decreto n° 2007-999, 31/05/2007, Journal Officiel de la République Française, n° 125, 01/06/2007, p. 9964, testo 11). Alcuni fatti possono aiutare a comprendere l'impatto che il concetto ha avuto da allora in poi nella letteratura scientifica e sui mass-media. Il sociologo R. Le Coadic (2007) ha fatto un elenco di libri con la parola 'identità' nel titolo, registrati presso la Biblioteca Nazionale di Francia dal 1950 al 2005. La progressione in questo periodo è notevole: soltanto un libro nel 1950, fino ai 75 libri nell'anno 2005. La medesima ricerca negli articoli, pubblicati dal 1987 al 2005, da parte di uno dei più famosi giornali francesi, 'Le Monde', rivela una tendenza simile: dai 47 titoli di articoli nel 1987 ai 107 nel 2005. Viviamo ora, indubbiamente, nell'età delle identità.

L'incremento, all'inizio del XXI secolo, dell'utilizzazione del concetto di identità è correlato con il graduale processo di 'metastasizzazione' del concetto che inizia due decenni prima. Filosofi post-moderni come M. Foucault, J.-F. Lyotard e J. Derrida contribuiscono, ciascuno a proprio modo, a porre in discussione l'unità e la stabilità del soggetto individuale inerente alla concezione moderna di identità. L'individuo post-moderno sarà, al contrario, dispari, mobile e flessibile (NKOLO, 2008, p. 123), avendo non soltanto una, ma numerose identità frammentate, che potrebbero essere in contraddizione e, persino, irrisolte (HALL, 1992, p. 12).

Le idee dei Post-modernisti hanno avuto una buona accoglienza sull'altra sponda dell'Atlantico e hanno ispirato quelli che, secondo E. W. Said, erano in cerca di un'alternativa alla strutturazione dell'indagine americana negli *Area Studies*, aggregandosi al percorso tracciato dagli *Africana Studies* antecedentemente (BERGER, 2006, p. 20). Denunciando l'uso di una divisione arbitraria della carta del mondo per giustificare l'espansione coloniale dell'Occidente (SAID, 1978, p. 350), E. W. Said apre la porta a ciò che è oggi conosciuto come studi-post-coloniali. La prospettiva teoretica del post-colonialismo non rifiuta solamente l'ottica egemonica del mondo incentrato sull'Occidente, ma respinge anche la logica oppositiva, reazionaria, separatista e fobica che orienta una tale prospettiva dicotomica delle culture umane. Essa, al contrario, pone il *focus* su come le società vivono la mescolanza e la mobilità delle frontiere fra diversi mondi (BERGER, 2006, p. 20), dando origine a quelle che sono state chiamate dopo di esse identità 'ibride' o identità 'creole' (WEBSTER, 2001). Anche quelli che avevano criticato il paradigma post-moderno e hanno, al contrario, creduto in una radicalizzazione della modernità come il sociologo A. Giddens (1990, p. 45-53), concordano con la prospettiva post-moderna almeno su un punto: il riconoscimento della crescente difficoltà degli individui 'post-tradizionali' che devono negoziare la loro auto-identità tra punti di riferimento locali e globali (GIDDENS, 1991, p. 5). Noi dobbiamo a loro la distinzione fra identità locali e globali (HALL, 1992, p. 76).

Oggi, numerosi ricercatori mettono in discussione l'uso eccessivo del concetto di identità nelle scienze sociali ed umane (LE COADIC, 2007). Il sentimento di sovradosaggio o di nausea sta crescendo nella stessa misura in cui, allo stesso tempo, affonda le sue radici nella letteratura scientifica. I detrattori del concetto additano il suo impiego in aumento nelle scienze sociali, per designare una crescente costellazione di realtà assai differenti e imprecise. In questo modo, il concetto agisce come uno 'zucchero filato' che attacca ad esso tutto ciò che tocca e con cui viene a contatto (KAUFMANN, 2004, p. 48).

