

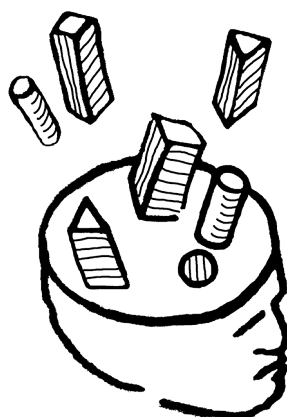
# Saggi sulla nazione

Franco Goio



# **BIBLIOTECA DELLA SOCIETÀ APERTA**

STUDI E RICERCHE **9**



# BIBLIOTECA DELLA SOCIETÀ APERTA

## Studi e ricerche

### DIREZIONE EDITORIALE / EDITORS

Diego Abenante, Serena Baldin, Giuseppe Ieraci, Luigi Pellizzoni

### COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC BOARD

Francesco Battegazzorre (Università di Pavia), Matthijs Bogaards (Jacobs University Bremen), Bernardo Cardinale (Università di Teramo), Ian Carter (Università di Pavia), Marco Clementi (Università di Pavia), Giovanni Delli Zotti (già Università di Trieste), Paolo Feltrin (già Università di Trieste), Danica Fink-Hafner (University of Ljubljana), Damian Lajh (University of Ljubljana), Luca Lanzalaco (Università di Macerata), Liborio Mattina (già Università di Trieste), Leonardo Morlino (Luiss Guido Carli Roma), Damiano Palano (Università Cattolica Milano), Lucio Pegoraro (Università di Bologna), Franca Roncarolo (Università di Torino), Guido Samarani (già Università Ca' Foscari Venezia), Mauro Tebaldi (Università di Sassari), Michelguglielmo Torri (già Università di Torino), Luca Verzichelli (Università di Siena)

LOGO DESIGN: Pierax

*Il presente volume esce sotto l'egida del Casip - "Mario Stoppino" (Centro Interuniversitario di Analisi dei Simboli e delle Istituzioni Politiche), ed è stato pubblicato con il contributo dei due Dipartimenti di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Pavia e dell'Università di Trieste.*

**UPI**

UNIVERSITY  
PRESS ITALIANE

Opera sottoposta a peer review secondo  
il protocollo UPI - University Press Italiane

impaginazione  
Verena Papagno

Edizioni Università di Trieste, Trieste 2021.



ISBN 978-88-5511-244-4 (print)  
ISBN 978-88-5511-245-1 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste  
via Weiss 21, 34128 Trieste  
<http://eut.units.it>  
<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

# Saggi sulla nazione

Franco Goio



# Indice

Premessa	7
1. Cultura e politica: teorie della nazione	9
2. Nazione, nazionalismo e integrazione	53
3. La nazione come rappresentazione	73
4. Nazione, potere e simbolismo. In margine a <i>Simboli e politica</i> di Giorgio Fedel	93
5. Nazione e identità multiple	127
6. Nazionalismi: commento a un saggio di Alberto Martinelli	169
Bibliografia	183
Indice dei nomi	201



# Premessa

In questo volume raccolgo i miei scritti sopra la nazione e il nazionalismo, l'una e l'altro considerati dal punto di vista di un politologo interessato alla teoria politica. Gli scritti hanno visto la luce in momenti diversi, molto distanziati nel tempo. Nonostante ciò, ho pensato bene di ripresentarli tutti insieme perché (almeno così mi è parso) essi sono abbastanza omogenei nell'ispirazione. Tre fili concettuali li legano. Primo, l'idea che la nazione non sia né una cosa né una pura idea, bensì la rappresentazione di quella cosa che è la comunità politica: non la realtà tutta quanta, ma il rispecchiamento mentale collettivo di uno spicchio di realtà, che muta l'immagine a seconda del luogo da dove la si guarda. Secondo, l'individuazione dei pezzi di realtà rispecchiati, che sono soprattutto sia culturali sia politici, e, in ragione dei modi in cui la cultura e la politica sono concepiti e del modo in cui il loro rapporto è concepito, propongono immagini apparentemente molto diverse. Apparentemente, giacché – e questo è il terzo filo – le rappresentazioni nazionali hanno un carattere ideologico, dove però il rapporto tra le loro componenti è simbolico. Il simbolismo lega la cultura, la politica, e altro ancora, in modo da farne quasi una sola cosa. Questo peculiare collegamento, tipico di tutte le ideologie comunitarie, rende opache e compatte le rappresentazioni nazionali, sottraendole alla critica razionale e rendendo difficile, a chi le condivide, l'identificazione con più di un mondo vitale.



In conclusione, indico i riferimenti delle pubblicazioni originarie dei saggi, che sono tutti comparsi sulla rivista *Quaderni di scienza politica*. Sono grato agli editori che hanno concesso le necessarie autorizzazioni.

I capitoli primo e secondo sono apparsi in forma di un unico saggio, *Teorie della nazione*, I, 1994, n. 2, pp. 181-255. Nel farne due capitoli distinti, è stato apportato qualche piccolo rimaneggiamento, che non tocca la sostanza.

I capitoli terzo e quinto conservano i titoli originari e risalgono, rispettivamente, il terzo all'anno 2001, VIII, n. 3, pp. 399-422; il quinto all'anno 2008, XV, n. 3, pp. 389-442.

Il capitolo quarto è stato pubblicato, con il titolo *Ricordo di Giorgio Fedel. In margine a Simboli e politica*, nel 2016, XXIII, n. 2, pp. 195-235. Lo scritto riproduce, con qualche leggera modifica, l'intervento che tenni a Pavia nel settembre del 2012 in un Convegno dedicato a Giorgio Fedel e intitolato "Linguaggio, simbolismo e comunicazione politica". Non è una sintesi del pensiero di Fedel, e neppure una critica, per la quale non sarei attrezzato. È invece un breve *collage* delle osservazioni che la rilettura di Fedel, in cui mi ero impegnato per quella occasione, suscitavano nella mente di un lettore non tecnico, ma curioso. Soprattutto è un ricordo di Giorgio, il mio più caro amico, fratello nel pensiero.

Il capitolo sesto è apparso originariamente in lingua inglese, con il titolo *Some Reflections on Martinelli's Comparison between Nationalism in the EU and in the US*, XIX, 2012, n. 3, pp. 505-17, ed è stato tradotto dall'autore appositamente per questo volume.

Trieste, primavera 2020

Franco Goio

# 1. Cultura e politica: teorie della nazione

## INTRODUZIONE

È noto che il concetto di nazione è difficile da trattare, se non è intrattabile. La stessa prerogativa si estende ai concetti che appartengono alla stessa famiglia: nazionalità, nazionalismo, stato nazionale. Una cosa sembra tuttavia indiscutibile: che si tratta di concetti insieme *culturali* e *politici*. Nell'uso comune la nazione è una comunità politica che si legittima in virtù della propria cultura. La nazionalità è un gruppo culturale che ha la coscienza di esserlo e si adopera per costruire la propria organizzazione politica. Il nazionalismo, infine, è una ideologia che prescrive che una nazionalità (od ogni nazionalità) abbia la propria organizzazione politica.<sup>1</sup>

La polarità cultura-politica contrassegna la nascita stessa dell'idea di nazione e del nazionalismo. Anche un autore come Hans Kohn, al quale si deve la ormai diffusissima distinzione tra il concetto politico di nazione (quello di Rousseau) e il concetto culturale di nazione (quello di Herder), riconosce la presenza di ele-

---

<sup>1</sup> Non vi è praticamente autore che neghi la centralità del rapporto tra politica e cultura nei fatti nazionali che, spesso, resta implicita e talvolta viene articolata esplicitamente, come in Gellner (di cui parlo tra poco) e in Smith (1992: 323), il quale parla della «congiunzione della cultura con la politica» come di un «elemento chiave del nazionalismo stesso».

menti culturali nel nazionalismo roussoviano e di elementi politici nel nazionalismo herderiano.<sup>2</sup> Bernard poi sostiene la sostanziale convergenza del pensiero di Rousseau e di quello di Herder. In entrambi infatti opererebbe, sia pure con modalità diverse, una ridefinizione sia della cultura sia della politica che farebbe della cultura un potente fattore di legittimazione politica.<sup>3</sup>

La storia delle idee politiche ha ampiamente esplorato la dottrina del nazionalismo sotto il profilo, appunto, dei rapporti tra cultura e politica. In generale però le dottrine del nazionalismo sono singolarmente oscure nei loro nuclei concettuali. In questa sede, pur non prescindendone, non mi occupo delle dottrine del nazionalismo, bensì di alcune (relativamente recenti) teorie empiriche o empiricamente orientate del nazionalismo. Queste teorie:

- a) accettano dalle dottrine del nazionalismo la centralità della coppia cultura-politica, ma a differenza di queste sono descrittive e cercano di definire in modo intelligibile il rapporto tra le due, oltre che naturalmente i termini del rapporto, a loro volta problematici;
- b) in questo senso esse agiscono, in parte, sul piano della storia delle idee politiche;
- c) tuttavia il loro oggetto è costituito non tanto dalle dottrine nazionali quanto dai fatti nazionali. Esse non si propongono di decifrare il rapporto tra cultura e politica quale si presenta nel pensiero di questo o quel dottrinario nazionalista, ma di spiegare perché questo rapporto si instauri negli atteggiamenti e nei comportamenti politici collettivi;
- d) in questo sforzo (e differenziandosi dai lavori propriamente storiografici) fanno uso di concetti generali che trovano la loro matrice nelle scienze sociali: modernizzazione, integrazione, sviluppo politico, ecc.;
- e) in tal modo ambiscono a prendere seccamente le distanze dalle visioni più o meno mitiche, proprie di molte dottrine nazionali ma non sempre adeguatamente espunte dalla storia del pensiero, che vedono nelle nazioni dei fatti "naturali" e nella loro formazione dei processi di crescita organica o magiche emergenze di volontà collettive.

Tra le teorie della nazione che qui considero, alcune assegnano un ruolo teorico preminente alle variabili culturali, altre privilegiano le variabili politiche, altre

---

<sup>2</sup> Kohn (1956). La monumentale opera di Kohn è così imprescindibile che chiunque si occupi di nazionalismo la cita o la discute. Valga per tutti il giudizio di Weil (1971: 151): «Nous aurons à parler de quelques petites erreurs. Mais en général on pourra se fier au travail de M. Kohn qui, s'il n'a pas lu tous les textes, ce qui aurait été impossible, a mis à profit une très grande partie de la littérature spéciale consacrée, en d'innombrables écrits, au devenir de l'idée nationale...».

<sup>3</sup> Bernard (1983). Si vedano anche Bernard (1965; 1969).

adottano una positura eclettica. In questo capitolo tratto di queste teorie. Nel capitolo seguente mi provo a raccordarne le risultanze in un embrione di quadro interpretativo imperniato sul concetto di integrazione.

#### L'ACCOSTAMENTO DI ERNEST GELLNER

Gellner propone una definizione elementare di nazionalismo.<sup>4</sup> Il nazionalismo è un principio di legittimazione politica il quale sostiene che i confini dello stato e quelli etnico-culturali dovrebbero coincidere.<sup>5</sup> Il nazionalismo pretende che il principio della coincidenza tra stato e cultura sia universale, radicato in una presunta divisione naturale dell'umanità in nazioni. Ma, ovviamente, tale pretesa non spiega nulla, giacché da tempo immemorabile esistono le culture e da moltissimo tempo esistono gli stati. E tuttavia solo il moderno stato nazionale erige l'omogeneità culturale a valore politico, mentre i precedenti tipi di organizzazione politica si giustificavano in base ad altri principi, e di fatto o trascendevano di molto i confini culturali (p.e. gli imperi) o ne erano di molto trascesi (p.e. le città-stato).

Il nazionalismo è dunque un fenomeno moderno. La virtuale assenza del principio nazionale nel passato e la sua onnipervasività nel presente sono da ricondurre, secondo Gellner, alle profonde differenze che esistono tra la società agricola tradizionale e la società industriale moderna, intese come tipi ideali. La società agricola tradizionale rende praticamente *impossibile* il nazionalismo inteso come coincidenza normativa tra ordine politico e ordine culturale. Essa è statica, non-egualitaria, e innervata di ruoli e *status* ascritti e rigidamente definiti. Gli strati inferiori, cioè i produttori agricoli, vivono incapsulati in comunità ristrette e poco permeabili, con culture proprie che si producono spontaneamente senza che lo stato se ne occupi. Le élites sono a loro volta culturalmente composite e spesso divise al loro interno in gruppi aventi giurisdizioni diverse. Inoltre esse sono separate dagli strati inferiori da abissi culturali

---

<sup>4</sup> L'interesse di Gellner per il nazionalismo risale a trent'anni fa, quando fu pubblicato il suo *Thought and Change* (Gellner 1964), e si è andato sviluppando, con varie correzioni di rotta, sino alla sua opera più importante in questo campo, *Nations and Nationalism* (Gellner 1985) e oltre (Gellner 1987; 1991). Altre riflessioni sul tema si trovano in Gellner (1973; 1979). Qui mi riferirò essenzialmente al volume *Nazioni e nazionalismo*, pur avendo presenti le sfumature che lo distinguono dagli altri contributi. L'accostamento di Gellner è diventato subito famoso. Non si contano i riferimenti e le critiche: Smith (1984a; 1992), Merquior (1991), Waldron (1985), Jaffrelot (1991), Kellas (1993). Anche studiosi italiani si sono occupati della teoria di Gellner. Si vedano Maher (1986), e soprattutto la raffinatissima analisi di Cofrancesco (1982).

<sup>5</sup> Gellner (1985). Per questo testo ometto i riferimenti puntuali, se non ove citi le parole dell'autore, per evitare superflui appesantimenti.

e sociali sanciti da norme inviolabili e resi visibili da una quantità di contrassegni, tra cui il monopolio di culture superiori e di lingue liturgiche o sapienziali incomprensibili ai più.

In sostanza, la società agricola tradizionale (o «agro-letterata», per dirla con Gellner) possiede un ricco pluralismo culturale. Però in essa la cultura non può divenire un principio di legittimazione politica. Non lo possono diventare le culture degli strati inferiori perché estremamente frammentate, poco elaborate e del tutto emarginate dal processo sociale e politico, che le ignora. Ma neppure lo possono diventare le culture delle élites, e ciò per due ragioni. Primo, la rigida struttura gerarchica della società e del sistema politico rende sconveniente alle élites generalizzare le proprie culture superiori e, anzi, conveniente in termini di potere accentuare e sancire normativamente le differenze culturali che le separano dagli strati inferiori. Secondo, mancano comunque le risorse economiche, tecnologiche e istituzionali che potrebbero consentire la diffusione delle culture superiori alla totalità della popolazione. Pertanto il nucleo della società tradizionale non è, e non può essere, la cultura; è invece l'ossatura dei ranghi sociali che interseca le culture, colloca i governanti e i governati in universi incommensurabili, e fornisce a ciascun individuo - quale che sia la sua cultura - una identificazione certa e stabile. In simili condizioni, è naturale che il principio nazionale non possa neppure essere pensato.

Al contrario, la società industriale non solo rende il nazionalismo pensabile, ma ne fa addirittura un principio necessario di legittimazione dell'ordine politico. La società industriale è mobile, tendenzialmente egualitaria e diffusa di ruoli che, almeno in punto di principio, sono elettivi. Il mutamento e la crescita vi sono istituzionalizzati, e ciò comporta un'accentuata mobilità occupazionale: la divisione del lavoro è «fluida e in continua espansione». L'esigenza della mobilità genera naturalmente il valore dell'eguaglianza, e agisce da solvente dell'antica intelaiatura di posizioni ascritte.

Queste caratteristiche, tutte riconducibili al tratto cruciale della mobilità, impongono agli individui l'acquisizione di una educazione di base flessibile e standardizzata. L'uomo industriale ha bisogno di padroneggiare una cultura standard perché senza di essa: a) non potrebbe conseguire le competenze necessarie per mutare il ruolo occupazionale; b) non potrebbe, in un mondo che ha reso incerti e mobili i ruoli e le aspettative a essi collegate, né comunicare adeguatamente con i propri simili né trovare una propria identità. Dunque, per ragioni di interesse, di possibilità di comunicazione e di identità:

L'istruzione di un uomo è di gran lunga il suo più prezioso investimento... L'uomo moderno non è leale a un monarca, a un paese o a una fede... ma a una cultura (Gellner 1985: 41).

In questo modo la cultura diviene di centrale importanza nella società moderna. Naturalmente essa c'era e operava anche nelle società agricole. Ma nella società industriale, per un verso cambia la *funzione* della cultura; per l'altro cambia il *tipo di identificazione* con la cultura. Cambia la funzione, che non è più quella di simbolizzare e rafforzare la struttura esistente, bensì quella di veicolare comunicazioni e identità in un mondo nel quale la struttura è diventata labile e precaria. Cambia il tipo di identificazione, che nella società tradizionale è indiretta, mediata da simboli soprattutto religiosi,<sup>6</sup> mentre nella società industriale è diretta, ha per oggetto proprio quella

atmosfera comune indispensabile entro la quale, soltanto, i membri della società possono respirare e sopravvivere, e produrre (Gellner 1985: 43).

Per essere in grado di sostenere funzioni così importanti e identificazioni così intense, la cultura deve essere una cultura «superiore», adatta ai requisiti di una società fondata sulla scienza e sulla tecnologia. Una cultura elaborata, quindi, che non può essere lasciata alla riproduzione spontanea (come accadeva delle culture inferiori che proliferavano nella società agro-letterata), ma deve venire trasmessa da un apparato educativo complesso e centralizzato: in una parola, dallo *stato*. Nella società industriale, e per rispondere alle esigenze che il suo carattere mobile porta con sé, lo stato si fa educatore, trasmettitore di cultura. Lo stato, attraverso l'alfabetizzazione e l'educazione di massa, universalizza le culture superiori e, in questo modo, (a) trasforma queste culture da veicoli di dottrine assolute in linguaggi adatti a ogni evenienza e (b) realizza l'imperativo nazionalistico della coincidenza tra la comunità politica e il gruppo culturale:

Il nazionalismo è l'organizzazione di gruppi di uomini in grandi unità culturalmente omogenee, con un'educazione centralizzata (Gellner 1985: 40).

In sostanza, il nazionalismo non è il ridestarsi di una entità ancestrale, bensì il prodotto, via universalizzazione/omogeneizzazione della cultura, dell'industrialismo. E la nazione è il luogo nel quale la cultura moderna, trasmessa e sorretta dallo stato e a questo coestensiva, permette il funzionamento della società industriale. Le dottrine del nazionalismo sono mistificazioni o auto-mistificazioni. Esse pretendono di riportare in vita o a nuova dignità le culture popolari. Ma nei fatti o impongono culture superiori o trasformano in culture superiori - al punto da renderle irriconoscibili - le culture popolari ereditate dal passato. Il risultato è in ogni caso

---

<sup>6</sup> Gellner (1987: 10). Gellner parla degli dei dell'antichità come *tokens* di una cultura, non come di una cultura in sé. Cercherò di rielaborare in seguito questa intuizione feconda.

il consolidamento di una società impersonale, anonima, con individui atomizzati reciprocamente sostituibili, tenuta insieme da una cultura comune (Gellner 1985: 65).