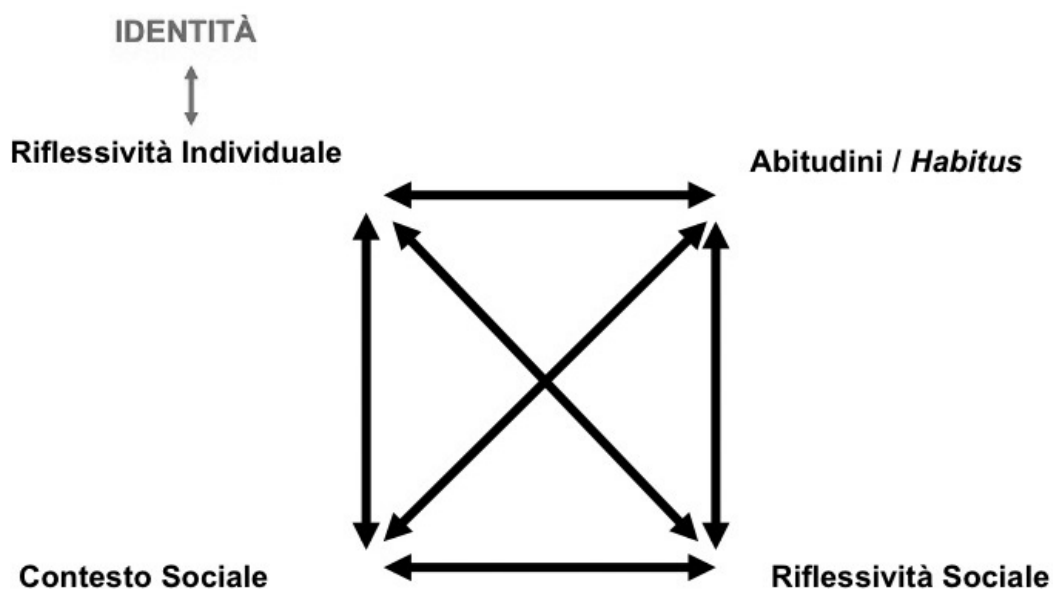
### **Destruire lo 'zucchero filato'**

Alcuni autori come J.-C. Kaufmann (2004, p. 51) respingono comunque l'idea di abbandonare in assoluto l'uso del concetto, perché significherebbe lasciare libero quartiere alla connotazione sostanzialista che la nozione generalmente ha nel linguaggio comune. Il sociologo propone, al contrario, di ripensare l'idea di identità in una maniera più restrittiva basata su una chiara prospettiva teoretica. Egli sostiene che per destrutturare lo 'zucchero filato', che agglutina attorno al concetto, dobbiamo studiare l'identità in una prospettiva storica e dobbiamo dissociare questo particolare tipo di fenomeno mentale dagli altri fattori psicologici e sociali che intervengono nel processo di individualizzazione.

Può essere rilevante ricordare qui che E. Erikson stesso considerava già l'identità come la conseguenza del fenomeno di individualizzazione esclusivo della società moderna. Egli fu probabilmente il primo a rimarcare la sua assenza nelle società più tradizionali (ERIKSON, 1950, p. 213). In questa ricerca di un significato operativo del concetto, il primo gradino consiste nel rigettare l'idea che la maniera in cui gli esseri umani categorizzano se stessi è biologicamente determinata, e di conseguenza lo sono, allo stesso tempo, l'universalismo e l'atemporalità di questa nozione. Neuroscienziati come A. Damásio (2010, p. 360) insistono, al contrario, sull'idea della natura ibrida dell'auto-coscienza come prodotto di una complessa commistione di fattori biologici e socio-culturali. In realtà, l'identità, in questo processo, appare soltanto in una fase più tarda dello sviluppo della mente riflessiva e in un contesto socio-culturale assai particolare. Con l'emancipazione dell'individuo, che segna l'avvento della società moderna, una nuova forma di olismo 'egocefalocentrico', basato sulla credenza nell'esistenza di un ego astratto calato in un corpo biologico, prende gradualmente il posto che l'olismo cosmologico occupa nelle società tradizionali. Lo si voglia chiamare Ego, auto-coscienza, anima o spirito, la comunicazione fra interno ed esterno è mediata, in questo sistema di pensiero, direttamente da un corpo biologico, soggetto alle medesime costrizioni dell'altro corpo biologico della medesima categoria. Così, in questo tipo di sistema ontologico, ogni corpo ha un'unica 'interiorità', anche se tutti i corpi condividono

una medesima 'fisicità' (DESCOLA, 2005, p. 281). D'altro canto, contrariamente alle società tradizionali del passato, quasi tutti i membri della società della tarda modernità possono avere ora accesso alle più varie fonti di informazione. Libri, giornali, televisione, cinema e, più di recente, Wikipedia e Facebook consentono l'accesso mediatico quotidianamente a fatti ed idee che possono radicalmente influenzare le modalità della nostra interazione con altri umani o meno (GIDDENS, 1991, p. 18). Ciascun individuo reinterpreta la conoscenza condivisa dal suo gruppo in un processo di traduzione, più che di trasmissione. L'individuo può eventualmente interiorizzare o meno le informazioni alle quali ha accesso. D'altra parte, la difficoltà di conciliare differenti prospettive, spesso contraddittorie, circa il medesimo soggetto, soverchia oggi lo sforzo sostenuto dall'individuo per accedere all'informazione in grado di orientare la sua azione. Le reazioni emozionali all'assimilazione di informazioni, il ricordo di esperienze personali e le auto-immagini biografiche influenzate, a livelli diversi, dalla riflessività sociale, partecipano anche, a vario grado, nel processo della riflessività individuale; e così la riflessività sociale arriva ad influenzare la riflessività individuale, ma non la determina. Utilizzo qui l'espressione 'riflessività individuale' nell'accezione formulata dal sociologo J. C. Kaufmann (2001, p. 205) per questo concetto, inteso come una serie di riflessioni personali che possono potenzialmente incoraggiare un soggetto individuale a mutare il proprio stile di vita, a seconda della sua consapevolezza del passato e del contesto sociale delle sue azioni. Il concetto di riflessività sociale fa riferimento, a propria volta, al patrimonio di conoscenze condiviso da un gruppo che è attivamente implicato nel controllo riflessivo dell'azione individuale in un particolare scenario sociale (Figura 1).

**Figura 1** – Processo di individualizzazione nei tempi post-moderni



Fonte: Adattato da Kaufmann (2001, p. 204).

Per questo, al fine di cambiare le consuetudini di un individuo, nuove informazioni devono essere da lui introiettate come esito di uno sforzo di riflessività individuale e, in seguito, da lui incorporate. Attraverso il termine 'incorporate' intendo che ciò deve tradursi in un cambiamento comportamentale. Vale a dire, l'oggetto della riflessività individuale è tradotto in azione, che, grazie al fatto di essere ripetuta, potrà eventualmente sfociare in abitudini. Kaufmann (2001, p. 205) distingue volontariamente abitudini e *habitus*. Il sociologo usa questo concetto, sviluppato in precedenza da P. Bourdieu (1980), in un senso restrittivo, come logica pratica che agisce attraverso la riproduzione di schemi simili condivisi socialmente in tutti i campi dell'agire, con la tendenza a generare comportamenti individuali gregari. In altre parole, l'*habitus* costruisce se stesso in modo olistico. Esso permea l'intera struttura sociale e fornisce consistenza e stabilità all'azione individuale orientata da un olismo cosmologico. Le abitudini, d'altra parte, sono basate su una conoscenza interiorizzata mediante uno sforzo di riflessività individuale.

In un sistema ontologico incentrato sul soggetto, l'azione individuale è in gran parte libera dall'effetto stabilizzatore dell'*habitus*. L'*Ego*, allo stesso tempo, non può beneficiare della sicurezza ontologica fornita dalla tradizione, basata sulla fiducia nella continuità fra passato, presente e futuro, attraverso la ripetizione di pratiche sociali di routine, spesso ritualizzate e associate ad un contesto familiare spazio-temporale (GIDDENS, 1990, p. 82). La riflessività individuale, al contrario, è una costante minaccia per la certezza di tutto ciò che è considerato garantito. L'identità è, per la precisione, il processo che funge da sorta di contatore, una specie di antidoto, che attenua l'ansia generata dalla riflessività individuale. È una sorta di meccanismo di auto-difesa che consente di ristabilire il sentimento di completezza. L'identità compensa in questo modo la perdita dell'effetto stabilizzante della credenza in un olismo cosmologico, sostituendolo con una nuova forma di olismo incentrato sulla '*micro-totalité*' meglio conosciuta come *Ego*. D'altro canto, l'identità dà a ciascun soggetto la capacità di apparire immediatamente a lui e agli altri come un'entità costante ed autonoma. L'identità è, infatti, una finzione socialmente utile, ma scientificamente erronea, che aiuta il soggetto a produrre senso, persino in via temporanea e in modo precario, eventualmente tradotto prima o dopo in azione. L'identità può essere definita, di volta in volta, come la trasformazione di particolari auto-immagini selezionate da un *range* di altre possibili, secondo l'esperienza personale, il *feed-back* sociale e il contesto di interazione sociale, sanciti a livello emozionale. Trasformati in auto-schemi, essi possono orientare l'azione individuale (KAUFMANN, 2004, p. 77). Vediamo ora perché e quando il concetto di identità è stato introdotto nell'archeologia romana.



## La conquista dell'Impero Romano

Come spesso accade in archeologia, questo concetto venne totalmente adottato negli studi romanisti solo quando il suo impiego era già assai controverso nelle scienze sociali. La nozione di identità, dapprima, divenne popolare negli studi preistorici durante il decennio degli anni Novanta, probabilmente per l'influenza del crescente uso del concetto sul piano antropologico (LÉVI-STRAUSS, 1977) e storico (BRAUDEL, 1986). L'identità aiuta allora ad esprimere la chiamata in causa dell'esistenza di un legame diretto fra etnicità e cultura materiale (BOISSINOT, 1996, p. 23), come accadrà alcuni anni dopo negli studi romanisti (MILLETT, 2001; ROYSMAN, 2004). L'adozione del concetto appare, in questo caso, essere spesso correlata con l'intenzione di superare il paradigma nazionalista inerente all'approccio archeologico tradizionale all'etnicità, ed è in grado di mitigare semplicistici modelli di assimilazione della cultura materiale ad entità etniche (SHENNAN, 1994). Tuttavia alcuni studiosi adottano il concetto di 'identità', nel medesimo periodo, come sinonimo di etnicità e continuano ad affermare la sussistenza di una relazione molto stretta con la cultura materiale (KNAPP *et alii*, 2010, p. 3).

La generalizzazione del concetto negli studi romanisti è più recente ed ebbe un altro contesto epistemologico. Constato che nell'ultimo decennio il concetto di identità aiuta gli archeologi romanisti a colmare quella sensazione di vuoto generata dal crescente rifiuto del concetto di romanizzazione ereditato dai padri della disciplina Theodor Mommsen, Camille Jullian e Francis Haverfield (HINGLEY, 2005, p. 16). Possiamo seguire la progressione dell'uso del concetto in quattro dei più famosi libri inglesi sull'Impero Romano degli ultimi decenni. Nel classico *'Romanization of Britain'* di M. Millett, pubblicato nel 1990, la parola identità è utilizzata solo nove volte dall'autore che, tuttavia, non ne fa cenno nell'indice del libro. Millett non rifiutava ancora, comunque, l'uso del concetto di romanizzazione. Egli si limita solo a suggerire di riformulare la definizione classica proposta, più di mezzo secolo prima, da parte di F. Haverfield (1912). Invece di concepire la romanizzazione come frutto dell'influenza di una cultura dominante sulle altre, egli propone di pensare la romanizzazione in un modo più dialettico, come processo di una sintesi culturale riflessiva (MILLETT, 1990, p. 1). Otto anni più tardi, in *'Becoming Roman. The origins of provincial civilization in Gaul'*, Greg Woolf continua a riconoscere l'utilità del concetto anche se ammette che *'Romanization has no explanatory potential, because it was not an active force'* (WOOLF, 1998, p. 7). Seguendo qui i passi di M. Bénabou (1975, p. 25-31), questo autore insiste sull'esigenza di studiare il processo di romanizzazione in connessione con la resistenza delle altre culture ad essa (WOOLF, 1998, p. 19). Il concetto di identità è ora menzionato trentadue volte, ma ancora non si fa riferimento ad esso