Prima di entrare nel discorso critico, occorrono due osservazioni. Innanzitutto, quello che ho esposto non è l'intero modello di Gellner il quale, infatti, contiene altre cose tra cui una teoria del nazionalismo basata sul conflitto urbano tra lavoratori appartenenti a etnie diverse.<sup>7</sup> È una teoria suggestiva che però: a) derivando direttamente dall'idea generale che Gellner ha della nazione, la specifica ma non vi apporta modificazioni significative; b) e, per la stessa ragione, trascina con sé le debolezze di questa. In secondo luogo Gellner individua bene - anche se forse con un eccesso di determinismo - sia l'importanza decisiva dell'industrialismo per la nazione sia il ruolo che la cultura svolge nell'industrialismo e, dunque, nella nazione. Industrialismo e cultura sono quindi precondizioni della nazione e della sua diffusione. Il problema è se, come Gellner sembra ritenere, siano i principali elementi definitori del concetto di nazione. Risolvere il problema significa far entrare in campo l'altro elemento definitorio: la politica.

Qui il modello si presta ad alcune critiche, che ritengo importanti. Mi provo ad articularle sotto forma di risposte a due domande diverse, anche se non irrelate:

- 1) In quale senso specifico la cultura cui Gellner allude è «nazionale»?
- 2) In quale senso specifico la connessione tra la cultura e lo stato configura la «nazione»?

La risposta alla prima domanda è resa difficile dal fatto che Gellner non fornisce mai una definizione precisa del concetto di cultura. Al massimo della precisione, la cultura è definita così:

---

<sup>7</sup> Che è poi l'aspetto dell'accostamento gellneriano più discusso e criticato. In sostanza, Gellner ritiene che l'industrialismo abbia attivato il nazionalismo separatistico nelle compagnie multi-etniche a causa della sua diffusione «diseguale». Esso coinvolge prima il centro, e solo dopo le periferie le quali, arretrate come sono, sono costrette (nei primi tempi) a inviare forza lavoro al centro. Qui, la forza lavoro periferica ed «etnica» entra con la classe lavoratrice del centro in un duplice conflitto, che è sia di interessi sia culturale, dove la minorità culturale della prima diventa uno stigma e un pretesto di esclusione dalla struttura dei benefici sociali. Di qui, due alternative: l'assimilazione o l'industrializzazione antagonista delle periferie che, in presenza di una *intelligentzia* e di una adeguata base territoriale, può avvenire sotto l'egida del nazionalismo culturale. È il caso dei «Ruritani» nell'impero di «Megalomania», che è diverso dal caso degli uomini «azzurri», i quali sono bensì stigmatizzati, ma in virtù di tratti fisici e culturali che resistono alla pressione omogeneizzatrice della società industriale e, non avendo territorio proprio, vengono a trovarsi in una situazione assai più problematica. Per chi sia interessato a una ricostruzione «dall'interno» del pensiero di Gellner, varrebbe la pena confrontare le due versioni che egli dà di questa teoria: la prima, in *Thought and Change* (Gellner 1964), nella quale la distinzione tra le due tipologie («Ruritani» e «Azzurri») non è sviluppata; la seconda, in *Nazioni e nazionalismo*, dove essa diviene invece la chiave per distinguere il nazionalismo «classico» dal «neo-nazionalismo».

un sistema di idee, di segni, di associazioni e di modi di comportamento o di comunicazione.<sup>8</sup>

Questa definizione è tanto generica da includere almeno due componenti (o classi di componenti) distinte o, in linea di principio, distinguibili: i *contenuti culturali* trasmessi dalla comunicazione (conoscenze di fatto e credenze di valore); il *codice comunicativo* attraverso il quale questi contenuti sono trasmessi (sostanzialmente il linguaggio). Riponiamoci ora la prima domanda con riferimento alle due componenti, considerate separatamente. Con riferimento alla componente sostantiva, la domanda può essere riformulata così:

In quale senso specifico sono «nazionali» i contenuti culturali trasmessi dal sistema educativo statale in risposta alle esigenze di mobilità imposte dalla industrializzazione?

Sembrerebbe in nessun senso specifico. Infatti la cultura che ha in mente Gellner è, nei suoi contenuti, la cultura atta a sostenere il funzionamento della società industriale. È quindi una cultura in sé non «politica» (nel senso in cui si intende comunemente la locuzione «cultura politica»). Ed è anche fondamentalmente una cultura scientifico-tecnologica. È la cultura della scienza e della tecnologia: razionalità strumentale, controllo logico/sperimentale della validità della conoscenza, *esprit d'analyse*, come Gellner stesso ha a definirla. Oppure è il sottoprodotto tecnico di tale cultura: competenze specifiche, abilità, ecc. O ancora, ne è il prerequisito: leggere, scrivere, far di conto, e qualcosa in più.<sup>9</sup>

Ora, è evidente che la cultura della scienza e della tecnologia (e i suoi sottoprodotti o prerequisiti) non ha nulla di propriamente nazionale. Dal punto di vista dei suoi contenuti essa è anzi eminentemente sovranazionale, alcune volte antinazionale, sempre a-nazionale. A ciò si potrebbe obiettare che per Gellner il nazionalismo è in falsa coscienza, o mente, nel predicare il carattere nazionale della cultura che di fatto propaga. Tuttavia, per un verso, è poco plausibile che una rappresentazione pragmaticamente efficace (quale è quella della cultura «nazionale») sia totalmente falsa, nel senso che non contenga - sia pure distortendolo - qualche elemento della realtà. E nel caso della cultura scientifico-tecnologica che diventa (o si traveste da) cultura nazionale, la cosa reale e la cosa rappresentata

---

<sup>8</sup> Gellner (1985: 10). Naturalmente Gellner si occupa sempre di fatti culturali. Qui cito soltanto la definizione di cultura che è direttamente pertinente per la sua teoria della nazione e del nazionalismo.

<sup>9</sup> Gellner lascia poco spazio agli equivoci. Cito altre definizioni, tutte prese da *Nazione e nazionalismo*: «leggere, scrivere e far di conto, attitudini al lavoro e al vivere sociale, familiarità con i fondamentali compiti tecnici e sociali» (p. 32); «addestramento specifico» (p. 37); «alfabetizzazione universale e un alto livello di preparazione aritmetica, tecnica e generale» (p. 41); «preparazione generale che ... mette in grado di seguire i manuali e le istruzioni di un'occupazione o di un'attività nuova» (p. 41). Riferimenti ad altri testi non cambierebbero la sostanza.



hanno in comune troppo poco. Per l'altro verso, è dubbio se abbia senso stipulare una definizione di cultura nazionale tanto remota dall'idea di nazione che, se pure in modo confuso, è presente nell'immaginario degli «operatori» del nazionalismo: i dottrinari, i leader, ma anche gli uomini comuni quando (come per esempio accade in guerra) orientano il proprio agire in vista della nazione, e così «fanno» la nazione.<sup>10</sup>

Si potrebbe anche obiettare che i contenuti culturali diffusi dall'apparato educativo dello stato moderno hanno necessariamente un carattere *anche* politico, che la cultura è *anche* cultura politica, e che dei suoi contenuti molti consistono in simboli di identificazione nazionale e sono pertanto propriamente «nazionali». Ma, anche prescindendo dalla scarsa attenzione che Gellner presta alla propaganda e alla socializzazione politica, neppure questa obiezione centra il segno, poiché una cultura nazionale così intesa presuppone l'esistenza dell'idea di nazione e dello stato nazionale che si legittima attraverso simboli autoriflessivi; e perciò non ha nessun ruolo in una teoria che - come quella di Gellner - ambisce a rendere conto della genesi dell'idea di nazione e dello stato nazionale. Pertanto: nei suoi contenuti la cultura cui Gellner si riferisce non è nazionale; e, nella misura in cui lo è (cioè è cultura politica), non può spiegare ciò che si vuole spiegare, ossia l'emergenza storica della nazione.

Del resto, almeno in qualche passo, Gellner mostra di dare poca importanza ai contenuti culturali:

sono i media stessi, la diffusione e l'importanza dell'astratta, centralizzata, standardizzata comunicazione dell'uno-a-molti che generano di per sé, automaticamente, l'idea di nazionalismo nella sua essenza più profonda, senza alcun riguardo per quel che in particolare viene inserito negli specifici messaggi trasmessi. Il messaggio più importante e persistente è generato dal mezzo stesso... Quel che viene effettivamente detto ha poca importanza (Gellner 1985: 143).

In questa affermazione, che riecheggia le notissime formulazioni di McLuhan, Gellner sposta l'accento dai contenuti culturali della comunicazione al codice della comunicazione, vale a dire al *linguaggio*. Ciò che veramente conta è «il linguaggio e lo stile» della comunicazione. Infatti più volte Gellner dà mostra di intendere la cultura in termini di linguaggio, di lingua naturale. Qualche esempio:

La cultura è un concetto vago... Ma un criterio, almeno provvisoriamente accettabile, per giudicare della cultura potrebbe essere la lingua (Gellner 1985: 50).

---

<sup>10</sup> Muir (1918: 73): «On ne peut clone guère échapper à la conclusion que c'est principalement par le conflit que se démontre le fait d'être une nation».

Le vecchie dottrine... perdono di autorità, ma il linguaggio e lo stile di comunicazione colti che ciascuna portava con sé diventano realmente autorevoli e normativi (Gellner 1985: 58).

Il nazionalismo... significa la diffusione generalizzata di una lingua (Gellner 1985: 65).

Ma se la cultura è in buona sostanza linguaggio, altri problemi sorgono. Il primo è un problema *genetico*. È dubbio se la creazione e la diffusione delle lingue nazionali sia da attribuirsi prevalentemente alle esigenze di mobilità imposte dall'industrialismo. Sovente si indica negli imperativi di uniformità del linguaggio amministrativo e giudiziario propri della creazione dello stato assoluto l'origine della diffusione delle moderne lingue nazionali: lingue che, come è noto, furono imposte a colpi di decreti regi prima dell'avvento dell'industrialismo.

Il secondo problema attiene all'*equiparazione tra lingua nazionale e nazionalismo*, anch'essa dubbia. È vero che il nazionalismo fa spesso della lingua una bandiera; ma è anche vero che non tutti i nazionalismi sono linguistici. A volte la nazione è pensata in termini di valori politici universali (è il caso del nazionalismo americano nella magistrale descrizione di Huntington (1981)); altre volte in termini religiosi (lo stesso Gellner ammette il caso); e altre ancora in termini di diritti storici di certi ceti o popolazioni (è il caso del nazionalismo magiaro).<sup>11</sup>

Il terzo e più grave problema attiene alla *funzione di identificazione e legittimazione politica* del linguaggio. È dubbio se il linguaggio possa, da solo, reggere compiti tanto gravosi. Le questioni sono, qui, due. Innanzitutto, che cosa significa «identificarsi» in un linguaggio? E poi, che cosa significa trasferire l'identificazione linguistica in una lealtà al gruppo nazionale che a tal punto soverchia ogni altra lealtà da spingere gli uomini a uccidere e a farsi uccidere? Quali sono le spiegazioni di tale identificazione e di tale trasferimento? Su questi punti Gellner è molto sbrigativo:

quando le condizioni sociali favoriscono culture superiori standardizzate, omogenee, sostenute centralmente... si viene allora a creare una situazione in cui culture unificate... costituiscono quasi l'unico tipo di unità con cui gli uomini si identificano volentieri, e spesso con entusiasmo. Le culture appaiono ora come le naturali depositarie della legittimità politica (Gellner 1985: 63).

---

<sup>11</sup> Breuilly (1985). Quanto al nazionalismo olandese, vedi Kohn (1956: 573): «La coscienza nazionale si sviluppò nei Paesi Bassi trascurando completamente gli elementi popolari, razziali o linguistici, partendo da frontiere politiche, fondate in parte su privilegi e libertà medievali e in parte sulle lotte religiose e le vicende di guerra nei secoli decimosesto e decimosettimo». Per i diritti storici, fondati sul mito della *hidalguia colectiva*, che hanno parte non indifferente nella identità etnica e nazionale dei baschi, vedi Greenwood (1977).

Se la cittadinanza... dipende dalla cultura, ne segue che anche le lealtà saranno espresse nei suoi termini (Gellner 1964: 157).

«Ricordo che l'equazione di cultura e lingua, nel senso che una lingua «incorporerebbe» una cultura, è non soltanto assai controversa, ma anche un tipico pregiudizio nazionalistico. E che il punto più oscuro delle dottrine nazionalista sta proprio nell'assunto per cui l'identità culturale (linguistica) si converte (si dovrebbe convertire) nel supremo valore politico. La teoria di Gellner, apparentemente così corrosiva del mito nazionale, ne accetta in realtà i presupposti, e proprio quei presupposti che da sempre si sono dimostrati i più refrattari alla comprensione razionale.<sup>12</sup>

Ma, si potrebbe ancora obiettare, per Gellner il nazionalismo non è la semplice lingua, ma la coincidenza tra la lingua e lo stato. È questa coincidenza che: a) rende pregnante l'identificazione culturale (linguistica); b) rende politicamente saliente l'appartenenza al gruppo di linguaggio. Occorre allora spostare l'attenzione dalla cultura (lingua) in sé ai rapporti tra la cultura e lo stato e considerare la seconda delle domande sopra poste che, allo scopo, può essere così scomposta e precisata: a) in quale senso specifico Gellner definisce la coincidenza tra cultura (lingua) e stato? ossia, che cosa è lo stato rispetto alla lingua? b) in quale modo il ruolo dello stato rispetto alla lingua rende conto di questa come massimo principio legittimatore dello stato stesso?

Rispondere al primo quesito è facile. Rispetto alla cultura lo stato è semplicemente quell'ente che la trasmette e la diffonde. E poiché la cultura e la lingua sono la stessa cosa, lo stato è un *trasmettitore/diffusore di simboli linguistici*. Che questo sia per davvero il caso lo mostrano bene le seguenti citazioni:

Il mantenimento del mezzo linguistico-culturale diventa ora il ruolo centrale dell'educazione (Gellner 1985: 74).

Il monopolio dell'istruzione legittima è adesso più importante, più decisivo, del monopolio della violenza legittima (Gellner 1985: 40).

---

<sup>12</sup> L'equazione è un pregiudizio nazionalistico fin dalle formulazioni, celeberrime, di Herder e ancor più di Fichte; un pregiudizio che, lungi dal recedere, si è imposto con forza sempre maggiore. La tradizione marxista e leninista definisce la nazione in termini linguistici e lo stesso fa il *mainstream* del recente «nazionalitarismo». Vedi Fontan (1975: 16): «L'indice linguistique est ainsi l'expression d'une différenciation de tempérament et de mentalité, le résultat synthétique du développement racial, social, économique et politique de l'humanité...». Ma, a parte le formulazioni mitiche, è noto che lo stesso «whorfismo», per cui il linguaggio incorporerebbe dei modi prescritti di esprimere il pensiero e l'esperienza, è tutt'altro che pacificamente accettato. Cfr. Black (1962; 1971). Si vedano anche gli interessanti saggi di Lounsbury, Pitkin e Ruddick in Hook (1971). Una bella raccolta di contributi sui rapporti tra etnicità e linguaggio è Giles (1977).

Ma se questo è per davvero il caso, diventa facile rispondere, in senso negativo, anche al secondo quesito. È del tutto implausibile che identificazioni e lealtà così intense ed esclusive come quelle nazionali si rivolgano a (e siano stimulate da) un mezzo comunicativo trasmesso da un sistema scolastico. Se il nazionalismo fosse solo questo, ci sarebbero state le due guerre mondiali? Per concludere, nella teoria di Gellner:

1. È debolissimo il concetto di *cultura*, che sfuma in quello di linguaggio. Questa debolezza fa sì che non riusciamo a comprendere come la cultura (ridotta a linguaggio) possa costituire il principale, e forse unico, *ubi consistam* dell'uomo moderno.<sup>13</sup>
2. È debolissimo il concetto di *stato*, che viene privato dei suoi attributi di potenza. Questa debolezza ci rende inintelligibili i tratti aggressivi del nazionalismo, che infatti sono del tutto assenti in Gellner.<sup>14</sup>
3. È debolissimo (quindi) il *rapporto stato-cultura*, che si riduce alla trasmissione e diffusione di simboli linguistici da parte di un sistema educativo accentrato. Questa debolezza lascia inspiegata la traslazione dell'identità culturale nel valore supremo della nazione.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Il critico forse più severo dell'enfasi linguistica dell'approccio gellneriano è Anthony Smith (1971: 148): «Gellner, mi sembra, attribuisce troppo peso al linguaggio come fonte dei movimenti nazionalistici, e ciò deriva dalla sua equazione tra gruppo linguistico e nazione». E ancora (1984a: 87): «... può darsi che il lascito herderiano abbia esagerato il ruolo svolto dalla lingua ... nel generare il desiderio di diventare una nazione. La lingua in sé e per sé solo raramente svolge il compito assegnatole da quel lascito, cioè quello di provvedere il cemento sociale alle popolazioni». Per un approccio sostanzialmente descrittivo ma onesto e utile circa i rapporti cultura-lingua-nazione, vedi Znanięcki (1973).

<sup>14</sup> Una tra le conseguenze di questo modo di porsi che mi sembra inaccettabile è la contrapposizione netta tra un nazionalismo orientale, o «asburgico», che sarebbe cattivo e feroce e un nazionalismo occidentale, o «liberale», relativamente mite e benevolo; contrapposizione che si basa sul fatto che il secondo poggerrebbe su culture già sviluppate e bisognose quindi *solo* (!) di un «tetto politico», mentre nel primo si svilupperebbe una specie di competizione darwiniana tra culture inferiori desiderose di uscire dallo stato di minorità. Mi chiedo ancora quale dei due nazionalismi abbia ispirato i conflitti armati del nostro secolo. O forse il nazionalismo non ha nulla a che fare con il Fascismo, il Nazismo e le due guerre?

<sup>15</sup> Elias (1989: 160-161): «Finora non è stata ancora realizzata una ricerca sistematica dei processi sociali di trasformazione, nel corso dei quali un'immagine ideale della propria nazione conquistò un posto elevato se non il più elevato nell'ideale-Noi e nel sistema di valori della élite della classe media e a poco a poco, forse non altrettanto rapidamente, anche della élite della classe operaia». In questo senso, un'analisi in chiave evolutiva molto ricca di spunti è quella di Hobsbawm, il quale, tra l'altro, afferma (1991: 128): «In ogni caso, sono problemi di potere, di status, di carattere politico-ideologico e non di lingua o cultura, quelli che costituiscono il nocciolo del nazionalismo della lingua».

La teoria di Deutsch<sup>16</sup> ovvia a un grave difetto del modello di Gellner, la debolezza del concetto di cultura. Non ovvia però all'altro, altrettanto grave, difetto, la debolezza del concetto di stato (e di politica). Ciò comporta che, per ragioni diverse, neanche Deutsch riesca a fornire una descrizione soddisfacente dei rapporti tra politica e cultura, e, quindi, a render conto in modo adeguato dei fenomeni nazionali.

Deutsch non procede all'identificazione strisciante della cultura con il linguaggio. Egli intende la cultura in senso anche e soprattutto contenutistico. La cultura è infatti:

un insieme di preferenze e priorità - abituali e stabili - nella distribuzione dell'attenzione e nel comportamento degli uomini, nei loro pensieri e nei loro sentimenti (Deutsch 1966: 88).