nell'indice del libro. Tuttavia, nel 2005, solo sette anni più tardi, l'identità è già menzionata non meno di centotrentacinque volte nell'opera di Richard Hingley *'Globalizing Roman culture: unity, diversity and Empire'*. L'uso del concetto entra, a questo punto, in una fase di 'metastasizzazione', come possiamo verificare consultando la lunga lista di usi specifici della parola identità riportati nell'indice di questo volume (HINGLEY, 2005, p. 201): *'identity 1, 2, 14, 15, 19, 53; adopted 118; alternative aspects of 45; barbarian 22, 23, 24, 30; Batavian 104; British 33; civilized 64; classical 61; of community 80; of consumers 101; contemporary attitudes to 117; cultural 26, 99, 118; elite 21, 51, 68, 71, 91, 94, 109; ethnic 24, 92; European 19, 21, 27; flexible 37; hybrid 30; ideas about 74, 114; imperial 9, 58; of incomers 108; joint 71; local 39, 40, 49, 51, 71, 72, 104, 111; localized ethnic 92; monolithic 41; national 22-4, 28, 38; native 17, 34, 35, 52; negotiated 48; pre-Roman 104; recasting of 87; recent approaches to 91; regional aspects of 45; Romano-British 35 identity, provincial 30, 94; communication of 82; complexities of 114 identity, Roman 6, 14, 26, 30, 33-4, 42-50, 54-7, 60, 62, 64, 66, 69, 70, 72, 75, 78, 84, 91-3, 100, 102, 105, 108, 114, 118; commemoration of 75; elite 49-50, 68, 72, 74, 91, 94, 107; expression of 109; fragmented 48, 118; fragmenting 91; individualized 81, 108; military 94; monolithic image of 37; new forms of 108-10, 119; of producers 101; range of 108; recasting 87; religious 67; self- 23; source of 41; spiritual 44; variable 71; Western 19, 21, 29, 31, 39, 53'*

Il concetto di identità è diventato oggi ciò che G. Chouquer (2007, p. 115) chiama un *'collecteur hypertrophié'*. I differenti significati dati al concetto di 'identità' dagli archeologi romanisti divenne gradualmente così ampio e così diverso che il concetto in questione finisce per perdere la sua operatività. La frammentazione del concetto, ereditata dalla filosofia del postmodernismo, non può di per se stessa spiegare l'uso ricorrente di esso nell'archeologia romana attualmente. Questo fenomeno è più direttamente correlato con il rifiuto attuale del concetto di romanizzazione, conseguenza della crescente tendenza, ispirata dalla teoria post-coloniale che tende a considerare la romanizzazione come una particolare produzione dell'ideologia imperialistica occidentale (MATTINGLY, 2011, p. 28). R. Hingley, come altri prima di lui, anche senza affermarlo esplicitamente, preferisce intendere, al contrario, i cambiamenti culturali osservati nel periodo imperiale come una forma di diffusione dell'identità culturale romana, compresa per analogia con il processo di globalizzazione che definisce il mondo post-moderno in cui viviamo (HINGLEY, 2003, p. 115). Ho riproposto questa particolare idea di Hingley in quanto sintomatica della generale tendenza odierna, nell'archeologia romana, ad utilizzare massicciamente il concetto di identità in seguito al rifiuto del vecchio e svalutato concetto di romanizzazione, senza abdicare comunque al cercare di comprendere diverse dimensioni del cambiamento culturale che avviene nella società imperiale nella sua totalità. Sostengo che possiamo

sottoscrivere oggi la medesima critica che G. Woolf ha fatto alcuni anni fa all'uso del concetto di romanizzazione. L'identità è divenuta attualmente ciò che il concetto di romanizzazione era prima che si mutasse in un autentico coltello dell'esercito svizzero: *'a convenient shorthand for the series of cultural changes that created an imperial civilization'* (WOOLF, 1998, p. 7). Verranno qui esposte varie problematiche che rendono difficile il suo uso nell'archeologia romana.

### Dall'identità alle similitudini...

L'adeguamento dell'uso del concetto di identità nel contesto culturale romano deve essere sottoposto ad almeno tre diversi livelli di analisi: sul piano ontologico, razionale e sociologico.

Sul piano sociologico, la società romana era, come altre società preromane, assai tradizionale. Il rispetto per i *mores* presiede l'agire in ogni momento e contribuisce a preservare l'ordine costituito. Le leggi e i costumi tradizionali erano, per questa ragione, sostanzialmente una medesima cosa. Il sistema legale romano era basato interamente su questo principio. Gli avvocati dovevano sempre trovare il fondamento delle loro sentenze negli antichi *mores maiorum* (HÖLKESKAMP, 2004, p. 17). Il *mos* era anche fonte di ispirazione di nuove norme che consentivano di risolvere questioni giuridiche non contemplate dai *mores maiorum*. Il rispetto della tradizione era, allo stesso tempo, invocato per legittimare decisioni politiche. È in quanto inflessibile custode della tradizione che Augusto doveva illustrare i suoi successi politici, che avevano, infatti, trasformato radicalmente l'equilibrio di potere a Roma (EDER, 2005, p. 14). Un passo falso nel seguire la tradizione avrebbe potuto danneggiare l'ordine del mondo e, allo stesso tempo, mandare in collera le divinità che lo avevano creato. Il pubblico di poeti come Petronio, Marziale o Giovenale, che condannavano ripetutamente la decadenza dei costumi romani, temeva, con maggiore probabilità, la punizione divina provocata da mancanza di rispetto verso la tradizione e non propriamente la crisi di identità romana, che Giovenale è ritenuto deplorare nei suoi versi (ITIC, 2011, p. 103). L'azione individuale era soprattutto il risultato dell'*habitus* come avviene in qualsiasi altra società tradizionale. Non c'era anche alcun bisogno di identità per dare senso all'azione in una società di individui senza individualità. Il senso lo si sarebbe potuto trovare da qualche altra parte: il volere delle divinità, congiunto con l'azione di principi elementari, ordinatori dell'universo a tutti i livelli, in siffatta concezione cosmologica olistica del mondo (SILVA, 2013, p. 75-132). Il controllo riflessivo dell'azione era infatti molto più limitato che nella società moderna. A. Giddens (1990, p. 28) impiega questo termine per descrivere la capacità degli agenti di controllare le loro azioni, basata