In altre parole, la cultura è un insieme di valori e di norme che prescrivono quali reazioni gli uomini che la condividono devono tenere di fronte a certi stimoli. Così intesa, la cultura implica la *comunicazione*. È la comunicazione che veicola i contenuti della cultura, cioè i valori e le norme, e li generalizza a vasti raggruppamenti umani. Inoltre, vale la relazione opposta, nel senso che di solito risulta agli uomini più agevole comunicare all'interno della stessa cultura che tra culture diverse. Più precisamente: a) la *comunicazione*, trasmettendo valori e norme, consente il formarsi e l'espandersi della cultura; b) la *cultura*, fornendo un quadro di valori e norme condivise, facilita e delimita in modo significativo la comunicazione. La cultura si serve naturalmente del linguaggio; ma il linguaggio è solo uno strumento (*facility*) della cultura, non una sua componente sostanziale.

La cultura, nella misura in cui facilita la comunicazione all'interno di un gruppo, dà vita a una *comunità*:

una comunità è composta da individui che hanno imparato a comunicare e a comprendersi molto al di là del semplice scambio di beni e servizi (Deutsch 1966: 91).

---

<sup>16</sup> Deutsch (1966; 1969). L'autore ha sviluppato osservazioni di rilievo in diversi saggi e articoli, alcuni dei quali molto noti. Si vedano soprattutto Deutsch (1955; 1963; 1987). Ai fini della mia critica, molto importanti sono i classici Deutsch (1961; 1972). Trascurata per molti anni, la lunga riflessione di Deutsch sul nazionalismo è divenuta in tempi più recenti quasi un oggetto rituale di aggressione da parte degli studiosi del neo-nazionalismo nel mondo occidentale. L'accusa più ripetuta è quella di avere elaborato un modello «diffusionistico» o «assimilazionistico» dello sviluppo nazionale che ha impedito la previsione dell'insorgenza delle nuove realtà etnico-nazionali. Il modello antagonistico per eccellenza è quello dello «sviluppo ineguale», a volte declinato come «colonialismo interno», di più o meno vicina ascendenza marxista (ascendenza che Gellner (1979), sostenitore dell'*uneven development* ma non marxista, nega recisamente; ma anche altri e alternativi modelli esplicativi (p.e. il modello della *elite competition*) sono ostili al diffusionismo di Deutsch. Per critiche in questa direzione, vedi p.e. Hechter (1979) e Lijphart (1977).

Il concetto di comunità è di centrale importanza. Esso infatti: a) individua un gruppo che è diverso dalla società, intesa come interdipendenza dovuta alla divisione del lavoro e alla produzione di beni e servizi; b) è strettamente connesso con il concetto di cultura, al punto che i due possono essere usati «in modo intercambiabile» - con la sola differenza che l'idea di cultura mette l'accento sui contenuti normativi, mentre l'idea di comunità sottolinea l'aspetto della comunicazione; c) sfuma nel concetto di popolo.

L'ultimo punto va specificato. Dalla definizione data risulta che, mentre la società produce, seleziona, e trasmette beni e servizi, la comunità produce, seleziona e trasmette informazioni. Questo processo può essere più o meno efficiente. A sua volta l'efficienza dipende dalle caratteristiche dei canali di comunicazione. Un sistema, o rete, di canali di comunicazione è tanto più efficiente quanto maggiori sono la capacità e la complementarietà dei canali di comunicazione. Orbene, dove la capacità e la complementarietà dei canali di comunicazione sono molto elevate - dove cioè è molto elevata l'efficienza del sistema di comunicazione - la comunità riesce a esperire *memorie storiche comuni*.<sup>17</sup> Una comunità che vive il proprio passato, la propria storia come «comune» è un popolo:

un vasto gruppo di individui legati... da abiti di complementarietà e da strumenti di comunicazione.<sup>18</sup>

Va osservato che questa definizione:

- a) sussume nel concetto generale di comunicazione tutti gli attributi storico-culturali che sono normalmente collegati ai termini «nazionali».
- b) e, quindi, sfuma il concetto di popolo in quelli di nazionalità e di nazione.

Infatti lo stesso Deutsch afferma di proporre una «definizione funzionale della nazionalità» nei termini di un'«ampia complementarietà di comunicazione

---

<sup>17</sup> Nell'approccio di Deutsch, la memoria consiste essenzialmente nella retroazione di informazioni provenienti dal passato e immagazzinate in qualche tipo di «strumento memorizzante», dal cervello umano, agli archivi e alle banche di dati. Essa è indispensabile per conferire significato e organizzazione ai simboli: «Prima che simboli comuni possano attivare gli uomini, questi devono possedere memorie ed esperienze comuni o complementari alle quali questi simboli possano richiamarsi... L'organizzazione dei simboli comporta l'organizzazione della percezione e della memoria» (Deutsch 1955: 42). Inoltre la memoria è essenziale quanto l'esperienza per garantire autonomia a un gruppo o a una organizzazione. Il segreto della vera autonomia di un sistema è dato dall'«equilibrarsi di flussi retroattivi di dati: uno proveniente dal comportamento del sistema nel presente e nel suo ambiente; l'altro proveniente dal passato del sistema sotto forma di simboli richiamati dalla sua memoria» (Deutsch 1972: 204 e anche tutto il cap. VIII).

<sup>18</sup> Deutsch (1966: 96). Nello stesso senso, Deutsch (1972: 178) dove è ammesso che le differenze linguistiche non hanno peso nel definire/dividere i «popoli».

sociale» (Deutsch 1966: 97). Semmai, a questa complementarità propria di un popolo, una nazionalità aggiunge la volontà di «acquisire un controllo effettivo sui propri membri». Una nazionalità è

un popolo che lotta per equipaggiarsi di potere, di strumenti di coercizione abbastanza forti da rendere l'esecuzione dei propri comandi sufficientemente probabile, così da fornire sostegno alla diffusione degli abiti di complementarità (Deutsch 1966: 104).

E una nazione non è altro che una nazionalità che:

ha aggiunto il potere di coercire alla sua precedente coesione e al suo precedente attaccamento ai simboli del gruppo (Deutsch 1966: 104).

Entra così in gioco la variabile «potere», la politica; e dunque si ripropone il problema del collegamento tra la politica e la cultura (*sub specie* comunicazione) nella definizione dei termini nazionali. La mia tesi è che esiste una marcata continuità tra i concetti più deboli (cultura, comunità, popolo) e i concetti più forti (nazionalità, nazione); che tale continuità si regge sulla prevalenza della variabile comunicazione; che la particolare idea di potere e di politica implicata nell'accostamento comunicativo di Deutsch non è in grado di caratterizzare la specificità dei fatti nazionali in quanto stempera il rapporto politica-cultura in una notte hegeliana dove tutto è comunicazione e dove, di conseguenza, viene meno il senso stesso del rapporto.

I punti possono essere svolti con riferimento a due delle numerose critiche cui l'accostamento di Deutsch è stato sottoposto. La prima, che si legge sovente ed è stata riformulata recentemente da Breuilly, è che questo accostamento, interpretando la nazione come «un sistema sviluppato di comunicazioni interne che crea un senso di identità comune», trascura il fatto che l'identità potrebbe venire espressa in termini diversi da quelli nazionali, per cui:

si è costretti ad andare oltre e a investigare in quali modi le forme intensificate di comunicazione interna portano a incrementi... nella solidarietà espressa in termini nazionalisti (Breuilly 1985: 20).

La seconda critica, formulata da Schlesinger e convergente con la prima, mette addirittura in dubbio che, per quanto riguarda la solidarietà generata dalla comunicazione, si possa parlare di «interno» e di «esterno». Infatti, se pure è vero che la complementarità e l'efficienza delle comunicazioni producono identità, in sé stesse non incorporano nessun criterio di delimitazione.

Perché le identità che esse generano sono «nazionali», nel senso che hanno per oggetto quelle entità che noi conosciamo come «nazioni», e non altre? Nel modello di Deutsch non c'è risposta a questo interrogativo:

il concetto di complementarità... è sufficientemente indefinito da potere essere riferito così a un villaggio come a una nazione... la complementarità e l'efficienza non conoscono, in linea di principio, alcun limite, così che, date le condizioni appropriate, potremmo concepirne arrivare al cosiddetto «villaggio globale»... A questo punto l'utilità della teoria delle comunicazioni sociali, in quanto spiegazione del fatto nazionale, diventa assai problematica (Schlesinger 1987: 241).

Mettendo insieme le due critiche, potremmo dire così: a) la teoria delle comunicazioni non spiega perché l'identificazione sia espressa con i simboli della nazione; b) e non lo spiega perché non contiene un quadro di riferimento extra-comunicativo che circoscriva i processi comunicativi in modo adeguato a conferire un carattere nazionale all'identità che questi producono.

Siamo, come si vede, a un punto morto. Da un lato Deutsch respinge l'idea di un criterio delimitante definito a priori. La nazione è il portato di processi comunicativi, e i suoi confini sono tanto ampi e indeterminati quanto lo spazio che essi ricoprono. Esistono infatti nazioni grandi e nazioni piccole; e, al limite, l'attributo nazionale potrebbe predicarsi dello stesso villaggio globale, qualora ve ne fossero i requisiti. Dall'altro lato i critici di Deutsch obiettano che, stando così le cose, tutto o quasi tutto diverrebbe «nazione», poiché la complementarità della comunicazione accomuna quei raggruppamenti che solitamente definiamo «nazioni» a raggruppamenti che *non* definiamo in tal modo.

Il punto morto deriva, mi sembra, dal fatto che gli assunti di Deutsch e quelli dei suoi critici sono molto diversi. Sostanzialmente, e in accordo con tutta una tradizione di studi, Schlesinger e Breuilly assumono: 1) l'irriducibilità della nazione ai fatti della comunicazione; 2) il carattere storicamente determinato della nazione e dell'idea di nazione. Il ragionamento che, in modo più o meno esplicito, si dipana da questi assunti è il seguente. In un certo momento storico, e sulla base di certi fatti (comunicativi e non) nasce e si sviluppa l'idea della nazione, ossia una maniera particolare di intendere la comunità politica. E questa idea, essendo congrua alle esigenze della moderna politica di massa in un determinato contesto interstatale, diventa a tal punto imprescindibile da generalizzarsi e diffondersi anche laddove – al limite – non si diano, o si diano solo in parte, le condizioni (comunicative e non) che ne determinarono la comparsa sulla scena della storia. L'idea di nazione è dunque sia un *explicandum*, sia un *explicans*, in quanto costituisce a un tempo una determinazione storica e un oggetto di orientamento per l'identificazione e per l'azione politica (nazionalismo).

Viceversa Deutsch assume: 1) una sostanziale continuità tra la nazione e i fatti della comunicazione - ho già detto che i concetti di comunità e popolo digradano in quelli di nazionalità, nazione, ecc. senza ostacoli visibili; 2) il carattere fondamentale storico della nazione e della idea di nazione. La nazione non è un prodotto della storia. O meglio, lo è solo in senso debole, per cui certi processi



temporali (mobilitazione) favoriscono in certi periodi più che in altri la efficienza/complementarietà delle comunicazioni e, quindi, il formarsi di comunità, popoli e nazioni.<sup>19</sup> La nazione è qualsiasi comunità che abbia un tessuto comunicativo adeguato e si dia un ordine politico; è la comunità politica senz'altro, non una forma storica della comunità politica.<sup>20</sup>

Insieme, i due assunti generano un concetto di nazione assai lato e manovrabile, funzionale allo scopo teorico di Deutsch, che è quello di spiegare il nazionalismo come la formazione di quelle identità, che conosciamo con l'attributo di «nazionali», a partire da condizioni generalissime riassunte in una variabile (la comunicazione) teoricamente precisata, operativa ed euristica. In tal connessione, è naturale che non ci possa essere un criterio a priori per la delimitazione dell'ambito della identità: variando le condizioni (cioè i confini della variabile riassuntiva) variano anche gli ambiti della identità. L'operazione è, a prima vista, legittima, poiché l'attenzione di Deutsch è sulla *genes* del sentimento nazionale e della azione collettiva che chiamiamo «nazionalismo». Il problema è se, dati questi *explicanda*, la variabile comunicativa ne sia la condizione necessaria e sufficiente. Non entro per ora nel merito della prima questione, se un contesto integrato di comunicazione sia la condizione necessaria per il sorgere di una identificazione nazionale: avverto solo che, alla luce dell'esperienza, la cosa sembra problematica. Ma ne è, almeno, condizione sufficiente? Per stabilirlo io credo che si debba ancora sapere se la variabile comunicativa renda conto non solo dell'identificazione in un gruppo, ma anche dell'identificazione in un gruppo che i suoi membri pensano e vivono come «nazione», e non, p.e., come famiglia, clan, tribù o impero. In una parola, se renda conto della *idea* di nazione in quanto criterio di definizione e di avvaloramento dell'identità collettiva. Una cosa è l'ambito della identificazione; un'altra cosa è il contenuto specifico sul quale l'identificazione si regge. La prima varia col variare della rete di comunicazione, e ne è in qualche modo spiegata. Anche il secondo varia, e ne è spiegato? Nei termini proposti dalla teoria di Deutsch, sembra di no. Se stipuliamo una ideale catena esplicativa che va dalla comunicazione, alla formazione di identità collettive e alla simbolizzazione di queste secondo criteri «nazionali», il primo nesso può essere forte e convincente, ma non il secondo, che è labile o addirittura non esistente: ritorniamo alla critica di Breuilly.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Così, p.e., Deutsch (1987: 655): «La connessa teoria della mobilitazione sociale... predicava che con l'aumento della mobilitazione sociale, della modernizzazione economica, della stratificazione sociale e della mobilità competitiva, questi abiti comuni di linguaggio e di comunicazione sarebbero divenuti più, e non meno, importanti, e che la salienza politica e l'importanza del linguaggio, della cultura nazionale o etnica o del nazionalismo si sarebbe accresciuta».

<sup>20</sup> Non a caso Deutsch parla (riferendosi alla nazione) dei simboli della «comunità politica».

<sup>21</sup> La stessa discontinuità la ritroviamo anche in autori che *non* attribuiscono una importanza decisiva alla comunicazione sociale ma trascurano la componente rappresentativa, o di senso, dell'agire nazionale. P.e. Orridge (1982) spiega l'insorgenza del nazionalismo separatistico in

Ma se le cose stanno così, la teoria di Deutsch fallisce il suo stesso scopo, spiegare la genesi delle identità nazionali. Se qualsiasi identità collettiva implica, come osserva Tajfel (1985: 347), una componente cognitiva, una valutativa e una affettiva, l'identificazione in un gruppo *qua* nazione (e non altro) comporta, al minimo, una rappresentazione di quel gruppo *qua* nazione (e non altro) e un orientamento dell'azione in vista di tale rappresentazione (e non di altre). La teoria di Deutsch, risolvendo l'agire in comunicazione, fa della nazione un prodotto dell'agire e non, anche, una rappresentazione che orienta l'agire. In questo modo, instaura un corto circuito improduttivo tra i fatti comunicativi e quelli propriamente nazionali e si relega, semmai, a utile *framework* per l'identificazione delle premesse di sfondo dei processi di identificazione collettiva.

Io credo che il corto circuito debba essere spezzato rivolgendoci a quegli approcci che evitano il rapporto meccanico comunicazione-nazione introducendo, tra le due, l'*idea* della nazione e indagandone sia la produzione storica sia la funzione, relativamente indipendente, di rappresentazione e avvaloramento della comunità politica. In chiave genetica ciò significa – posto che la comunicazione da sola non spiega l'emergere dell'*idea* di nazione – identificare i quadri di riferimento che, delimitando in modo appropriato i processi comunicativi, generano (o hanno generato) la rappresentazione di una identità collettiva *stricto sensu* «nazionale». Tipicamente questi quadri sono stati pensati in termini di politica, di stato, di assetti di *potere*.

Ne discuterò più avanti - e del resto la mia impostazione contempla l'analisi dei rapporti tra cultura e potere. Per ora osservo (con Schlesinger) che il potere, e quindi la politica e lo stato, mancano del tutto nella teoria di Deutsch; e cerco di mostrare (andando oltre Schlesinger) che non vi possono trovare posto, giacché essa non soltanto privilegia le variabili culturali su quelle politiche, ma riduce a cultura, cioè a comunicazione, tutte le variabili politiche, incluso il potere.

Per Deutsch il potere è

la capacità di preservare l'ordine in un sistema imponendo un disordine relativo negli altri sistemi.<sup>22</sup>

---

Europa stipulando la seguente catena causale: difficoltà o ritardi nel *nation-building* rafforzano certe precondizioni di carattere geografico-linguistico che, in situazioni di carenza di forza e/o prestigio dello stato di appartenenza, generano spinte separatistiche. Pur di grande raffinatezza, la trattazione di Orridge – non troppo diversamente da quella di Deutsch – stipula un nesso forte tra le prime due variabili (ove però l'*explicandum* non è il nazionalismo, ma l'insieme delle sue precondizioni) e un nesso debole tra la seconda e la quarta, dove – tra la causa e l'effetto (il nazionalismo separatistico) – lo iato è veramente troppo cospicuo, e a pena colmato dalla variabile interveniente (la carenza di forza e prestigio), relegata del resto al ruolo di *triggering factor*. Ritornero più avanti, e diffusamente, sulla componente rappresentativa. Per ora segnalo anche Orridge e Williams (1982), saggio anch'esso molto bello, ma dove si verifica lo stesso corto circuito tra il reame della geografia, dell'etnologia e della demografia, e quello dell'azione umana.

<sup>22</sup> Deutsch (1966: 73). Per una discussione più ricca e distesa, vedi Deutsch (1972: cap. VI).

Il potere può assumere la forma della coercizione o quella della persuasione, e in politica assume solitamente entrambe le forme. Il potere politico, almeno in epoca moderna, si organizza in un sistema di stati sovrani delimitati da confini rigidi. Deutsch si chiede perché il potere sia distribuito in tal modo e non in altri, e inizia con l'osservare che esso, per formarsi, istituirsi e consolidarsi, richiede due condizioni. La prima condizione è la presenza di «fonti interne», ovvero di attributi che presiedono alla formazione del potere (Deutsch 1966: 75-77). Come proprietà di un sistema, il potere comporta una «volontà» del sistema medesimo:<sup>23</sup> la volontà, appunto, di preservare il proprio ordine a discapito dell'ordine altrui. La volontà è a sua volta l'esito di una quantità di processi comunicativi, principalmente di «una struttura stabile di memorie, abiti e valori». Queste memorie, abiti e valori, che sono le fonti interne del potere, sono indispensabili a che una volontà si formi, poiché senza retroazione di informazioni dal passato, senza valori che selezionino le informazioni e guidino l'azione, nessuna volontà è possibile. Orbene, le fonti interne del potere, essendo processi comunicativi, dipendono dai canali di comunicazione esistenti capaci di richiamare e trasmettere informazioni sia dal passato sia dal presente. E questi, nel mondo, sono distribuiti in modo non uniforme:

Città, biblioteche, archivi, reti telefoniche e stradali, sistemi scolastici, stazioni di emittenza, comunità di linguaggio, insediamenti, densità di transazioni economiche - tutte queste cose mostrano una caratteristica distribuzione a grappolo, con aree centrali relativamente affollate separate da regioni con densità relativamente minore (Deutsch 1966: 75).

La seconda condizione è la presenza di «opportunità di coercizione e persuasione», ossia dei mezzi che consentono al potere di essere effettivo, mezzi atti a trasformare la «volontà» in reali linee di condotta. La coercizione (o, meglio, la possibilità della coercizione) dipende dalla distribuzione delle risorse coercitive. Ma più importanti delle risorse coercitive, in una teoria comunicativa della politica come quella di Deutsch, sono le risorse per la persuasione, che consistono nella distribuzione degli individui suscettibili di persuasione. E questa è, in buona sostanza, funzione della esistenza di abiti, memorie, valori che, condivisi da settori della popolazione globale, rendono questi settori passibili di persuasione da parte dei leader. Va da sé che la distribuzione di tali abiti, valori, ecc. è determinata

---

<sup>23</sup> Deutsch (1972: 120): «La volontà è connessa con il potere. Rafforzare una decisione (cioè chiudere il sistema decisionale ad ogni ulteriore messaggio che potrebbe in qualche modo modificare tale decisione) non significa niente in pratica se non esiste nessun mezzo per metterla in atto... La volontà è dunque inefficace senza il potere; ma il potere ha degli effetti solo casuali senza la volontà».

dalla «distribuzione generale della comunicazione sociale», la quale è – come si è visto – «necessariamente non uniforme» (Deutsch 1966: 78).<sup>24</sup>

Pertanto:

- a) la distribuzione del potere politico sulla faccia della terra è quella che è, «non uniforme», perché distribuiti in modo non uniforme sono i suoi requisiti, sia quelli della sua formazione sia quelli della sua effettività;
- b) gli attributi che definiscono i requisiti del potere sono, nella parte sostanziale, *gli stessi* attributi che definiscono le comunità – e a maggior ragione i popoli, le nazionalità e le nazioni; ed è la distribuzione non uniforme degli *stessi* requisiti (memorie, abiti e valori) che spiega la distribuzione non uniforme e delle comunità e del potere;
- c) di più, a causa di questo isomorfismo potere-comunità, il potere può costituirsi solo nelle comunità ed essere esercitato solo sulle comunità: senza comunità non c'è potere, il potere presuppone le comunità;
- d) ancora, il potere è il *prodotto* delle comunità. E infatti:

Sono le comunità che fanno i governi, o meglio, è la distribuzione delle comunità in ogni momento dato che fornisce e, insieme, limita le opportunità che i governi hanno di consolidare o estendere il loro potere (Deutsch 1966: 78-79).

Le implicazioni di tutto ciò sono evidenti. Se il potere politico («lo stato, il quadro politico-istituzionale») è fatto della stessa materia di cui sono fatte le comunità, allora può imporsi solo su comunità preesistenti, è il prodotto di comunità. Ma allora è un *quid posterius* rispetto alle comunità (ai contesti comunicativi), e non può «delimitarle»: piuttosto (come suggerisce la citazione sopra) ne è delimitato. E se non può delimitarle – perché per farlo dovrebbe essere un *quid prius* rispetto a esse – allora non può neppure costituirle come oggetti di identificazione, ossia come rappresentazioni avvalorate di porzioni del mondo.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Naturalmente ci sono *anche* le risorse coercitive (ricordiamo la definizione di «nazione» sopra riportata, che viene ripresa da Deutsch altrove (1955). Ma il fatto è che la coercizione, nella teoria di Deutsch, non svolge pressoché alcun ruolo, né come concetto definitorio, né come variabile teorica, né come oggetto di analisi empirica. Addirittura lo stesso potere è secondario, come dimostra l'accettazione dell'interpretazione parsonsiana dei fenomeni potestativi, e come eloquentemente esprimono le parole di Deutsch (1972: 132): «Il potere non è così né il centro né l'essenza della politica... La forza è un altro meccanismo simile più ristretto che svolge la funzione di circolante e di controllo del danno».

<sup>25</sup> È singolare come, in Deutsch, i rapporti tra politica e cultura vengano letti in modo opposto dai diversi critici. Alcuni, come Caporaso (1979: 7), hanno una chiave di lettura molto simile alla mia: «Quantunque i professori Kohn e Deutsch differiscano nell'importanza attribuita agli atteggiamenti e alle lealtà, entrambi sembrano essere d'accordo nel relegare lo stato alla posizione di *variabile dipendente* nel duplice processo di formazione dello stato e della nazione...

Credo che in questo modo si precisi (e un po' si spieghi) la critica di Schlesinger, secondo cui, nel modello di Deutsch, la complementarità e l'efficienza delle comunicazioni di per sé non delimitano né costituiscono le identità nazionali. Aggiungo solo una osservazione. La posizione assunta da Deutsch in merito al rapporto tra cultura (*sub specie* comunicazione) e politica, come rapporto costitutivo dei concetti di nazionalità, nazione, ecc., porta con sé la caduta in due caratteristici pregiudizi propri delle dottrine nazionali. Il primo è la convinzione che la cultura «generi» la politica: che resta priva di supporto perché non vengono illustrati ed esplicitati i processi che da fatti squisitamente culturali (comunità, popolo) portano, via nazionalità e nazione, allo stato nazionale. Il secondo pregiudizio è l'idea che i confini statali (o nazionali, visto che le due cose coincidono sia in punto di logica sia in punto di fatto) siano in qualche modo «naturali», giacché corrispondono - e non possono non corrispondere - a quelli delle comunità; le quali, per quanto storiche, sono il frutto di processi spontanei e quindi, in certo senso, naturali:

La distribuzione esistente dei governi è... necessaria nella sua essenza, anche se può essere arbitraria nelle sue contingenze (Deutsch 1966: 78).

Del resto, questi pregiudizi dottrinari sono da attendersi in un modello che, presentandosi come teoria empirica del nazionalismo, si fonda su un concetto di nazione che riproduce in tutto e per tutto - solo travestendolo con il lessico della teoria della comunicazione - quello proprio del nazionalismo «culturale».

#### GLI ACCOSTAMENTI DI BENEDICT ANDERSON E MARIO ALBERTINI

Dalle critiche mosse agli accostamenti prevalentemente culturalistici di Gellner e di Deutsch scaturisce, mi sembra, una indicazione importante. L'accento troppo marcato sui dati culturali e il concomitante deprivilegiamento dei fatti politici conducono a definizioni insoddisfacenti del rapporto tra cultura e politica.

---

L'approccio di Deutsch alla questione del nazionalismo suggerisce una nozione «stralcio» di nazione, una serie di raggruppamenti *naturalmente* coerenti. Il ruolo dello stato nel modellare, manipolare e costringere i *contorni* della nazione non è sottolineato». Viceversa altri accusano Deutsch di «statocentrismo», come Alter (1985: 10-11): «Se un popolo ... possiede anche il proprio apparato statale... allora, secondo Deutsch esso può essere considerato una nazione. Una nazione, per lui, è un popolo che possiede uno stato... Ciò implica che un popolo il quale debba ancora conquistarsi il proprio stato non può essere definito nazione»; e Jaffrelot (1991: 143): «La prima e più importante riserva che suscita il modello di Deutsch è precisamente l'assenza di riferimento a un sentimento nazionale al di fuori delle sue manifestazioni istituzionali (lo stato)». È chiaro che queste divergenze possono essere appianate solo considerando il ruolo che occupano, nell'intera teoria politica di Deutsch, le variabili comunicative e quelle coercitive.

Per un verso Gellner, riducendo la cultura alla lingua (e non può fare altrimenti perché, nella logica del suo modello, i contenuti della cultura sono non nazionali o addirittura anti-nazionali) e riducendo lo stato al rango di educatore in una certa lingua, non riesce a spiegare la nazione come oggetto di identificazione e suprema lealtà; e cade nel pregiudizio nazionalistico secondo il quale la lingua incorporerebbe l'intera cultura.

Per l'altro verso Deutsch, definendo la nazione come insieme di processi culturali (e non può fare altrimenti perché, nella logica del suo modello, la politica non gode di una vera autonomia rispetto alla cultura), non riesce a delimitare una identità propriamente nazionale; e cade nel duplice pregiudizio nazionalistico della produzione «organica» della politica da parte della cultura e della «naturalità» - entro certi limiti - delle frontiere statali e nazionali.

Sembra quindi che sia necessario attribuire alla politica un posto di maggiore rilievo. Considererò accostamenti che assumono questa prospettiva; che cioè, della coppia cultura e politica, sottolineano o almeno non deprimono la seconda, facendone una dimensione autonoma e attribuendole un ruolo fondamentale nella definizione dei fatti nazionali. In particolare, considero qui la politica come «stato» - *rectius*, come quadro istituzionale dello stato; ed esamino accostamenti in cui il quadro istituzionale dello stato svolge due funzioni diverse: la funzione di *contenitore di cultura* o comunicazione, nonché di altri processi extra-politici; la funzione di *contenitore di potere*, ossia di arena politica, luogo nel quale si svolge la lotta politica. In questo paragrafo guardo alla prima funzione, nel prossimo alla seconda.

Benedict Anderson (1983) propone la seguente definizione di nazione:

una comunità politica immaginata – e *immaginata* come intrinsecamente limitata e sovrana. È immaginata perché i membri di una nazione, anche la più piccola, non conosceranno mai la maggior parte dei loro concittadini, né li incontreranno mai né mai ne sentiranno parlare, e tuttavia nella mente di ciascuno vive l'immagine della loro comunione... è immaginata come *limitata* perché anche la più vasta di esse... possiede confini determinati (se pur elastici) al di là dei quali altre nazioni si stendono. È immaginata come *sovrana* perché il concetto nacque in un periodo in cui l'Illuminismo e la Rivoluzione stavano distruggendo la legittimità del regno dinastico, gerarchico e di diritto divino... Finalmente è immaginata come *comunità* perché, indipendentemente dall'ineguaglianza di fatto e dallo sfruttamento... la nazione è sempre concepita come una fratellanza orizzontale.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Nel 1991 è uscita, di questo giustamente fortunato volumetto, una seconda edizione allargata. Qui mi riferisco alla prima, anche perché è la più citata. Tra gli autori che discutono dell'interpretazione di Anderson, vedi Schlesinger (1987), Smith (1992), Jaffrelot (1991), e Kellas (1993). Per un tentativo di applicazione (non so quanto riuscito), vedi Kitromilides (1989).

Come si vede, c'è molta carne al fuoco. Ed è, a mio parere, una definizione di grande interesse, perché combina in modo sintetico e persuasivo molti degli elementi di cui bisogna tener conto in una teoria della nazione. Ma di questi elementi parlerò più avanti. Per il momento voglio solo:

- a) sottolineare che la nazione è qui fundamentalmente la *rappresentazione* mentale di un certo settore dell'umanità nei termini di certi attributi; e che tale rappresentazione è un potente oggetto di identificazione;
- b) individuare le variabili che, nello schema di Anderson, portano gli uomini a rappresentarsi un settore dell'umanità nei termini di tali attributi e a farne un oggetto di identificazione.

Il compito non è facile perché, come nella definizione della nazione proposta da Anderson c'è di tutto, anche nella teoria della nazione di Anderson c'è di tutto. Provo a selezionare le variabili più rilevanti nel quadro del rapporto ipotizzato tra politica e cultura. Quali sono le variabili politiche e culturali? Come si configura il loro rapporto? E per quali vie questo genera la nazione (la comunità immaginata) e ne fa un oggetto di identificazione?

Le variabili politiche confluiscono tutte in ciò che potremmo denominare, e ho già denominato, il *quadro istituzionale dello stato*: i confini statali, le organizzazioni politico/amministrative, insomma la struttura e il campo del potere politico. Le variabili culturali sono date da *diversi tipi di comunicazione*: le comunicazioni politico/amministrative, la socializzazione e l'educazione, i media. Il tratto più notevole è che nel modello di Anderson né il quadro istituzionale né la comunicazione generano, in sé, la rappresentazione della comunità in quanto nazione. Questa rappresentazione è il prodotto della interazione tra le istituzioni e la comunicazione. In estrema sintesi (e anche interpretando pagine che mal si prestano alla scomposizione concettuale), si può dire che:

1. il quadro istituzionale contiene e genera esperienze che derivano un certo significato per i soggetti che le vivono dal fatto di essere contenute nel e generate dal quadro istituzionale che le regola;
2. la comunicazione trasmette a tutti coloro che vivono entro il quadro istituzionale informazioni di esperienze che derivano dal quadro istituzionale che le contiene e regola.

In questo modo, le istituzioni *generano* certi significati, attribuiscono certi significati agli eventi che generano e contengono; le comunicazioni *generalizzano* a tutti i membri questi significati. È chiaro che solo l'interazione tra le istituzioni e una comunicazione allargata può dare vita a una comunità immaginata *qua* nazione. Infatti la nazione è un fatto (più correttamente, un rappresentato) inclusivo ed egualitario. E se la fruizione dei «significati istituzionali» (li definisco così in assenza di una locuzione migliore) è ristretta a élites, non avremo

rappresentazioni nazionali, ma tutt'al più pre-nazionali o proto-nazionali. Tali furono, p.e., le ideologie dello stato assoluto, elaborate o condivise dai funzionari dei primi stati burocratici accentrati, la cui carriera consisteva in un «viaggio» attraverso la cornice delle istituzioni statali in formazione. A differenza del signore feudale che, ricevuta l'investitura, ritorna nel castello per restarci, il nuovo funzionario esperisce le istituzioni dello stato, vi collega la propria vita e conferisce senso e significato alle proprie azioni attraverso di esse. Non è ancora la nazione, la comunità immaginata dai burocrati; perché, se è vero che essi connettono il loro comportamento a una istituzione centralizzata, è vero anche che tale comportamento è limitato a un ceto ristretto e che, di conseguenza, l'esperienza delle istituzioni e i relativi significati sono veicolati da circuiti informativi assai circoscritti.<sup>27</sup>

E tuttavia vale la pena osservare che l'esperienza del burocrate è delimitata da certe istituzioni e non da altre; e che i significati cognitivi, valutativi e affettivi che egli attribuisce alla sua esperienza così delimitata derivano da o sono collegati a certe istituzioni e non altre. L'espansione della comunicazione a tutti gli individui che vivono entro un dato quadro istituzionale sufficientemente ampio:

- a) rende gli individui consapevoli del quadro istituzionale che ne circonda, e del fatto che di *quel* quadro trattasi, non di un *altro*;
- b) rende gli individui consapevoli del fatto che le stesse esperienze, circoscritte da quel quadro, sono condivise da tutti coloro che vivono in *quel* quadro e non in un altro - sono cioè collettive ma non universali;
- c) collega a *quel* quadro, e non a un altro, queste esperienze collettive, e nei suoi termini le riveste di un certo significato.

Per questa via gli uomini moderni riescono a immaginarsi una comunità diversa dalle altre, politicamente divisa dalle altre, caratterizzata da un'ampia condivisione di esperienze e di significati comuni: in una parola, la nazione: che è una *rappresentazione*.

Anderson si sofferma su due tipi di comunicazione, quella che passa attraverso il sistema educativo;<sup>28</sup> e quella veicolata dalla stampa. Questa soprattutto ebbe

---

<sup>27</sup> Anderson (1983: 56ss). Nello stesso senso Albertini (1980: 111), con singolare convergenza: «Nel lungo periodo che va dal tardo Medioevo alla vigilia della Rivoluzione francese emerse il moderno stato burocratico, e con questo stato il ceto dei burocrati il cui comportamento... è potenzialmente nazionale, cioè unificato su vasti spazi e collegato a una istituzione centralizzata».

<sup>28</sup> Il sistema educativo è molto importante. Come i funzionari, gli studenti (che diventeranno poi le élites intellettuali elaboratrici di simboli, anche nazionali) «viaggiano» per un assetto istituzionale dal quale derivano l'esperienza di fare parte di una comunità e di essere una comunità. Di straordinaria suggestione sono le pagine in cui Anderson (1983: 110 e ss.) collega alla differente configurazione del sistema scolastico lo svilupparsi progressivo di una coscienza



una importanza decisiva per la genesi storica dell'identità nazionale. Infatti le sue conseguenze furono: la creazione di spazi unificati di comunicazione e scambio; la standardizzazione del linguaggio e la riproducibilità dei testi nel tempo. I due processi (produzione di identità culturali nello spazio e nel tempo) furono essenziali nel costituire la comunità immaginata soggetto collettivo dotato di una identità collettiva propria e di una vita collettiva propria che, come tutte le vite, si svolge nel tempo ed è, in ogni momento, composta da una molteplicità di vite che si svolgono simultaneamente.<sup>29</sup> E però entrambi i processi poterono costituire comunità (immaginate) «nazionali» solo perché ebbero luogo in spazi delimitati da quadri istituzionali. Non bisogna confondere. I dati comunicativi sono ancora quelli di Deutsch. Ma, a differenza che in Deutsch, i significati nazionali non sono, miracolosamente, generati dai dati comunicativi, bensì dalle istituzioni statali che costringono poi le comunicazioni nei loro domini. Ripeto: le comunicazioni, «rimbalzando» contro il perimetro delle istituzioni, rafforzano ed estendono, «nazionalizzano» per così dire, i significati che in esse e da esse scaturiscono.

Più in generale, l'accostamento di Anderson diverge sia da quello di Deutsch sia da quello di Gellner. Rispetto a Gellner, la cultura non è essa stessa *oggetto* di identificazione, bensì *tramite* di identificazione con una collettività definita dal perimetro istituzionale che la circonda. E lo stato non è esso stesso un *produttore* di cultura, bensì un *contenitore* di cultura che, interagendo con essa, le attribuisce significati nazionali.

Rispetto a Deutsch, il primo *explicandum* non è la nazione in quanto sistema di azione, bensì la rappresentazione di un certo sistema di azione *qua* nazione, vale a dire l'idea della nazione; la quale è, a sua volta, l'*explicans* del nazionalismo *qua* comportamento. Inoltre, ciò che spiega la rappresentazione di un certo sistema di azione *qua* nazione è la congiunzione di fatti culturali/comunicativi e politico/istituzionali. Terzo, questa congiunzione – pur potendo ripresentarsi in ogni momento – si dà, per la prima volta, nel periodo storico contrassegnato dalla nascita dello stato moderno e della comunicazione di massa. Per tale via Anderson: 1) sgancia il nazionalismo da qualsiasi determinazione oggettiva, perché lo rende funzione di una rappresentazione della realtà, non di una realtà

---

nazionale «indonesiana» e il brusco arresto (intorno agli anni '20) di una incipiente coscienza nazionale «indocinese».

<sup>29</sup> In particolare, la pagina del quotidiano simbolizza - e aiuta a costruire - la comunità «immaginata»; in quanto riporta notizie di eventi, sconnessi nello spazio (ma in prevalenza contenuti nello spazio delle istituzioni statali) e accaduti contemporaneamente o quasi. In tal modo essa alimenta l'idea di un legame, di qualcosa di, tra eventi e persone, e contribuisce potentemente a rappresentare il gruppo come comunità (Anderson 1983: 62). Per Anderson (1983: 30ss) è decisiva, in tutto ciò, la nozione del *tempo* come «simultaneità di passato e di futuro in un presente istantaneo». Per osservazioni interessanti su questo tema, anche in relazione allo stato nazionale, vedi Gross (1985).

non rappresentata: aprendo quindi la via a una reale «comprensione» di un agire dotato di senso; 2) rende, invece, determinata (anche storicamente) questa rappresentazione mediante l'introduzione di una variabile – quella politica – senza il cui impatto di chiusura il contesto culturale non avrebbe mai potuto assumere contorni distintivi e divenire pertanto un rappresentato, possibile oggetto di identificazione.

Però, come ho già osservato, la dimensione cognitiva (la rappresentazione) non basta a configurare una identificazione:

La consapevolezza di appartenere a una comunità dotata di una certa identità non implica che tale appartenenza sia normativa: agisca cioè da motivazione di valore di azioni collettive intraprese dalla, o in nome della, comunità (Giddens 1985: 62).