sulle informazioni che essi hanno accumulato su queste pratiche mediante l'osservazione introspettiva. Nella società romana, come nelle altre società pre-moderne, questo tipo di controllo era nelle mani di una piccola *élite*, per lo più sempre la stessa, che deteneva allo stesso tempo le funzioni sacerdotali e il potere politico (CALLU, 2006, p. 543).

Le persone comuni non dovevano, per esempio, pensare all'integrazione nel *pantheon* ufficiale delle divinità straniere che venivano costantemente introdotte a Roma. Il Collegio dei membri dei *Quindicemviri* prendeva questo tipo di decisioni a nome di tutta la comunità (LINTOTT, 1999, p. 183-184). La riflessività individuale era in realtà più significativa soltanto in un segmento assai limitato della società, nella misura in cui, in alto nella piramide delle relazioni di potere, l'individualizzazione tendeva a massimizzare (FOUCAULT, 1975, p. 194). La pratica di scrivere il nome del defunto sui monumenti funerari e il nome del possessore sugli oggetti personali, bene documentata nel periodo romano ed anche prima, in Grecia, poteva eventualmente suggerire un certo grado di individualizzazione inerente a culture scritte anteriori ai tempi moderni (GOODY, 1993, p. 118-119), ma soltanto se omettiamo il fatto che i defunti definiscono se stessi su queste strutture come persone sempre in relazione a qualcuno o a qualcosa (una linea genealogica, una professione, un collegio, una *origo*, ecc.) e non *'per se'*. Questa tendenza all'individualizzazione era comunque in ascesa. Le persone comuni formano ancora, in età romana, una grande massa anonima, il che spiega in una certa misura perché soltanto un ristretto 'club' di individui senta la necessità di lasciare il loro nome documentato nelle fonti epigrafiche di questo periodo: i membri delle *élite*, ma anche i *clientes*, gli schiavi o i liberti legati a loro e i militari (HÄUSSLER, 2008, p. 9). Essi comunque rappresentano segmenti minori della società costituiti da individui in movimento nello spazio sociale. Soggetti a ciò che P. Bourdieu (1979, p. 105) chiama un 'effetto traiettoria sociale', essi tendevano a deviare la loro traiettoria individuale da quella collettiva della stratificazione sociale alla quale appartenevano in origine entro un contesto socio-economico favorevole alla differenziazione dei ruoli sociali (WOOLF, 1998, p. 242). Questo tipo di individui doveva conciliare la maniera in cui essi pensavano di venire classificati da altri membri di società e la maniera in cui essi aspiravano ad essere visti da loro. Dovendo trovare in ogni momento una propria collocazione fra l'origine e la destinazione della loro traiettoria, essi avevano la tendenza probabilmente a sviluppare un certo grado di riflessività individuale. Ma essere in grado di costruire un'immagine auto-riflessiva non è per nulla lo stesso che creare una propria identità, capace di produrre auto-schemi in grado di orientare l'azione individuale. Marziale può fare talora delle allusioni nostalgiche nella sua produzione letteraria alla sua madrepatria ispanica durante la sua permanenza a Roma, ma non è solo per questo che possiamo affermare che egli avesse un'identità ispanica, poetica o

no, semmai, come alcuni studiosi postulano (NOTTER, 2011, p. 189). Per fare ciò, noi dovremmo essere in grado di dimostrare in che modo l'auto-immagine di Marziale in quanto ispanico influenzò il suo comportamento nella sua vita quotidiana.

La seconda istanza è ontologica, e di conseguenza anche razionale, essendo un sistema ontologico indissociabile dalla razionalità che lo ha improntato. Il modo in cui le antiche società come quella romana concepiscono il mondo calza perfettamente con quella che l'antropologo P. Descola (2005) chiamava un' "ontologia analogica". I mondi analogici sono popolati da un'infinità di esseri radicalmente differenti gli uni dagli altri. È, di conseguenza, assai difficile in questo tipo di sistema ontologico, assimilare in maniera precisa un essere ad un altro. La differenza è la regola, e le similitudini sono ciò che la razionalità deve stabilire per prima cosa; l'esigenza di stabilire una continuità all'interno dell'intero gruppo di esseri eterogenei è il suo scopo (CHOUQUER, 2010, p. 79).