È necessario che alla dimensione cognitiva si aggiunga quella valutativa ovvero che la rappresentazione sia valorizzata. Non comprenderemmo il nazionalismo, come azione orientata in vista di una idea, se omettessimo di comprendere le ragioni per cui tale idea costituisce non solo una rappresentazione della realtà, ma anche un valore così intensamente condiviso (e, aggiungo, affettivizzato) da ispirare la massima dedizione e il massimo sacrificio. Ora, proprio queste ragioni mancano nell'approccio di Anderson, o non vi sono adeguatamente sviluppate. Lo stesso Anderson ne è consapevole; ma tutto quel che fa è cavarsela con poche annotazioni sull'amore e il disinteresse ispirati dalla nazione, e attribuire al linguaggio, componente di destino che collega i vivi e i morti, una imprecisata funzione motivante dei comportamenti di lealtà nazionale (Anderson 1983: cap. 8). Credo che Anderson avrebbe potuto superare la difficoltà se solo avesse sottolineato e trattato più in esteso uno degli attributi della «comunità immaginata», l'uguaglianza. Ma di questo più avanti.

Adottando una linea di ragionamento per certi versi simile a quella di Anderson, Mario Albertini si propone di rendere conto della nazione e come rappresentazione e come valore.<sup>30</sup> Albertini, rifiutando come mitiche le concezioni collettivistiche della nazione (la razza e l'organismo vivente),<sup>31</sup> riduce la nazione stessa a un fatto nucleare, il «comportamento nazionale», dove:

- a) il comportamento nazionale consiste nel *collegamento* che gli individui operano tra i propri comportamenti (culturali, religiosi, economici, politici) e il nome della nazione: p.e. essere orgogliosi del fatto che la Divina Commedia è un'opera «italiana» (Albertini 1980: 58);

<sup>30</sup> Albertini (1980). Cfr. anche Albertini (1979).

<sup>31</sup> Albertini (1980: 31-42). Merita notare che Albertini fa rientrare nelle dottrine dell'«organismo vivente» anche le concezioni «volontaristiche» della nazione, come quella celebre di Ernest Renan.

- b) il tratto caratterizzante del comportamento nazionale è (seguendo Kohn) la «fedeltà» suprema verso la nazione;
- c) il collegamento tra i comportamenti culturali, religiosi ecc. (in sé stessi non nazionali) con il nome della nazione e il trasferimento a questa della fedeltà suprema si verificano o si generalizzano in un certo momento storico perché processi spontanei, ma soprattutto *l'accentramento e la territorializzazione del potere politico* (stato moderno), unificano questi comportamenti su spazi delimitati/regolati dai confini statali e, pertanto, li collegano allo stato, politicizzandoli.

Si badi bene. L'esito dei suddetti processi (p.e. l'estensione dei mercati su scala «nazionale», l'integrazione linguistica e quella religiosa, ecc.) costituisce già il fatto della nazione: un sistema di comportamenti unificati e resi interdipendenti dallo stato e sul territorio controllato dallo stato. Ma non costituisce ancora l'idea della nazione, né, tantomeno, il valore della nazione.<sup>32</sup> Non costituisce ancora l'idea della nazione perché l'interdipendenza territoriale dei comportamenti implica sì la rappresentabilità di tale interdipendenza come «unità», ma di per se stessa non rende cogente la sua rappresentazione come unità: gli individui che tengono questi comportamenti possono tenerli (e di fatto li tengono sino alla comparsa del nazionalismo) indipendentemente da qualunque idea di comunità nazionale.<sup>33</sup> L'universo delle azioni che fanno l'integrazione non ha bisogno di autorappresentarsi per attuarsi. E, a *fortiori*, non costituisce ancora il valore della nazione, perché siffatto valore (designando sentimenti di fedeltà suprema) esige non soltanto una rappresentazione, ma una rappresentazione che sia appropriata ad attirare tali sentimenti.

Il problema è dunque la rappresentazione, in termini di nazione, di un fatto, e la sua valorizzazione. Possiamo già valutare gli elementi di somiglianza e quelli di dissomiglianza tra l'accostamento di Albertini e quello di Anderson. Sia Albertini sia Anderson intendono la nazione come una rappresentazione men-

<sup>32</sup> Albertini corregge dunque, e in modo sostanziale, l'impostazione da cui prende le mosse, quella di Shafer (1955). Infatti mentre questo autore ritiene che l'unificazione del potere e dei comportamenti sociali sia già la nazione, Albertini (1980: 114) parla di «premesse del nazionalismo». Un po' in questa direzione, Fougeryollas (1987: 33), riferendosi ai primi consolidamenti territoriali nel basso medio evo, dice: «Questi egoismi dinastici non devono dunque essere considerati come delle manifestazioni politiche delle moderne nazionalità in via di formazione. Essi designano tutt'al più dei quadri geografici nei quali si insedieranno più tardi queste nazionalità. Sono, se si vuole, delle matrici che però non sono ancora state fecondate». Vedi anche Tilly (1984).

<sup>33</sup> Albertini (1980: 114): «... stiamo infatti parlando di fatti «nazionali», ma li attribuiamo ad individui che generalmente non denotavano con termini «nazionali» la loro condotta». Mentre molti parlano di assenza di *sentimenti* nazionali, Albertini - acutamente - sottolinea l'assenza di un *linguaggio* nazionale; e dunque attribuisce alla nazione, nella sostanza, lo status di una rappresentazione riflessa/creata dal linguaggio.

tale collettiva che è (a) storicamente determinata e (b) frutto dell'interazione tra processi politici e processi extra-politici. A differenza di Anderson, Albertini considera una varietà maggiore di processi extra-politici (non soltanto di diffusione culturale), attribuisce una più spiccata importanza ai processi politici (formazione dello stato moderno), e cerca di spiegare anche l'investimento straordinario di valore in quella rappresentazione.

A questo scopo Albertini ricorre a uno strumento concettuale congegnato appositamente per rendere conto dei rapporti, o di un tipo di rapporto, tra i fatti e i valori, o tra le rappresentazioni e le prescrizioni di valori: il concetto di *ideologia* nella formulazione di Bergmann. Gustav Bergmann intende l'ideologia, nel senso della falsa coscienza, come una «falsa presentazione» dei giudizi di valore; una sorta di mascheramento, inconsapevole in chi lo fa, dei giudizi di valore dietro la forma dei giudizi di fatto. La falsa presentazione dei giudizi di valore, che si travestono da giudizi di fatto e così si presentano alla coscienza, si determina perché

Il potere motivante di un giudizio di valore è spesso molto incrementato quando nel «razionale» di chi lo tiene esso appare non già sotto la bandiera logica appropriata, cioè appunto come giudizio di valore, ma travestito da asserzione di fatto (Bergmann 1955: 525).<sup>34</sup>

In Bergmann sono i valori (giudizi di valore) che, in certe circostanze, si presentano falsamente nella forma dei fatti (rappresentazioni fattuali). La sua formulazione è pertanto adeguata a spiegare o descrivere il passaggio da un valore a un fatto, non il passaggio da un fatto a un valore – che è un problema di Albertini. Questi cerca di ovviare all'inconveniente (a) mantenendo nella sostanza la definizione di Bergmann, ma (b) integrandola con una idea che in essa logicamente non trova posto, l'idea che la maggiore efficacia motivazionale dei giudizi di valore travestiti da giudizi di fatto, a sua volta,

non si spiega se l'«ideologia» è intesa esclusivamente come un giudizio di valore, e viene riferita soltanto all'irrazionalità umana. Le formulazioni ideologiche contengono sempre anche elementi descrittivi che le rendono credibili (Albertini 1980: 143).

In altre parole, i valori che si travestono da fatti riflettono essi stessi – a modo loro – dei fatti; ed è questo per così dire «realismo» che ne aumenta la forza motivante. Ne viene che la nazione è la rappresentazione in termini di valore dell'interdipendenza dei comportamenti collegati da e con lo stato moderno, è «l'ideologia dello stato burocratico accentrato» che rappresenta come unità (o un

---

<sup>34</sup> Per una critica di Bergmann, vedi Stoppino (1982: 112-117).

soggetto) la molteplicità dei comportamenti e correda questa unità del massimo dei valori, facendola oggetto di suprema fedeltà:

il valore nazionale sta al primo posto nella scala dei valori di gruppo perché nella coscienza nazionale si riflette ideologicamente una situazione di potere che ha collegato al massimo potere politico, lo stato, le azioni umane più importanti (Albertini 1980: 140).

La formulazione di Albertini è chiara e in molti punti convincente. Però è anch'essa più attrezzata per descrivere/spiegare il passaggio dal fatto della nazione (i comportamenti unificati dal e nel quadro statale) all'idea della nazione (la rappresentazione di questa situazione come unità nazionale) che non il passaggio dal fatto e dalla idea della nazione al valore della nazione. Infatti, la particolare versione che Albertini propone del concetto bergmanniano di ideologia enfatizza non tanto la *forza motivazionale* che un valore acquista presentandosi nella forma simbolica del fatto quanto la *rappresentazione* che i valori medesimi danno, in qualche modo, dei fatti. I valori sono più rappresentazioni distorte dei fatti che motivazioni dell'agire; o meglio, motivano l'agire perché rappresentano, anche se in modo distorto, i fatti. Ma allora l'effetto principale dell'argomentazione di Albertini è mostrare la genesi logica, oltre che storica, della idea di nazione come rappresentazione incorporata in un valore; non è quello di mostrare per quali percorsi questo valore sia venuto in essere.

Indubbiamente con Anderson e Albertini abbiamo fatto passi in avanti. I concetti di «comunità immaginata» e di «ideologia dello stato» spostano il discorso dal piano dei fatti a quello dei significati che gli uomini attribuiscono ai fatti e ai rapporti tra i significati e i fatti. Spostano cioè il discorso dal terreno dei prerequisiti lontani (e forse non sempre necessariamente presenti) dell'identificazione nazionale e del nazionalismo al terreno della comprensione di questo sulla base della comprensione di quella. Inoltre, la maggiore vicinanza ai significati non significa accettazione dei pregiudizi di coloro che agiscono in base a essi (i nazionalisti). Tutto al contrario, la qualificazione critica dei significati (comunità «immaginate» e «falsa coscienza») ne sottolinea il rapporto problematico con i fatti dai quali scaturiscono,<sup>35</sup> richiama l'attenzione sull'autonomia dei fatti e, in fondo, fa giustizia della confusione dottrinarica tra i significati e i fatti. Resta, come ho più volte detto, il problema del *valore* incorporato nei significati nazionali. Quali sono i fatti da cui esso dipende? Nel seguente paragrafo valuteremo, anche e soprattutto con questa domanda in mente, l'utilità di accostamenti per i quali la nazione è principalmente un contenitore di potere e di lotta per il potere.

---

<sup>35</sup> Anche se Anderson (1983: 15) – in ciò criticando Gellner – preferisce parlare di «immaginazione» e di «creazione», piuttosto che di «fabbricazione» e «falsità».

Secondo John Breuille (1985: 1) il nazionalismo è un tipo di attività politica. Più precisamente, è un'azione volta alla conquista e all'esercizio del potere statale giustificata per il tramite di una *dottrina* nazionalistica, ossia di un complesso simbolico informato ai principi: (a) della realtà ontologica delle nazioni e della loro peculiarità; (b) della superiorità degli interessi e dei valori facenti capo alla nazione rispetto a ogni altro interesse e valore; (c) della necessità della indipendenza di ogni nazione (Breuille 1985: 3).

Il nazionalismo è soprattutto una politica di opposizione al potere costituito, e può essere di *separazione*, se il suo obiettivo è la costituzione di un nuovo stato indipendente attraverso lo scorporamento di una porzione di territorio appartenente a un altro stato; di *riforma*, se il suo obiettivo è quello di cambiare il regime di uno stato esistente al fine di adeguarlo maggiormente ai principi nazionalistici; di *unificazione*, se il suo obiettivo è l'accorpamento in un solo stato «nazionale» di più stati sub-nazionali esistenti. A questo criterio fondamentale, l'obiettivo posto, se ne affianca un altro, la natura dello stato verso cui si volge la politica del nazionalismo, se stato nazionale a sua volta oppure stato non-nazionale (Breuille 1985: 11ss). Ulteriori distinzioni vengono introdotte che però qui non interessano.

Quel che qui interessa è che, comunque, l'ideologia nazionalistica svolge tre importanti funzioni: il coordinamento delle élites i cui interessi oppugnano quelli delle élites detentrici del potere politico; la mobilitazione delle non-élites a sostegno di tali interessi; la legittimazione degli stessi interessi (e dell'azione politica che ne consegue) di fronte alle élites e alle opinioni pubbliche di altri stati (Breuille 1985: 62-63). Di queste funzioni quelle decisive sono le prime due, il coordinamento e la mobilitazione degli interessi (Breuille 1985: 115-116). Ma perché l'ideologia nazionalistica è uno strumento tanto appropriato per lo svolgimento di funzioni che, in linea di principio, ogni ideologia politica può svolgere e svolge? La risposta di Breuille è stimolante. L'ideologia nazionalistica offre una risposta, in sé irrazionale ma pragmaticamente valida, al problema tipico dello stato moderno, il raccordo tra il pubblico e il privato, tra lo stato e la società civile. Pertanto è una ideologia singolarmente atta a un movimento di opposizione che si muova nel quadro dello stato moderno, giacché il nazionalismo, come agire e come dottrina, presuppone lo stato moderno e si forma con il formarsi di questo.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Breuille (1985: 45): «Il processo di costruzione dello stato contribuì a creare il contesto politico nel cui ambito il nazionalismo avrebbe potuto svilupparsi e i sentimenti nazionali che i nazionalisti avrebbero successivamente sfruttato. Esso non era, tuttavia, giustificato in termini nazionalistici. Fu piuttosto nell'opposizione politica a questi stati monarchici sempre più potenti che è possibile identificare qualcosa che si avvicina al nazionalismo».

La formazione dello stato moderno (e qui taglio ampiamente attraverso le pagine di Breuilly il quale, da storico d'istinto, definisce e categorizza ma poi si inoltra in narrazioni che si fanno beffa e di categorie e di definizioni) comporta diversi processi «fattuali» ma, nel contempo, crea un problema per così dire «ideologico». I processi che, di fatto, generano lo stato moderno o sono connessi con la sua genesi sono: la *centralizzazione* del potere politico, per cui, lo stato viene a controllare monopolisticamente e in modo sempre più intenso settori sempre più estesi della società; e per cui le domande politiche e i conflitti politici trovano il proprio locus e obiettivo privilegiato nelle istituzioni del governo centrale; la crescente *rivalità internazionale*, a un tempo prodotto ed effetto della centralizzazione politica; l'instaurazione di un *sistema di contrattazione* tra il potere politico e molteplici interessi sociali, istituzionali e politici, per la cui via il potere ottiene le risorse necessarie al suo consolidamento e gli interessi le risorse regolative e distributive necessarie al loro sviluppo.

Tutti e tre questi processi hanno a che fare, e molto da vicino, con la nascita del nazionalismo e l'avvento del formato «nazionale» che la comunità politica assume in età moderna. Abbiamo già detto, parlando di Albertini e Anderson, del ruolo della centralizzazione politica, e anche dei limiti intrinseci nell'interpretare la nazione e il nazionalismo nei soli suoi termini. Ne ripareremo anche più avanti. La rivalità internazionale, che la teoria della ragion di stato ci ha insegnato a collegare in modo forte con la centralizzazione, costituisce indubbiamente una potente radice «esterna» anche dell'auto-rappresentazione/valorizzazione della comunità politica *qua* nazione.<sup>37</sup> Ne accennerò ancora, pur non occupandomene direttamente. Vediamo piuttosto il terzo processo.

È fin troppo noto che il moderno potere statale, nello sforzo di monopolizzare gli strumenti della violenza e del consenso, dovette eliminare o ridimensionare molti dei poteri esistenti nella società feudale e - per impiegare un termine caro a Poggi - nello *Staatendestaat*. Ma, insieme, dovette creare nuovi centri di potere (strutture burocratiche) e anche, non potendo fare terra bruciata ovunque, fu costretto ad appoggiarsi a istituzioni precedenti e a nuovi interessi economici e sociali.<sup>38</sup> Tra la corona e questi molteplici centri di potere si instaurò così un *bargaining* nel quale

---

<sup>37</sup> Le citazioni e i riferimenti potrebbero essere molti. Bastino questi due: «... il sistema degli stati che si consolidò nel sedicesimo e nel diciassettesimo secolo non fu solo l'ambiente nel quale ogni singolo stato si formò: esso fu intrinsecamente implicato in quel processo di formazione» (Giddens 1985: 84); «i decisivi incrementi nei bilanci nazionali, i debiti pubblici, il numero degli impiegati governativi o qualsiasi altro indicatore dello sviluppo dello stato in Europa ha avuto le sue origini quasi esclusivamente come conseguenza della preparazione bellica» (Tilly 1984: 69). La dimensione internazionale dei conflitti etnico-nazionali è stata ampiamente sottovalutata dalla letteratura specialistica. Una lodevole eccezione è costituita da Suhrke e Garner Noble (1977).

<sup>38</sup> Su questo punto vedi il classicissimo Moore (1969).



la corona concedeva protezione e benefici e i centri di potere conferivano sostegno politico. Breuilly definisce questi ultimi «collaboratori». Tuttavia è chiaro che, se i «collaboratori» erano in competizione reciproca per il *patronage* della corona, potevano diventare e divennero competitori anche della corona: e del resto l'idea della contrattazione comporta sia la collaborazione sia il conflitto. Nel loro complesso, insieme con il potere politico, formavano lo stato, definivano la struttura del potere dello stato, l'arena politica ovvero il *quadro istituzionale* in cui collaborazione e conflitto si alternavano e sovrapponevano (Breuilly 1985: 51).

Via via che l'influenza delle forze del mercato e delle nuove fonti di produzione simbolica (gli intellettuali, del cui ruolo di *nation-builders* Smith si è occupato diffusamente)<sup>39</sup> si rafforzava, tale quadro si allargò sino a incorporare istituzioni e gruppi sempre più numerosi e lontani dagli interessi dell'establishment, e sempre più il conflitto venne a prevalere sulla collaborazione. Con due conseguenze importanti. Da un lato il sovrano dovette via via giustificare le politiche pubbliche nei termini del bene pubblico o dell'interesse generale.<sup>40</sup> Dall'altro i c.d. collaboratori poterono contestare l'autorità del sovrano nel nome di un principio di legittimazione alternativo, cioè di una concezione alternativa del bene comune. Tipicamente questo principio fu la nazione. Altri principi furono quelli religiosi, ma l'idea di nazione possedeva una sua particolare funzionalità poiché:

Il successo medesimo della monarchia centralizzatrice in conflitto con le altre monarchie aveva incoraggiato il senso di una pluralità di società, ognuna di per sé unita, ma diversa dalle altre. Questa idea poteva emanciparsi dalla propria subordinazione al principio monarchico... e offrire un quadro generale entro il quale una grande quantità di interessi potevano essere accordati (Breuilly 1985: 53).