In questo tipo di sistema ontologico, non ci sono cose simili come le relazioni di identità in opposizione alle relazioni di differenza, ma piuttosto differenti tipi di similitudini a differenti livelli tra esseri: similitudini in opposizione all'indifferenza. Con il termine indifferenza intendo l'inesistenza di qualsiasi tipo di relazione che li colleghi del tutto. La natura plurale della similitudine spiega probabilmente perché noi non possiamo trovare nelle fonti classiche un equivalente ai concetti unificanti di romanizzazione ed identità, ma al contrario un elevato numero di nozioni parzialmente connesse come *humanitas*, *benevolentia*, *observantia*, *mansuetudo*, *facilitas*, *severitas*, *dignitas* oppure *gravitas*, le quali esprimono in modi diversi ciò che significa essere romano (WOOLF, 1998, p. 55; HINGLEY, 2005, p. 62), non come un essere autonomo esposto in perpetuo al rischio di frammentazione, ma, al contrario, come parte connessa, a diversi livelli e in differenti modi, alle altre del medesimo intero universo nella sua interezza.

In un mondo così atomizzato, un piccolo numero di familiari schemi dicotomici come freddo *versus* caldo, umido *versus* asciutto o purezza *versus* impurità, aiutano a sistematizzare la relazione tra gli elementi di questa costellazione di esseri infinitamente divisi e profondamente differenziati che rende comprensibile ciò che non può essere spiegato con la volontà divina. Dato che l'uso metaforico di questi schemi è trasversale alle differenti aree della prassi e della conoscenza, la ripetizione aiuta a dare l'impressione che ciascuna serie è in comunicazione con tutte le altre, contribuendo a rinforzare il sentimento di olismo cosmologico inerente questo tipo di concezione del mondo. L'analogia è, di conseguenza, il principale modo di stabilire la similitudine tra cose che sono coinvolte in differenti serie, ma che hanno alla base un medesimo modello relazionale. In un sistema ontologico che non distingue del tutto tra segno e ciò che simboleggia, il segno reca la marca di invisibili similitudini, ma il segno può essere simultaneamente la marca di

qualcos'altro (FOUCAULT, 1966, p. 41). Segno e marca tendono ad essere commutabili. Plinio può anche razionalmente sostenere che il popolo degli *Helleni* del nord-ovest della *Hispania* sia imparentato con gli abitanti della penisola, probabilmente solo perché essi hanno un nome simile (Plinio, *Naturalis Historia*, 4, 112). Gli esseri che occupano un medesimo luogo o ubicazioni con le medesime caratteristiche tendono a sviluppare anche relazioni di similitudine. Le qualità del suolo, o il clima di una data località, influenzano la costituzione fisica e morale di uomini che lo abitano, come tutte le altre produzioni del posto da cui essi dipendono (DESCOLA, 2005, p. 286): l'apparenza fisica, la statura o la fisiognomica, ma allo stesso modo i tratti caratteriali, così come l'aggressività o il coraggio; poiché le popolazioni del Nord per sono soggette all'influsso di un cielo freddo e di un clima umido hanno una statura imponente, un volto pallido, ma anche un temperamento sanguigno (Vitruvio, *De architectura*, VI, 1).

Per altri versi, cambiamenti in questo tipo di ontologia possono essere spiegati dall'influenza di una forza attiva che M. Foucault (1966, p. 38) chiama *sympathie*, la quale circola attraverso il mondo senza fermarsi in nessun luogo, include cose con differenti proprietà che la *sympathie* tende ad assimilare. La *sympathie* potrebbe destabilizzare l'ordine del cosmo, trasformarlo in un omogeneo e unico 'tutto identico', se la forza antagonista, l'*antipathie*, non ripristinasse l'alterità delle cose che erano state precedentemente vicine cosicché il mondo continua ad esistere come una finita serie di cose differenti, invece di divenire un infinito riflesso dell' identico (SILVA, 2013, p. 75-132). L'azione combinata di queste due forze antagoniste spiega il movimento e le prerogative di mobilità tra le cose che hanno mantenuto l'universo ad uno stadio stabile di equilibrio dinamico. In un sistema ontologico che non distingue nettamente materialità e spiritualità, *sympathie* e *antipathie* collegano esseri umani e non umani in una medesima catena. Le cose materiali non agiscono in maniera congrua come simboli dell'appartenenza ad una categoria ontologica (in quanto '*positive marks*' di identità nella nostra cultura), ma anche come un modo efficiente di trasformare la natura ontologica degli esseri. La ragione per cui, secondo Cesare (*De Bello Gallico*, 1, 1), i Belgi sono i più coraggiosi tra i popoli gallici è perché essi raramente *comperano dai* mercanti romani i beni che possono sviluppare la loro *humanitas* e diminuire la loro mascolinità. Importare manufatti per uso personale, come la ceramica e specialmente cibo, dalla madrepatria per rifornire l'esercito dell'Impero poteva, d'altra parte, essere visto come un modo efficiente per conservare l'*humanitas* dei soldati romani che prestavano servizio nelle frontiere del mondo barbaro, e non era propriamente un lusso come alcuni autori sostengono (STALLIBRASS, 2008, p. 155). Assimilare manufatti ai simboli dell'identità romana può, per tutte queste ragioni, difficilmente rendere conto di come umani e non umani potrebbero

essere così profondamente interrelati ad epoca romana, e probabilmente lo stesso è vero anche nei tempi moderni (LATOURE, 1993, p. 19).