Dunque, in qualche modo lo stato diventa nazione. Meglio, un principio legittimatore di un certo tipo di potere politico trasforma questo in «nazione». Appaiono subito evidenti alcune cose. In primo luogo, il processo di formazione della «nazione», così descritto, equivale a quello di formazione della *cittadinanza*. Nelle parole di Anthony Giddens (il cui accostamento in parte si sovrappone allo schema di Breuilly):

L'espansione della sovranità dello stato significa che coloro che ne sono soggetti diventano in qualche modo - dapprima vago ma via via sempre più definito e preciso - consapevoli della loro appartenenza a una comunità politica e dei diritti e degli obblighi che tale appartenenza conferisce (Giddens 1985: 210).

<sup>39</sup> Soprattutto in Smith (1981).

<sup>40</sup> Giddens (1985: 212): «Quanto più lo stato si unifica amministrativamente, tanto maggiore è il grado in cui il governo deve appellarsi all'interesse generale (in una formulazione o nell'altra) per dare fondamento al proprio potere».



E ancora

...un potere amministrativo che dipende dalla mobilitazione delle attività sociali... necessariamente aumenta i rapporti reciproci tra coloro che governano e coloro che sono governati. Maggiore è la reciprocità, maggiori sono le possibilità che la dialettica del controllo offre ai gruppi subordinati di influenzare i governanti (Giddens 1985: 202).

A sua volta, la formazione della cittadinanza politica conduce alla nozione di *sovranità popolare*. Per citare ancora Giddens, la sovranità, che pure suggerisce l'idea di un governante singolo, era tradizionalmente pensata come una «proprietà di organizzazioni» (p.e. le corti sovrane); e Bodin, nell'asserire che vi può essere una sola sovranità,

...non asseriva semplicemente l'autorità trascendente del monarca come individuo, descriveva e perorava un sistema coordinato di regole amministrative (Giddens 1985: 94).

E pertanto:

Una volta che l'idea di sovranità fu effettivamente convertita in un principio di governo, era aperta la via al suo collegamento con l'idea di cittadinanza... con riferimento alla comunità politica dello stato complessivamente considerata (Giddens 1985: 94).<sup>41</sup>

A monte di tutto ciò sta la *separazione tra stato e società civile* che accompagna la nascita e il successivo evolversi dello stato moderno. Nella ricostruzione storico-sociologica di Poggi, verso il quale Breuilly riconosce un debito intellettuale, la transizione dallo stato tardomedievale degli «stati» (*Staende*) allo stato moderno fu segnata dal trasformarsi di questi in «classi», ossia in raggruppamenti sociali privi di un *potere politico* proprio (trasferito alla corona) ma vieppiù dotati di *risorse sociali* rilevanti suscettibili di essere fatte valere verso/contro la corona.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Un'analisi molto penetrante dei processi istituzionali e culturali in cui, in Francia, si manifestò questo collegamento è sviluppata da Baker (1988). È appena il caso di citare l'opera essenziale di Bendix (1980).

<sup>42</sup> Poggi (1978: capp. 3 e 4). E, mirabilmente, Weber (1968: 393-394): «Entro questa formazione, il delinearsi in vasta misura di sempre nuovi compiti amministrativi ha provocato lo sviluppo della burocrazia principesca, che d'altra parte era diretta a mandare all'aria il gruppo dello «stato di ceto». Quest'ultimo processo non deve però essere inteso meccanicamente, nel senso che il signore abbia mirato dappertutto, nell'interesse dell'ampliamento della sua sfera di potenza, a infrangere con lo sviluppo della burocrazia la potenza concorrente dei ceti. Questa fu indubbiamente ed ovviamente un elemento determinante molto spesso decisivo dello sviluppo; ma non è stata l'unica, né è stata sempre quella decisiva. Piuttosto, non di rado erano proprio i ceti che, da parte loro, presentavano al detentore del potere la richiesta che questi, in conseguenza del generale sviluppo, soddisfacesse le esigenze sempre nuove degli interessati con nuove prestazioni dell'amministrazione, assumendole in particolare mediante la creazione di appropriati organi di autorità. Ogni assunzione di una prestazione siffatta da parte del

È, questa, la premessa del sistema di contrattazione su cui, credo giustamente, Breuilly insiste, giacché contrattazione è scambio; e perché uno scambio esista bisogna che esistano soggetti distinti, ognuno con la propria ragione di scambio, ognuno dotato di una propria logica dell'azione: la corona che ricerca *autorità*, e per ottenerla abbisogna del sostegno dei gruppi sociali più influenti; i gruppi sociali che, in cambio del sostegno, esigono *diritti*. Simile biforcazione del senso dell'agire politico, che contrassegna le arene politiche «monetarie» (per usare la dizione di Stoppino) (1993: 150-151), implica e alimenta la specializzazione delle risorse: le risorse coercitive sono monopolizzate dal potere politico; e le risorse economiche e simboliche sono prodotte e detenute in misura sempre maggiore, rispettivamente, dai ceti produttivi e dall'*intelligentia*. Inoltre, lo scambio che ne viene genera le proprie regole, ossia le istituzioni politiche, correttamente riconducibili alla «concatenazione oggettiva» tra i tipi di azione politica coinvolti nello scambio (Stoppino 1993: 154-157).

Le istituzioni dello stato moderno, dunque, ricordano «oggettivamente» le condotte differenziate di cui si è detto; ovvero – con terminologia più allusiva – ricordano lo stato e la società civile che, inestricabilmente confusi nella rete dei rapporti feudali, emergono ora in tutta la loro problematica autonomia.<sup>43</sup> Ma come pensare a questo raccordo? Come definirlo, interpretarlo, valorizzarlo e svalorizzarlo? Per esempio con l'idea del contratto sociale, o con quella della rappresentanza. Ovvero con il costrutto dello stato etico, che trascende e riconduce a unità gli interessi dispersi nella società civile. Oppure concependo lo stato come una sovrastruttura della società civile, destinata a dissolversi in questa. O, ancora, mediante il concetto di *nazione* (Breuilly 1985: 335-336).

Per Breuilly, con il concetto di nazione, l'ideologia nazionalista offre una possibile (ma alla lunga vincente) soluzione al problema filosofico-politico del rapporto tra lo stato e la società civile. La nazione è una costruzione dottrinarica nella quale si mescolano, con poca o nulla logica, ingredienti diversi. Il primo è il carattere. «unico», «organico», «culturale» della nazione: il nazionalismo rappresenta la società come un organismo unico, che si differenzia dalle altre per la sua unica, irriducibile cultura. Il secondo è la prescrizione che la società (così definita) debba autogovernarsi, debba avere il proprio stato. Il terzo è la giustificazione di questa pretesa nei termini di valori universali (Breuilly 1985: 342):

---

signore significava però l'estensione della burocrazia, e perciò normalmente il rafforzamento della potenza del signore...».

<sup>43</sup> Breuilly (1985: 51): «Via via che lo stato interveniva sempre di più negli affari dei suoi sudditi, giunse, paradossalmente, ad apparirne più distaccato. Più precisamente, cambiò la natura del distacco. Lo stato fu sempre di meno un mondo distante, quasi un altro mondo, che aveva poco a che fare con coloro che in teoria governava. Invero, il suo controllo divenne ancora più stretto. Ma questa incombente presenza apparve come un qualcosa molto al di sopra dei sudditi. Lo stato sembrò prendere vita propria». Nello stesso senso Poggi (1978: 119) e Baker (1988).

appunto quel principio di autodeterminazione il cui percorso dalla declinazione kantiana (individualistica) a quella idealistica (nazionalistica) Elie Kedourie (1985) descrive con tanta penetrazione.<sup>44</sup>

Questa caratterizzazione ha il pregio, rispetto ad altre non così parsimoniose, di evidenziare bene la duplice polarità, cultura/politica e particolarismo/universalismo, tipica del concetto. Il nazionalismo è sicuramente particolarismo; ma, per dirla con Etzioni (1968: 602ss), non è «tribalismo», poiché quasi sempre si appella a qualche principio etico.

Breuilly ritiene peraltro che tra cultura e politica, particolarismo e universalismo, non vi sia soltanto una tensione, bensì una contraddizione, una vera incompatibilità logica. La nazione è un concetto intrinsecamente incoerente, perché mette insieme ciò che logicamente non può stare insieme. Pragmaticamente, tuttavia, il *mix* funziona nel coordinare e mobilitare gli interessi delle élites e delle masse:

Dando l'apparenza di abolire le distinzioni tra cultura e politica, società e stato, privato e pubblico, il nazionalista ha accesso a un'intera gamma di sentimenti, idiomi e pratiche che prima venivano considerati irrilevanti per la politica ma ora sono trasformati nei valori sottostanti l'azione politica... In generale il fatto è che questa enfasi sopra le distinzioni e i valori culturali presenta particolari vantaggi in una situazione nella quale è possibile mobilitare il sostegno della massa o coordinare una grande varietà di élites in un appello all'indipendenza territoriale (Breuilly 1985: 349).

Insomma, il nazionalismo è una dottrina falsa ma efficace; e, in quanto efficace, è a suo modo «vera»:

Il nazionalismo, nella misura in cui ha successo, dimostra di essere vero (Breuilly 1985: 343).<sup>45</sup>

Però, a dispetto di Pareto, è difficile che una dottrina completamente fa possa funzionare così bene e così a lungo. Qualche elemento di verità fattuale essa deve pur contenerlo per diventare una motivazione così potente e durevole di comportamenti collettivi. Sia pure in modo distorto, fantastico, deve rappresentare qualche cosa di reale. E infatti lo rappresenta, anche per Breuilly. L'ideologia

---

<sup>44</sup> Il volume è in realtà del 1960, ha avuto tre edizioni e sei *reprints*, di cui l'ultimo, che contiene anche una postfazione, è appunto dell'85. La critica di Gellner (1985: cap. IX), secondo la quale Kedourie imputerebbe a Kant la nascita dell'ideologia nazionalistica, è assolutamente smentita. Infatti Kedourie individua in Kant semplicemente l'elaboratore di una visione (individualistica) della libertà come autodeterminazione, che solo tramite la ridefinizione collettivistica dell'idealismo si potrà trasformare in ideale nazionalistico.

<sup>45</sup> Breuilly insiste molto sull'irrazionalità del credo nazionalistico. Cfr. specialmente il cap. 16, *passim*.

nazionalistica rappresenta nella forma della comunità «unica» e «culturale» quell'insieme di complessi arrangiamenti sociali e politici che costituisce il sistema di *bargaining* tra il potere politico e i poteri sociali politicamente influenti.<sup>46</sup> Beninteso, questo è lo stato moderno. L'idea di nazione, con la sua enfasi culturale, è solo un modo - e un modo efficace - di rappresentarlo. Tanto è vero che laddove, come in Inghilterra, i processi tipici che altrove condussero al nazionalismo non si spinsero tanto avanti, il sistema di contrattazione si organizzò in un'arena centrale, il Parlamento, strettamente legata all'istituzione monarchica. Con la conseguenza di una rappresentazione «nazionale» anch'essa aderente a tale istituzione e incline ad autolegittimarsi più in termini di diritti storici che di attributi culturali (Breuilly, 1985: 53-57).<sup>47</sup>

Riassumendo, l'accostamento di Breuilly:

- 1) Intende la nazione come un fatto strettamente politico: e infatti la identifica con un aspetto importante dello stato moderno.
- 2) Intende il nazionalismo come un tipo di azione strettamente politica che ha senso solo in riferimento allo stato moderno.
- 3) Intende l'ideologia nazionalistica come una rappresentazione/prescrizione ideologica (culturale) di una realtà fattuale (politica).

Quest'ultimo punto mi sembra molto interessante in quanto per un verso consente di riprendere le fila di un discorso interrottosi con la trattazione di Albertini e Anderson; per l'altro introduce, credo, grossi elementi di innovazione.

Quanto alla prima cosa, il concetto di «ideologia dello stato moderno» si applica bene sia ad Albertini sia a Breuilly - e non è troppo lontano dalla comunità «immaginata» di Anderson. Quanto alla seconda, se per Albertini lo stato moderno si esaurisce nel potere centralizzato (e la nazione è dunque l'ideologia del potere centralizzato), Breuilly tiene conto anche del processo di centralizzazione del potere, cioè dei rapporti di scambio che il potere politico deve instaurare con altri poteri sociali per assumere il controllo monopolistico degli strumenti della violenza, nonché per poterli impiegare sulla base di un certo consenso. Se definiamo *struttura del potere* (Stoppino 1982: cap. 8) tale configurazione di rapporti stabilizzati di scambio tra il potere politico e i più importanti poteri sociali, ebbene per Breuilly la nazione è l'ideologia della struttura del potere. Detto un po' diversamente, Albertini ha in mente un potere unico che domina e unifica i comportamenti

<sup>46</sup> Breuilly (1985: 343): «L'ideologia nazionalistica non è né una espressione di identità nazionale... né l'invenzione arbitraria dei nazionalisti a fini politici. Essa nasce dalla necessità di dare un senso ad aggiustamenti sociali e politici complessi».

<sup>47</sup> Viceversa in Francia l'opposizione era frammentata in «una complessa ed eterogenea rete di collaboratori che, insieme, sorreggevano e inibivano il potere del re» (1985: 57), con il risultato che il concetto di nazione veniva espresso «nei termini di questo coacervo di arrangiamenti politici» (1985: 58).

all'interno del suo dominio; Breuilly ha in mente sì questo, ma soprattutto il vettore contrario, ovvero il condizionamento esercitato dal basso (dai poteri sociali) verso l'alto (sul potere politico). Ne vengono due costrutti egualmente «ideologici», due «ideologie»: ma ideologie di cose parzialmente diverse, se pure intimamente connesse. E ne viene anche una diversa accentuazione delle funzioni politiche di questi costrutti: una funzione di dominazione in Albertini (il cui oggetto è infatti il tipo dello stato nazionale); una funzione di opposizione in Breuilly (il cui oggetto è infatti la fenomenologia dei movimenti nazionalistici).

Orbene, perché questa formulazione è importante? E in che cosa è invece carente? Ritengo sia importante perché apre una strada, se non l'unica, verso la comprensione piena di quell'aspetto di *valore* della nazione che in altre formulazioni resta in parte inesplorato. È carente per due ragioni. Innanzitutto, appunto, ci apre solo la strada, ovvero non precisa gli strumenti concettuali specifici per cui noi siamo in grado di passare – *via* ideologia – dal fatto della struttura del potere al valore della nazione. Inoltre, non rende conto a sufficienza dei rapporti tra le componenti culturali-particolaristiche dell'idea di nazione e quelle politiche-universalistiche. Sappiamo che essa combina in modo «potente» ma «illogico» attributi culturali e valori politici; e sappiamo pure che il criterio è pragmatico e si collega all'imperativo del raccordo tra lo stato e la società civile. Ma non sappiamo molto di più.

#### L'ACOSTAMENTO DI ANTHONY D. SMITH

Anthony D. Smith è forse il più noto e sicuramente il più prolifico tra gli studiosi contemporanei del nazionalismo. Nei suoi numerosi lavori egli esamina e critica molte teorie, discute ed elabora definizioni, e in più riprese propone interpretazioni proprie, suffragando il tutto con una mole impressionante di materiale documentario. Analizzare l'intera opera di Smith richiederebbe un saggio.<sup>48</sup> Qui mi limito a evidenziarne quell'aspetto che è più pertinente per gli interrogativi aperti o lasciati insoliti da Breuilly. Più precisamente, mi concentro sopra i percorsi di nascita delle nazioni, così come Smith li intende, poiché essi vedono all'opera proprio la relazione tra la componente politica e universalistica (lo stato moderno) e la componente culturale e particolaristica (l'etnia). Prima, però, è necessario chiarire i termini chiave: nazionalismo, etnia e stato moderno.

---

<sup>48</sup> Oltre ai volumi che ho già citato, vedi Smith (1979a; 1983a; 1991). Molti anche i saggi, il cui contenuto è però di volta in volta riversato nei volumi - già di per sé non troppo dissimili l'uno dall'altro. Vedi comunque Smith (1969; 1972; 1978; 1979b; 1981; 1983b; 1984b; 1984c; 1988; 1989; 1990). Per alcune osservazioni e critiche all'approccio di Smith, si vedano Diani (1986); Shu Yun (1990); Zubadida (1989); Kreici (1990); Jaffrelet (1991); Rusconi (1992); Kellas (1993).

Di nazionalismi non ce n'è uno solo, ce ne sono tanti. Tutti però, intesi come dottrine, ruotano intorno ad alcuni assunti che sono imprescindibili. Smith li elenca in quest'ordine:

1. L'umanità è naturalmente divisa in nazioni;
2. Ogni nazione possiede il suo carattere peculiare;
3. La fonte di tutto il potere politico è la nazione;
4. Per ottenere libertà e auto-realizzazione gli uomini devono identificarsi con una nazione;
5. Le nazioni possono svilupparsi pienamente solo entro i propri stati;
6. La lealtà allo stato-nazione soverchia le altre lealtà;
7. La principale condizione della libertà e dell'armonia del mondo è il rafforzamento dello stato-nazione (Smith 1971: 21).<sup>49</sup>

Non vi è nulla di particolarmente nuovo in questa definizione che del resto, nell'intento di Smith, sembra avere natura essenzialmente «esplicativa». Il nazionalismo, in maggiore sintesi, include l'idea dell'autonomia di una collettività, quella della sua propria individualità, e infine una sorta di pluralismo molto generale per cui il mondo è (dovrebbe essere) una pacifica famiglia di nazioni.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Questa è forse la prima definizione compiuta che Smith dà del nazionalismo. La ritroviamo pressoché inalterata in tutte le sue opere successive. Semmai, nell'ultima formulazione di cui sono a conoscenza, scompare intenzionalmente il riferimento alla statualità. Cfr. Smith (1991: cap. 4).

<sup>50</sup> Proprio questo pseudo-universalismo distinguerebbe il genuino nazionalismo dall'etnocentrismo (Smith 1971). Si è giustamente osservato che mentre in quest'opera Smith parla di nazionalismo «etnocentrico» e «policentrico», successivamente l'idea del nazionalismo viene sganciata da quella dell'etnocentrismo (Decolle 1991-92). Naturalmente l'universalismo «policentrico» del nazionalismo è, in questo senso, più apparente che reale. Esso infatti assume come unità il gruppo (nazionale) e non l'individuo, mentre l'universalismo *proper* fa il contrario. Le implicazioni di queste due diverse prospettive sono enormi. Cfr. Blau (1964: 263-273). Naturalmente uno può difendere il nazionalismo su basi etiche (in qualche misura) diverse dagli standards universalistici, come p.e. Miller (1988). Oppure può giustificare il nazionalismo separatistico sulla base di un'etica universalistica, come p.e. Beran (1984). Si può anche sostenere, come fa con grande (anche se forse non indiscutibile) finezza Sestan (cit. in Maravall 1991: 535) che «Laddove non esiste il concetto di umanità, come di una totalità sostanzialmente identica, non per aspetti esterni, ma per intima spiritualità, non poteva neppure nascere il concetto di nazione, vale a dire di una segmentazione di questa totalità identica in un piano uniforme». Il fatto è che Smith vede come «buono» il nazionalismo; e ciò lo induce, tra l'altro, a contrapporlo nettamente al fascismo, che è naturalmente «cattivo»: «... la 'nazione', agli occhi del fascismo, cessa di essere un oggetto di aspirazione per se stessa, un progetto da rinnovare e realizzare: al contrario, diventa una categoria del vitalismo e il soggetto del culto della violenza. Non più semplicemente un corpo di cittadini che ricercano la propria autonomia e identità in una patria sicura, la 'nazione in armi' fascista diventa una élite autoritaria di guerrieri votata a una lotta biologica per la sopravvivenza e la supremazia» (Smith 1979a: 56). *Contra*, vedi Breuilly (1985: 16). Vi è anche da dire che la contrapposizione nazionalismo-fascismo di Smith

Anche le etnie sono di tanti tipi. Ma una etnia è comunque

un gruppo sociale i cui membri condividono un senso di origini comuni, rivendicano un passato storico e un destino comune e distintivo, posseggono uno o più attributi peculiari e percepiscono un senso di unità collettiva e di solidarietà (Smith 1984a: 114).

Ovvero

le etnie (comunità etniche) possono essere... definite come popolazioni umane designate da un nome che hanno in comune miti di discendenza, storia e cultura, sono associate con un territorio specifico e hanno un senso di solidarietà (Smith 1992: 84).

Al riguardo, bastano due osservazioni. Innanzitutto, tra gli «attributi peculiari» non figura necessariamente la lingua, cui Smith non attribuisce soverchia importanza (e lo abbiamo già visto in una delle critiche che egli muove a Gellner) neppure in relazione ai fenomeni propriamente nazionali. Per di più, per quanto importante, una cultura condivisa lo è meno di altri tratti, quali i miti di discendenza, la storia, la solidarietà. Secondo, nella definizione più antica manca la componente territoriale che è invece presente in quella più recente. Ciò corrisponde effettivamente a una maggiore enfasi posta da Smith sul territorio nelle sue ultime opere: anche se solo un ricordo, un simbolo, il legame con *una* terra è decisivo (Smith 1992: 332-340). Infine, lo stato moderno è il frutto della «triplice rivoluzione» (politica, economica e culturale) che segna l'ingresso nella modernità. Esso è politicamente centralizzato, unifica gli spazi economici sopra il suo territorio, e inoltre possiede una cultura e una lingua standardizzate. È uno stato «scientifico» in quanto informa le sue prassi al criterio della razionalità strumentale e, cosa decisiva, imputa ai suoi membri gli stessi diritti e doveri; ossia attribuisce loro, ciò che è consueto appellare *cittadinanza* (Smith 1992: cap. 6).<sup>51</sup>

Il nazionalismo, l'etnia e lo stato moderno sono, per Smith, i tre ingredienti che compongono la nazione. Si potrebbe dire, semplificando un poco ma neppure troppo, che la nazione è un'etnia politicizzata oppure uno stato etnicizzato,<sup>52</sup> a seconda che il percorso della sua formazione vada dall'etnia allo stato (o comun-

---

è formulata pressoché negli stessi termini (anche valutativi) in cui viene posta quella tra patriottismo e nazionalismo, dove è il primo a essere «buono» e il secondo ad essere «cattivo». Vedi Snyder (1954: 148) e, per una ricostruzione storica, Dietz (1989: cap. 8). Ancora su problemi che interessano, anche con riferimento alla nazione, la dicotomia universalismo/particolarismo, si vedano Scarpetta (1981) e Finkelkraut (1987).

<sup>51</sup> Sul costruito dello stato «scientifico», vedi specialmente Smith (1984a), ma pressoché ogni altro lavoro di Smith, a partire da Smith (1971).

<sup>52</sup> Pressoché la stessa locuzione («politicizzazione dell'etnicità» e «eticizzazione della politica») impiega Grillo (1980: 7).

que a qualche forma di organizzazione politica) o viceversa; e che il nazionalismo è il catalizzatore di questo connubio. Ancora più precisamente, le nazioni sono gruppi che condividono tutte le caratteristiche delle etnie e a esse aggiungono l'integrazione economica e la cittadinanza - entrambe, ricorderemo, proprietà dello stato moderno:

Le nazioni sono «etnie» che sono integrate economicamente intorno a un comune sistema di lavoro con complementarità di ruoli, e i cui membri posseggono uguali diritti in quanto cittadini... (Smith 1971: 187).

Se escludiamo dal campo della considerazione il fatto economico, come sempre ho fatto in questo lavoro, ci ritroviamo dunque al punto in cui abbiamo lasciato Breuilly, con la strana coppia formata dalla variabile culturale (l'etnia) e la variabile politica (la cittadinanza). Tra Breuilly e Smith vi sono certo differenze incolmabili, come avrò modo di precisare. Però i termini della questione sono gli stessi, per quanto antitetici siano le soluzioni che i due autori danno del problema del loro raccordo.

Ma quali sono le vie che conducono alla nascita delle nazioni, cioè alla fusione di cittadinanza ed etnia? Le vie sono due. La prima comporta l'incorporazione dell'etnicità all'interno del moderno stato territoriale in cui tutti i membri sono cittadini:

Ancora una volta si scoprì che la via «da stato a nazione» funzionava solamente nel contesto di significati e valori implicitamente condivisi, e di comuni miti e simboli... In pratica questo significava che le nazioni territoriali dovevano esser anche comunità culturali... (Smith 1992: 282).

In tal modo, la trasformazione dello stato moderno in vera e propria nazione avviene quando alla cittadinanza giuridica e politica si aggiunge (spesso ad opera di politiche educative intenzionalmente volte a promuovere l'omogeneità culturale) quel complesso mito-simbolico che secondo Smith costituisce il cuore dell'etnicità.

La seconda via passa attraverso la trasformazione delle etnie in gruppi politici statuali o quasi-statali; e comporta, oltre alla loro territorializzazione, dei processi di inclusione e mobilitazione etnica. Inclusione significa democratizzazione dell'etnia, ricerca per tutti i suoi membri di un pari status giuridico, incorporazione degli strati medi e bassi sino ad allora rimasti estranei all'iniziativa delle élites. Mobilitazione significa attivazione dell'etnia, così rimodellata in senso egualitario, in vista della sua affermazione nell'arena politica (Smith 1992: cap. 7).

Insomma, nella situazione definita dalla modernità, lo stato è costretto ad acquisire i tratti propri della *Gemeinschaft* culturale, e le etnie sono costrette a



ridefinirsi sulla base di una patria territoriale e di una comune cittadinanza. La convergenza non è totale, poiché nella prima via il criterio dell'appartenenza è soprattutto la cittadinanza, mentre nella seconda è il legame etnico. Tuttavia l'idea astratta della cittadinanza diventa una realtà operante soltanto nel grado in cui viene innervata da una cultura condivisa; e l'etnia non può diventare una comunità politica se non corredandosi dell'equipaggiamento giuridico-politico della cittadinanza. Inoltre i due modelli, il «civico» e l'«etnico», si rincorrono di continuo: come p.e. nel caso degli stati post-coloniali i quali, sorti sull'imitazione delle compagini territoriali dell'Occidente, si trovarono poi obbligati a riesumare o inventare miti e tradizioni capaci di rinsaldare il debolissimo senso della comunità politica.

La descrizione di Smith è plausibile, nel senso che corrisponde a quanto la storia ci insegna circa i processi di *nation-building*. Bisogna ora vedere se essa lo sia anche in senso esplicativo; se cioè sia, oltre che una descrizione, una teoria.

Innanzitutto in Smith le due nazioni, la civica/territoriale e la etnica, si rincorrono non solo fattualmente ma anche concettualmente. Il concetto di nazione territoriale si sovrappone in buona parte al concetto di stato moderno, giacché entrambi sono definiti dalle stesse proprietà generali: un potere centralizzato, un territorio, diritti di cittadinanza e comunità di cultura. Da parte sua lo stato moderno, burocratico e razionale, è il prodotto dell'evoluzione da precedenti stati «etnici»: stati cioè che condividono con le nazioni «etniche» (ma nella più antica formulazione, come si legge più sopra, tutte le nazioni sono etniche) il tratto decisivo dell'etnicità (Smith 1992: cap. 6). Tuttavia, ciò che sembra tenere insieme la nazione territoriale non è propriamente - a dire di Smith - l'etnicità, ma piuttosto la cultura politica: infatti è anche sull'opposizione tra cultura politica ed etnicità che si gioca la differenza tra le due varianti. Però:

- 1) Se la nazione territoriale nasce da uno stato «etnico», come è possibile che l'etnicità svanisca per dare luogo a qualcosa d'altro, la cultura politica, che vi si contrappone?
- 2) E che cosa è di preciso la cultura politica? È

...una «religione civile» comune formata da miti, memorie e simboli condivisi... (Smith 1992: 283).

E allora risulta piuttosto difficile distinguere la cultura politica dall'etnicità che, ricordiamo, è pure essa un complesso mito-simbolico fondato soprattutto sulle memorie.<sup>53</sup> D'altro canto (e qui mi riaggancio alla prima obiezione), essendo i

<sup>53</sup> A meno che non si voglia enfatizzare oltre misura una componente dell'etnicità che, dal punto di vista strettamente logico, può non essere presente nella «religione civile»: la discendenza. L'enfasi è posta anche da Kellas (1993: cap. 4), distinguendo tra un nazionalismo etnico

predecessori degli stati moderni – ossia delle nazioni territoriali – appunto degli stati etnici, non si vede di che altro se non dell'etnicità tali simboli, miti e memorie possano alimentarsi.

Ce n'è abbastanza per smarrire il filo. Ma non è tutto. Smith introduce un'altra contrapposizione, nel senso che la funzione coesiva svolta dalla cultura politica nella nazione territoriale viene svolta, nella nazione etnica, dalla storia. Ora, la storia:

- a) non può non essere parte sostanziale della cultura politica, almeno in quanto questa include delle memorie;
- b) anche intesa in senso «storicistico», come storia dell'organico, dell'unico, del particolare, essa ingloba necessariamente le componenti mitiche e simboliche proprie della cultura politica.

Al di là delle sottigliezze terminologiche, un'enfasi eccessiva sulla distinzione tra la storia «storicistica» e la storia *tout court* è fuorviante, perché attribuisce a un sistema di azione collettivo (la nazione) qualità che pertengono a formulazioni simboliche di ristrettissime élites intellettuali. Di sicuro per Herder la storia è svolgimento, mentre Rousseau la vede principalmente come costruzione (Bernard 1983). Quel che resta da vedere è se i fantaccini tedeschi e francesi che si affrontavano sulla Marna avessero in mente tutto ciò, e quanto tutto ciò agisse sulle loro motivazioni, sui loro comportamenti e sulle loro lealtà. Tutta la trattazione smithiana sul ruolo degli intellettuali e della *intelligentzia* delle professioni, per molti versi interessante, risente di questo spostamento continuo di piano. Ma al livello di generalità in cui ora mi pongo non è il caso di trattare il punto, sul quale mi riprometto di tornare in altra sede.

Invece è il caso di notare un'ultima contorsione. Nella nazione etnica la storia sarebbe il contraltare non solo della cultura politica (con i problemi già visti), ma anche della cittadinanza. Solo che la cittadinanza, in quanto prodotto del processo di inclusione, definisce anche la nazione etnica (Smith 1992: 340-348).

Questa rincorsa si configura come una sorta di gioco di specchi, abbastanza perverso, tra variabili politiche e variabili culturali. Un gioco di specchi che non soltanto appanna la distinzione tra i due tipi di nazione, ma minaccia di rendere poco intelligibile il concetto di nazione, nel grado in cui esso risulta dal rapporto

---

o «esclusivo» e un nazionalismo sociale o «inclusivo». Non nego il rilievo della distinzione. Quel che mi pare eccessivo è la sua ipostatizzazione. Dopo tutto i Francesi avevano il loro mito gallico (ricordiamo tutti Sieyès, e anche Balzac), e gli Inglesi i loro miti israelitici. Cfr. Michels (1932). Ma come questi miti di discendenza entrano nelle menti degli uomini? E, nell'esperienza umana, i dati biologici e i dati socio-culturali sono davvero così diversi da giustificare due costrutti *sociologici* antitetici? E se così fosse, perché enfatizzare i miti e le memorie storiche, le guerre passate e gli eroi? E infine, perché distanziare a tal segno il nazionalismo dal razzismo e dal nazismo, pei quali la discendenza è tutto?

tra politica e cultura. In tale cornice diventa ovviamente difficile rispondere alle domande suscitate dalla teoria di Breuilly: domande che infatti esigono una caratterizzazione pregnante delle relazioni che intercorrono tra la cultura etnica e la cittadinanza politica.

A monte di questa diffusa opacità vi è, credo, il fatto che Smith definisce in modo *largo* l'etnicità e in modo *stretto* la politica; cosicché l'etnicità finisce con il divorare terreno alla politica arrogandosene per definizione proprietà che, per essere pressoché universali, appartengono a entrambi i regni e senza le quali la politica non può neppure essere pensata.<sup>54</sup> Mi spiego. I miti di discendenza e di fondazione, la storia e la cultura, la solidarietà e il senso di un destino comune sono elementi costitutivi della *comunità politica*, di ogni sistema di azione politica i cui membri percepiscano se stessi come parti di un'entità collettiva che li trascende e che si pone come oggetto delle loro identificazioni. Non è qui il caso di entrare in un dominio, quello dell'identità, che rischia di esser intrattabile o viceversa anche troppo vicino alle semplificazioni del senso comune. Mi limito a dire che ogni insieme che configura una *identità collettiva* si presenta alla coscienza dei soggetti individuali come un soggetto collettivo il quale, al pari di ogni soggetto, comporta l'idea della distintività, di una nascita, di una storia e di un destino.<sup>55</sup> E poiché ogni sistema politico comporta qualche forma di identificazione, una qualche misura di identità etico-politica, le proprietà suddette sono legate a filo doppio alla politica.

Non voglio dire, si badi bene, che esse siano esclusive della politica, né che esauriscano la politica. Non sono esclusive perché compaiono ovunque vi sia identità; e non sono esaustive perché in politica alle risorse di identità si accompagnano sempre le risorse coercitive e quelle remunerative. Quel che intendo è che la riflessione sulla politica non può fare a meno di considerarle (e infatti le ha sempre considerate); mentre, nel considerarle, non necessariamente deve appellarsi alla nozione specifica di etnicità (e infatti spesso non vi si è appellata). Tutto al contrario, per Smith tali proprietà sono esclusive dell'etnicità – al punto che la definiscono – e la esauriscono. L'implicazione è scontata. *L'etnicità diventa la sola chiave, e una chiave obbligata, per leggere e interpretare tutti gli aspetti di identità della politica.* E la teoria «etnica» si trasforma in un sostituto della teoria politica, o di gran parte di essa.

---

<sup>54</sup> Ha ragione Rusconi (1992: 577) quando afferma: «In realtà l'operazione interpretativa di Smith – per quanto suggestiva in molti passaggi – mi pare troppo forzata proprio per il suo schematismo di fondo. Da un lato sacrifica ad un concetto di etnia, sovraccaricato di funzione integrativa a senso unico, molti tratti creativi che noi imputeremmo alla 'società civile' e al suo dinamismo conflittuale. Dall'altro lato tende a ridurre lo stato ad un mero apparato economico-amministrativo».

<sup>55</sup> Vedi *infra*.

A scorrere le numerose pagine di Smith si osserva facilmente come quasi non esista esperienza politica, dagli antichi imperi e dai sistemi pre-letterati agli stati moderni alle nazioni, che non sia letta attraverso l'occhiale dell'etnicità. La storia universale è, o sembra essere, un museo etnografico nel quale Egizi e Tedeschi, Sumeri e Catalani, Ugonotti e Nabatei sono le tessere di un mosaico dagli incerti confini storici e tipologici. Siccome poi i nuclei di molte di queste identità «etniche» sono religiosi, ecco la religione presentata come un tratto etnico, sicché la storia delle religioni si trasforma in storia di etnie. Etnie sono pure, per Smith, quelli che siamo soliti chiamare «ceti»; ed etniche sono, infine, le istituzioni politiche, in quanto prodotte da etnie. E così via.<sup>56</sup>

E qui veniamo a un punto anche più sostanziale. L'imperialismo etnico dell'approccio smithiano non deriva soltanto dalla latitudine definitoria del concetto di etnicità ma forse maggiormente dall'uso teorico che di questo concetto egli fa. In Smith la proprietà dell'etnicità si trasmette a tutto ciò che con l'etnicità ha a che fare per la sola ragione che vi ha a che fare. Per di più l'etnicità, che è una dimensione dell'esperienza di un gruppo sociale, è ragguagliata senz'altro a quel gruppo sociale, le cui altre esperienze essa assorbe monopolisticamente. Si tratta di due corto-circuiti che, rafforzati dallo «stiramento» del concetto (che peraltro, come si intuisce, è assolutamente funzionale all'operazione) fanno dell'etnicità una realtà ontologica e della teoria etnica una ontologia. Smith ragiona pressappoco così: gli Inglesi sono una etnia; i Tudor sono inglesi; ergo la monarchia Tudor è uno stato etnico, come etnica è ogni manifestazione dell'agire che la concerne, le tragedie di Shakespeare, la musica di Dowland ecc.<sup>57</sup>

Ma una ontologia difficilmente serve da buona teoria. Grosso modo a Smith sta a cuore dimostrare due tesi. La prima, di sfondo, è che l'etnicità ha svolto e svolge nella storia un ruolo importante. La seconda, più mirata, è che le nazioni, pur non riducendosi a etnie, hanno una base etnica o, comunque, intrattengono rapporti significativi con l'etnicità. Orbene, poiché un po' tutto è etnicità, la «dimostrazione» della prima tesi si riduce a un truismo, o poco più. E siccome l'etnicità è un po' tutto e colora di sé tutto, e *qua* identità entra nella signoria della politica, l'argomentazione della seconda non riesce a specificare le connessioni tra etnicità e politica *nel campo dei fenomeni nazionali*. Riconsideriamo le due vie alla nazione. Nella via che dallo stato porta alla nazione, la politica è un complesso di risorse coercitive (stato burocratico accentrato) e remunerative (integrazione economica) nel quale sono immesse risorse di identità (cultura politica). Nell'altra via, dalla etnia alla nazione, il passaggio avviene grazie all'immissione di risorse coercitive e remunerative in un preesistente stock di risorse di identità.

---

<sup>56</sup> In questa direzione va anche la critica di Diani (1986).

<sup>57</sup> In realtà l'esempio non è un vero esempio, perché è mio. Ma rende bene l'idea.

Ma la politica è sempre tutti e tre i tipi di risorse insieme.<sup>58</sup> Allora la domanda da porsi è la seguente: perché è soprattutto nella nazione che le risorse di identità sono definite in termini di cultura etnica? Rispondervi implica: (a) un concetto di etnicità che non si risolva in quello enciclopedico di identità collettiva, e un suo uso teorico controllato; (b) un concetto di politica che non si riduca alle risorse coercitive e remunerative, ma includa le risorse di identità.

Quanto al primo punto, vorrei precisare che la mia critica non si appunta sulla nozione di etnicità di Smith in quanto tale. Vi sono tante definizioni di etnicità, e del resto essa è spesso riferita ad ampie configurazioni culturali, tra cui la religione e altro ancora. Si appunta invece sopra la sua adeguatezza teorica, cioè sulla sua capacità di spiegare gli stessi fenomeni che Smith pone come *explicanda*. Ribadisco che, in rapporto a tali *explicanda* e non a eventuali altri, siffatta nozione è inadeguata perché conduce a formulazioni che provano troppo, ossia troppo poco.