### **...e ritorno all'identità**

Gli archeologi romanisti tendono, da alcuni anni, a impiegare differenti concezioni di identità, sviluppate dalle scienze sociali al di fuori del contesto sociologico, ontologico e razionale della tarda modernità, per sostituire l'ormai anacronistico concetto di romanizzazione. Lo studio dell'imperialismo romano è ora, come R. Hingley (2005, p. 117) ha osservato:

[...] a complex debate in which the present and the past are effectively interrogated together in order to create understanding. Many of the beliefs that structured the debate during the early twentieth century, and the terms that were used to develop them, are now unacceptable. This is because contemporary attitudes to identity and social change continuously influence our interpretation of the Roman past, reformatting our comprehension and the ways that we communicate.

Alla fine, applicare o non applicare concetti sviluppati per comprendere il presente allo studio del passato romano dipende totalmente da come noi pensiamo che le scienze storiche debbano confrontarsi con le scienze sociali. Negli studiosi di parte, come A. H. Joffe (2003, p. 91) afferma riferendosi con precisione alla questione dell'uso archeologico di identità: *'archaeology follows, it does not lead. It serves, it does not command. Which is probably the way it should be'*. Diversamente da quanto P. Veyne sostiene (1971, p. 182), le scienze storiche tendono a fare meno di quello che farebbero, lasciando alle scienze sociali, al contrario, il compito di fare troppo. Le scienze storiche dovrebbero avere un ruolo più passivo o uno più attivo nello sviluppo dei concetti impiegati per costruire il discorso circa il passato? Le scienze sociali tendono a costruire generalmente la loro propria concezione della società moderna in opposizione alle società tradizionali del passato, insistendo sulla discontinuità tra queste due realtà (LATOURE, 1991, p. 97-101). Allo stesso tempo, la storia *'is rewritten to reflect current ideas about the world, but the past is also drawn upon to inform the present'* (HINGLEY, 2005, p. 117). La logica circolare e contraddittoria per questo processo speculare contribuisce sfortunatamente a naturalizzare erroneamente certi aspetti della cultura moderna, alimentando concezioni 'cronocentriche' sulle società passate, alla medesima maniera in cui gli etnologi hanno sviluppato in passato concezioni 'etnocentriche' circa le società primitive basate su un'ottica occidentale del mondo (LATOURE, 1991, p. 138).

Nei prossimi anni, gli archeologi romanisti continueranno probabilmente ad utilizzare il concetto di identità e talora ad abusare di esso. Rigettare categoricamente le

differenti concezioni dell'identità sviluppate dalle Scienze Sociali non apporterà nulla di positivo, perché ciò significherebbe lasciare libero corso alla connotazione sostanzialista associata a questa nozione nel linguaggio comune. Dovremmo sostituire il concetto di identità con altri concetti delle scienze sociali più adeguati ai contesti culturali non moderni come quello di personalità (FOWLER, 2011, p. 364-374)? Potremmo, al contrario, optare per un compromesso, applicando il concetto di identità all'epoca romana in un modo più restrittivo, impiegandolo, per esempio, semplicemente come fenomeno di riflesso della struttura sociale come proposto da J. C. Kaufmann (2004, p. 67). Il rischio di questa opzione è, comunque, l'aggregazione di questo nuovo significato allo 'zucchero filato', persino in crescita rispetto alle precedenti concezioni archeologiche di identità. In alternativa, potremmo tenere un posto a tale concetto nel nostro discorso sull'imperialismo romano, senza provare a raggiungere un compromesso consensuale con l'uso di esso nelle scienze sociali. Potremmo accettare l'esistenza di ciò che il filosofo J. F. Lyotard (1983) chiama la '*différend*' tra questi due punti di vista, ammettendo apertamente il contrasto anziché evitare che esso raggiunga il conflitto. La concezione di scienza sociale dell'identità potrebbe agire, al contrario, come un referente nel discorso archeologico, contribuendo a comprendere meglio la specificità del modo occidentale per categorizzare gli esseri, invece di proiettare al passato la nostra prospettiva del mondo. E perché dovremmo fare questa cosa? Forse solo per curiosità,

[...] la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination: non pas celle qui cherche à s'assimiler à ce qui convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même (FOUCAULT, 1984, p. 14).

## Ringraziamenti

Desidero ringraziare gli amici e colleghi Eliana Piccardi per avere tradotto questo testo in italiano, Cristina Nervi per averlo riletto, e David Almeida Eleuterio per i suoi commenti. Qualsiasi imprecisione è, ovviamente, da ascrivere interamente alla mia responsabilità.

## Abbreviazioni bibliografiche

## Documenti

CAESAR. *De bello gallico*. Translated by H. J. Edwards. London: Loeb Classical Library, 1952.



PLINY THE ELDER. *Natural history*. Translated and introduction by Jonh F. Healy. London: Penguin Books, 2004.

VITRUVIUS. *On architecture*. Translated by F. Granger. London: Loeb Classical Library, 1998.

### Opere di sostegno

BÉNABOU, M. *La résistance africaine à la romanisation*. Paris: Librairie François Maspero, 1976.

BERGER, A. *Traversées de frontières: postcolonialité et études de genre en Amérique*. *Labyrinthe*, n. 24, p. 11-37, 2006.

BOISSINOT, P. *Que faire de l'identité avec les seules méthodes de l'archéologie?* In: ANNA, A.; BINDER, D. (Ed.). *Rencontres méridionales de préhistoire récente, Deuxième session (8-9 novembre, Arles)*. Antibes: Éditions APDCA, 1996, p. 17-25.

BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.  
\_\_\_\_\_. *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

BRAUDEL, F. *L'identité de la France*. Paris: Arthaud-Flammarion, 1986.

CALLU, J. P. *Conclusions*. In: VIGOURT, A. et al. (Dir.). *Pouvoir et religion dans le Monde Romain*. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2006, p. 541-544.

CHOUQUER, G. *Quels scénarios pour l'histoire du paysage?* Orientations de recherche pour l'archéogéographie. Coimbra/Porto: Centro de Estudos das Universidades de Coimbra e do Porto, 2007.

\_\_\_\_\_. *La terre dans le Monde Romain*. Anthropologie, droit, géographie. Paris: Éditions Errance, 2010.

DAMÁSIO, A. *Self comes to mind: constructing the conscious brain*. Maia: Círculo de Leitores, 2011.

DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

EDER, W. *Augustus and the power of tradition*. In: GALINSKY, K. (Ed.). *The Cambridge companion to the age of Augustus*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 13-32.

ERIKSON, E. H. *Childhood and society*. London: Paladin Grafton Books, 1977.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

FOWLER, C. *From identity and material culture to personhood and materiality*. In: HICKS, D.; BEAUDRY, M. C. (Ed.). *The Oxford handbook of material culture studies*. Oxford:

- Oxford University Press, 2011, p. 352-385.
- GIDDENS, A. *Modernity and self-identity: self and society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The consequences of the modernity*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- GOFFMAN, E. *Stigma*. London: Penguin, 1963.
- GOODY, J. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris: Presse Universitaire de France, 1994.
- HALL, S. The question of cultural identity. In: HALL, S.; HELD, D.; MCGREW, T. (Ed.). *Modernity and its futures*. London: Open University Press, 1992.
- HÄUSSLER, R. Signes de la romanisation à travers l'épigraphie: possibilités d'interprétations et problèmes méthodologiques. In: HÄUSSLER, R. (Dir.). *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire Romain*. Montagnac: Éditions Mergoïl, 2008, p. 9-30.
- HAVERFIELD, F. *The Romanization of roman Britain*. Oxford: Clarendon Press, 1912.
- HINGLEY, R. Recreating coherence without reinventing Romanization. *Digressus*, Supplement 1, 2003, p. 111-119.
- HINGLEY, R. *Globalizing Roman Empire: unity, diversity and empire*. London: Routledge, 2005.
- HÖLKESKAMP, K. J. *Rekonstruktionen einer Republik*. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte, Oldenburg Wissenschaftsverlag, München. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- ITIC, S. La crise de l'identité romaine dans les *Satires* de Juvénal. In: SIMON, M. (Ed.). *Identités romaines: conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – VIII<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2011, p. 101-112.
- JOFFE, A. H. Identity/crisis. *Archaeological Dialogues*, v. 10, n. 1, p. 77-95, 2003.
- KAUFMANN, J. C. *Ego, pour une sociologie de l'individu*. Paris: Nathan, 2001.
- \_\_\_\_\_. *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris: Armand Colin, 2004.
- KNAPP, A. B.; DOMMELEN, P. Material Connections: mobility, materiality and mediterranean identities. In: KNAPP, A. B.; DOMMELEN, P. (Ed.). *Material connections in the Ancient Mediterranean. Mobility, materiality and Mediterranean identities*. London/New York: Routledge, 2010, p. 1-18.
- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Éditions de la Découverte, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La clé de Berlin et autres leçons d'un amateur de sciences*. Paris: Éditions La Découverte, 1993.
- LE COADIC, R. Faut-il jeter l'identité aux orties? In : LE COADIC, R. (Dir.). *Identités et société de Plougastel à Okinawa*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 41-66.

- LÉVI-STRAUSS, C. *L'identité: séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- LINTOTT, A. *The constitution of the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- LYOTARD, J. F. *Le différend*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.
- MATTINGLY, D. J. *Imperialism, power, and identity*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- MILLETT, M. *The Romanization of Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Roman interaction in North-Western Iberia. *Oxford Journal of Archaeology*, v. 20, n. 2, p. 157-170, 2001.
- NKOLO F. *Le post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*. Dakar: Codesria, 2008.
- NOTTER, C. Identité romaine et identité espagnole chez Martial. In: SIMON, M. (Ed.). *Identités romaines: conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – VIII<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2011, p. 177-190.
- ROYMANS, N. *The Batavians in the early Roman Empire*. Ethnic, identity and imperial power. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004.
- SAID, E. W. *Orientalism*. London: Penguin Books, 1978.
- SHENNAN, S. Introduction: archaeological approaches to cultural identity. In: Shennan, S. (Ed.). *Archaeological approaches to cultural identity*. London: Routledge, 1994, p. 1-32.
- SILVA, A. J. M. *Vivre au-delà du fleuve de l'oubli: portrait de la communauté villageoise du Castro do Vieito au moment de l'intégration du Nord-Ouest de la péninsule ibérique dans l'orbis Romanum*. Oxford: Archaeopress, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Un ingrédient du discours: discours et pratiques alimentaires en Méditerranée*. Saint Denis: Édilivre, 2013.
- STALLIBRASS, S.; THOMAS, R. Food for thought: what's next on the menu? In: STALLIBRASS, S.; THOMAS, R. (Ed.). *Feeding the Roman army*. Oxford: Oxbow Books, 2008, p. 146-169.
- THIESSE, A. M. *La création des identités nationales*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.
- WEBSTER, J. Creolizing the Roman provinces. *American Journal of Archaeology*, n. 105, p. 209-225, 2001.
- WOOLF, G. *Becoming Roman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.