Quanto al secondo punto, che mi interessa di più, ritengo che una nozione chiave sia quella di *cittadinanza*. L'abbiamo già trovata in Breuilly come aspetto importantissimo del processo di costruzione della nazione; e abbiamo osservato come in Breuilly il suo collegamento con la dimensione culturale del costruito ideologico «nazione» sia esclusivamente pragmatico e pertanto non del tutto soddisfacente. La ritroviamo in Smith, ma con uno statuto assai più debole che in Breuilly. Infatti in Smith la cittadinanza è una semplice proprietà descrittiva dello stato moderno e della nazione, non una variabile teorica: non è un *explicans* né un *explanandum*. A causa di ciò, il suo collegamento con la dimensione culturale è anche più insoddisfacente perché estrinseco.

Nel prossimo capitolo cercherò di mostrare come:

- 1) la cittadinanza sia l'esito di un processo di integrazione tra élites e non-élites che fa della nazione un oggetto di identificazione collettiva particolarmente forte;
- 2) la forza di questa identificazione collettiva renda conto di quell'aspetto di valore della nazione che, solamente indicato da Breuilly, finisce in Smith col ricadere tutto sull'etnicità;
- 3) gli effetti di identità prodotti dall'integrazione tra élites e non-élites si combinino con quelli prodotti da altri tipi di integrazione attirando nell'orbita della identità politica la dimensione etnico-culturale.

---

<sup>58</sup> Questa tripartizione delle risorse (e quindi del potere) è diffusa. Vedi Etzioni (1961; 1968); Runciman (1989); Mann (1986) (quella di Mann è in realtà una quadripartizione); Stoppino (1993). Per un trattamento teorico di questi autori, vedi Fedel (1991: cap. VI).

## 2. Nazione, nazionalismo e integrazione

Nel capitolo precedente ho trattato alcuni accostamenti ai temi della nazione e del nazionalismo utilizzando un criterio generale ma sufficientemente preciso: l'enfasi relativa posta da ciascuno sulla cultura (comunque definita) e sulla politica (comunque definita); e ho tentato di individuare e criticare il rapporto tra la cultura e la politica stipulato da ogni singolo accostamento. Possiamo tuttavia adottare un criterio supplementare. A ben vedere, infatti, tutti gli accostamenti considerati contengono un riferimento importante a qualche fenomeno di *integrazione*. Integrazione può voler dire molte cose. E siccome in questo lavoro impiego il termine per indicare davvero molte cose, processi macroscopici e diversi, ne darò una definizione la più generale possibile, appoggiandomi a Etzioni (1968: 74) per il quale:

Integrazione caratterizza la misura in cui le parti componenti di un sistema sono legate l'una con l'altra.

Lo stesso Etzioni (1969) sfuma il concetto di integrazione in quello di unificazione, per cui dirò che l'integrazione è un processo che unifica azioni, disposizioni all'azione e criteri dell'azione. Intesa in tal modo, l'integrazione opera a tre livelli: *comportamentale*, *attitudinale* e *normativo*. Con riguardo a noi, si tratterà di inte-

grazione (prevalentemente) *culturale* per quegli autori che privilegiano la variabile culturale; e di integrazione (prevalentemente) *politica* per quelli che privilegiano la variabile politica. Inoltre l'unificazione delle azioni e/o delle loro premesse attitudinali e/o normative configurerà una integrazione *orizzontale* se avviene sul territorio, e una integrazione *verticale* se avviene nei rapporti tra le élites e le non-élites.<sup>1</sup> Possiamo cercare di dare dei nomi ai tipi di integrazione incrociando i due criteri: il contenuto dell'integrazione (politico o culturale) e lo spazio dell'integrazione (orizzontale o verticale). Ne viene fuori la seguente tipologia

Fig. 2.1 – Tipi di integrazione

		Spazio dell'integrazione	
		Orizzontale	Verticale
Contenuto dell'integrazione	Culturale	Diffusione culturale	Educazione di massa
	Politico	Unificazione politica	Scambio politico

Lo schema è, ritengo, abbastanza completo. È diffusione culturale lo sviluppo di abiti comunicativi comuni e complementari tematizzato da Deutsch. È educazione di massa il sistema di istruzione statale in cui Gellner ravvisa l'essenza della nazione. L'unificazione politica è, in Albertini, il motore di quella unificazione dei comportamenti che è il referente della nazione in quanto costruito ideologico e, in Anderson, la premessa della comunità immaginata in quanto area di significato definita istituzionalmente. Lo scambio politico è il meccanismo interno del sistema di potere reciproco, tra élite politica e poteri sociali, che in Breuille e in Giddens genera la cittadinanza. Quanto a Smith, la sua impostazione contempla il confluire nella nazione, per l'una o per l'altra via, di tutti e quattro i processi di integrazione.

Bisogna dire che in ogni autore l'integrazione è sempre un poco tutte le cose insieme, anche perché i diversi tipi di integrazione intrattengono rapporti logici ed empirici strettissimi. L'educazione di massa è un veicolo potentissimo, se pure non il solo, della diffusione culturale, ed è inoltre una ovvia implicazione (via cittadinanza) dello scambio politico. Questo è a sua volta legato con l'unificazione politica a doppio filo: e a doppio filo sul serio perché, da una parte, senza un potere centralizzato non è concepibile lo schierarsi, in tutta la loro forza e autonomia, di pretese al controllo delle decisioni politiche in vista dell'ottenimento di diritti; e dall'altra, le risorse autonome (*free-floating*, nella felice formulazione

<sup>1</sup> Elias (1972: 279): «I processi di *nation-building* lo mostrano molto chiaramente. Nel loro sviluppo, si evidenziano due tipi principali di processi di integrazione... processi di integrazione territoriale o regionale e processi di integrazione tra strati sociali».

di Eisenstadt (1963)) accordate in cambio dei diritti sono gli strumenti che il potere impiega per centralizzarsi. Ma in assenza di un potere centralizzato, sarebbe anche tecnicamente impossibile l'educazione di massa; e sappiamo quanto le esigenze amministrative e di controllo del potere centrale pesino sulla diffusione degli standard comunicativi. Infine, dovremmo considerare almeno le conseguenze facilitanti di una diffusione culturale spontanea e per la centralizzazione politica e per il coinvolgimento delle non-élites nel processo politico. Ciò non significa però che i vari approcci non possano essere distinti in ragione della prevalenza da ciascuno attribuita a un tipo particolare di integrazione. Fa in certa misura eccezione l'approccio di Smith a causa della sua natura enciclopedica.

Qualche cosa si deve dire anche circa la natura del riferimento all'integrazione. Semplificando molto, la nazione è vista come un tipo (o più di un tipo) di integrazione o come la rappresentazione di un tipo (o di più tipi) di integrazione. Nel primo caso la nazione è una realtà oggettiva, nel secondo un modo di figurarsi la realtà. Così per Deutsch la nazione si identifica con la diffusione culturale, mentre per Albertini è l'ideologia della unificazione politica. Anderson è prossimo ad Albertini; e anche Gellner e Breuilly hanno bene in mente la distinzione tra la nazione *qua* costruito ideologico e la realtà dei processi integrativi che vi stanno sotto. Smith è, come al solito, meno facilmente decifrabile, ma non c'è dubbio che inclini verso la visione ontologica.

Rispetto a questa, e rispetto alla posizione idealistica (bene esemplificata da Kedourie (1985)) che riduce la nazione a prodotto del pensiero filosofico, il punto di vista «rappresentativo» comporta considerevoli vantaggi, ai quali ho accennato qua e là. Provo a elencarli sinteticamente.

Primo, evita il determinismo che fa della nazione la conseguenza diretta di certe precondizioni. Se, per dirla come Hroch, la nazione è «un elemento costitutivo della realtà sociale»<sup>2</sup> e solo questo, diventa arduo riconoscere il senso delle azioni che «fanno» la nazione: senso che si può cogliere se si ammette che la nazione, oltre che una cosa, è anche un'idea, una rappresentazione di uno stato di cose che, avvalorandolo, orienta i comportamenti degli attori.

Secondo, la rappresentazione può divergere anche molto da quel che è rappresentato. La posizione ontologica, attribuendo una sola realtà alla nazione, implicitamente appiattisce la rappresentazione sul rappresentato; nel senso che non può concepire che gli uomini, quando tengono dei comportamenti nazionali, abbiano in mente qualcosa di (anche parzialmente) diverso dalla realtà cui essi danno quel nome. Pertanto tende a predicare della cosa rappresentata proprietà che possono essere invece della rappresentazione. Qui risiede, a mio parere, una causa della straordinaria difficoltà che hanno sempre incontrato i tentativi di de-

<sup>2</sup> Hroch (1985). Diversamente, per Edward Shils (1993), la nazionalità è sia una realtà oggettiva sia «uno stato di credenza».



finire la nazione. Si parla della cosa e si pensa anche all'idea; e siccome i rapporti tra la cosa e l'idea restano oscuri e tuttavia qualcosa dell'idea deve pure entrare a definire la cosa (altrimenti muta), gli elementi rappresentativi vengono recuperati nelle categorie della soggettività e del volontarismo (il senso di appartenenza, il plebiscito di tutti i giorni, ecc.: cioè sotto la specie di un «vissuto» che allude alla rappresentazione ma, per la sua genericità e per l'intrusione di componenti emotive, impedisce di riconoscerla nel suo contenuto e nella sua struttura. Per esemplificare, sapere che la nazione francese sta nella volontà permanente dei Francesi di vivere insieme in quanto Francesi non ci dice granché su ciò che i Francesi ritengono essere la nazione francese o la nazione *tout court*.<sup>3</sup>

Terzo, la possibile difformità tra la rappresentazione e il rappresentato consente di attribuire alla nazione una proprietà comune a tutti i simboli di identificazione, la loro rielaborabilità culturale. Così, letteralmente, Lasswell:

Ogni simbolo di identificazione viene elaborato secondo i modelli già esistenti nella cultura per questa classe di simboli. Vi sono cioè modelli di glorificazione dei simboli e delle prassi già pronti per essere impiegati in relazione al nuovo simbolo.<sup>4</sup>

Questo vuole dire che, entro certi limiti, tutti i tratti predicabili di una collettività possono immettersi nel simbolo della nazione: la lingua come le tradizioni, la religione come le istituzioni. Come effettivamente accade.

Quarto, la rappresentazione contenuta in un simbolo di identificazione può diffondersi e diventare un modello normativo. Infatti, nelle parole di Young (1976: 73):

...il moderno sistema degli stati e le connesse ideologie nazionalistiche costituiscono un paradigma contemporaneo di organizzazione politica tanto pervasivo nei suoi ef-

---

<sup>3</sup> Nello stesso senso, vedi Breuilly (1985: 8). Ma è difficilissimo non trovare un testo riguardante il nostro tema in cui non si afferma che la nazione ha due componenti, una oggettiva e l'altra soggettiva; e dove questa non sia definita esclusivamente nei termini di un sentimento di appartenenza. Porto solo un esempio: «La nazionalità, nel suo aspetto interno o concavo, essendo una forma di sentimento, può essere spiegata solo dalla psicologia». I. Zangwill (cit. in Van Gennep 1922: 29). Molto interessante è la posizione dell'anti-nazionalista Geiger (1970: 442): «Concludendo torno a ribadire come non sia affatto mia intenzione confutare la realtà psichica del sentimento nazionale. Purtroppo, esso è fin troppo reale. Ma lo critico mediante una analisi del suo oggetto, e dico che esso non ne ha alcuno, poiché la nazione, suo oggetto o contenuto presunto, altro non è se non la proiezione appunto di questo sentimento». D'accordo, però così si nega alla nazione una realtà non solo fattuale, ma anche rappresentativa: e la si riduce a un fascio pressoché inesplicabile di emozioni. Su un piano affatto diverso, si veda la raffinata analisi di Potter (1962) sulle mille insidie (di carattere anche etico) che comporta per lo studioso la quasi inevitabile confusione tra il fatto psichico della nazione e il fatto istituzionale.

<sup>4</sup> Lasswell (1975a: 43). La trattazione di gran lunga più penetrante e teoricamente orientata del simbolismo politico in Lasswell è quella di Fedel (1991: cap. V).

fetti che il pensiero politico conscio è plasmato e strutturato da un modello assimilato così profondamente da essere in gran parte inconscio.

Quinto, rappresentazione non significa pura ideazione. Per diventare un modello normativo un simbolo non deve essere del tutto irrealistico, ossia deve rappresentare uno stato di cose che, almeno in parte, corrisponde a qualche esperienza. Vale ricordare in proposito l'osservazione di Albertini (1980: 142) circa la tesi kohniana della fusione tra il concetto etnico e quello politico di nazione:

Kohn ritiene che la fusione di questi due concetti abbia messo in moto alcuni processi nazionali. Così formulata l'interpretazione è incomprendibile. Come potrebbero delle formulazioni esclusivamente ideali trasformare a breve termine le situazioni di potere? E se ciò fosse pensabile, perché si sarebbero imposte le concezioni piuttosto mitiche di Rousseau e di Herder e non quelle cosmopolitiche professate da pensatori di maggiore importanza?

In ultimo, la diffusione di una rappresentazione dipende anche dalle funzioni che questa è in grado di svolgere. Nella misura in cui una rappresentazione fa parte di un simbolo di identificazione (è il caso della nazione), essa svolge naturalmente una funzione «riflessiva», che attiene al sistema della personalità.<sup>5</sup> Ma, per dirla ancora con Lasswell (1969: 39), un simbolo politico collettivo è sempre una *prospettiva*, ossia «un modello di identificazioni, domande e aspettative»; e non è detto che tali domande e aspettative riguardino solo il dominio della personalità. Possono riguardare, p.e., la produzione e la distribuzione delle risorse materiali, cioè il sistema economico. Nella teoria dell'*uneven development* è in gioco una domanda di benessere e l'aspettativa è quella della industrializzazione; per cui il simbolo della nazione nasce come rappresentazione ideologica dell'industrialismo e si diffonde per via antagonista e conflittuale, nelle vesti di strumento di mobilitazione politica.<sup>6</sup>

Le domande e le aspettative possono anche riguardare la formazione e la distribuzione del potere, il sistema politico: e sia il sistema politico nazionale (domande/aspettative di uguaglianza) sia il sistema politico internazionale (do-

---

<sup>5</sup> Un buon contributo è quello di Scheibe (1983). Questo saggio è utile anche perché contiene una rassegna molto mirata della letteratura pertinente.

<sup>6</sup> Cfr. Nairn (1978, specialmente il secondo capitolo). Vedi anche le critiche di Smith (1984a: cap. 2) e di Breuilly (1985: 26-28). La tradizione marxista che informa l'approccio dello «sviluppo ineguale» è la stessa che, molti anni prima, portava Lasswell (1975a: 48) a formulazioni molto simili: «L'espansione dell'impresa capitalistica portò alla promozione di un attivo allargamento del mercato per certi prodotti come quelli tessili e, più tardi, quelli del ferro e dell'acciaio. Ciò facilitò la nascita di un mercato mondiale, che a sua volta mise in moto molti processi dialettici nella forma dell'opposizione alla concorrenza straniera. Queste acute reazioni particolaristiche crearono gruppi disposti favorevolmente verso nuove espressioni nazionalistiche locali».

mande/aspettative di indipendenza o di supremazia). Quel che conta è che le funzioni:

- a) sono collegate alla natura della rappresentazione e, insieme con il requisito del realismo, pongono dei limiti (se pure ampi) alla rielaborabilità culturale del simbolo;
- b) sono definibili esclusivamente nei termini di qualche valore (l'identità, il benessere, il potere, ecc.): il che implica che la rappresentazione diviene motivazione dell'azione solo se adeguatamente avvalorata.

Orbene, se tutto, questo ha senso, bisogna concludere che la nazione è un costrutto simbolico che rappresenta una qualche realtà e, adeguatamente valorizzato, dà vita a un modello normativo: dove la realtà, la rappresentazione e la valorizzazione formano un insieme di variabili interdipendenti, per cui la rappresentazione non può prescindere del tutto dalla realtà, la realtà e la valorizzazione costringono la rappresentazione, e la rappresentazione decide – almeno in qualche grado – della valorizzazione.

Siamo d'accordo. Sappiamo che la nazione è un valore, che rappresenta processi di integrazione e che siffatta rappresentazione combina elementi politici e culturali. Non sappiamo – in estrema sintesi – quale sia il processo di integrazione capace di generare una rappresentazione dei rapporti tra politica e cultura che divenga, per coloro che la condividano, un valore. Per i motivi già detti, la nazione come rappresentazione di processi di integrazione culturale non risolve nessuno dei due sotto-problemi che compongono il problema: né quello di una relazione chiaramente definita tra fatti politici e fatti culturali (Deutsch) né quello della loro valorizzazione (Gellner). D'altro canto, i riferimenti all'integrazione politica sono più promettenti ma in certa maniera monchi. Se la nazione è la rappresentazione ideologica dell'unificazione politica, il nesso politica-cultura si fa quantomeno pensabile (*via* unificazione dei comportamenti), ma meno immediatamente traducibile in valore. Se la nazione è la rappresentazione ideologica dello scambio politico, o della «struttura del potere», il collegamento resta solo pragmatico ma è segnata la via (almeno così ho annunciato sopra) alla sua valorizzazione.

La mia idea è che, per andare avanti, sia necessario unire e specificare i due tronconi; vale a dire considerare insieme l'unificazione politica e lo scambio politico. La strategia, che dovrebbe fruttare quel che andiamo cercando, una rappresentazione avvalorata di una realtà in termini politico-culturali, non può iniziare che con la seguente mossa: *articolare le implicazioni di valore dello scambio politico*.

Lo scambio politico è una forma di integrazione politica verticale perché raccorda le condotte differenziate e complementari dei gruppi politici (che ricercano autorità) e dei gruppi sociali (che ricercano diritti). In questo senso è una

integrazione *comportamentale*. Ma, come ho detto in apertura di paragrafo, l'integrazione può operare anche sui piani *attitudinale* e *normativo*: è attitudinale se gli attori conferiscono un significato comune alle loro condotte e al loro raccordo oggettivo; è normativa se tale significato diventa istituzionalizzato.

È chiaro che alla lunga l'integrazione comportamentale tende a trasformarsi in attitudinale e normativa, anche perché c'è bisogno di qualche superiore criterio per la risoluzione dei sempre possibili conflitti di interessi tra le parti. Ed è altrettanto chiaro che, entrando nel mondo del *Sinn* e delle istituzioni, entriamo nel mondo dei *valori*. Dunque, ciò di cui abbiamo bisogno per fare la nostra prima mossa è una definizione pregnante del concetto di «integrazione politica verticale attitudinale/normativa». Se non mi sbaglio, il concetto di integrazione politica elaborato da Stoppino fa al caso nostro.

Stoppino (1982: 141) ritiene che vi sia integrazione politica quando le due parti del rapporto potestativo, i dominanti e i dominati, condividono la stessa credenza legittimatrice del potere; e definisce l'integrazione politica come:

uno stato di congruenza e di prossimità tra gli atteggiamenti politici dei dominanti e quelli dei dominati.

La congruenza sta a indicare la misura in cui una certa credenza di legittimazione è condivisa dai dominanti e dai dominati. La prossimità è data

dal contenuto delle idee e dei valori politici condivisi: in particolare dalla rappresentazione-prescrizione che vi si fa dei dominanti e dei dominati, nella direzione della loro assimilazione o identificazione, oppure in quella della loro distinzione o separazione.

In altre parole, le idee e i valori condivisi (in maggiore o minore misura) instaurano tra i dominanti e i dominati un collegamento che può essere di due tipi:

- «debole» quando implicano un basso grado di vicinanza tra dominanti e dominati;
- «forte» quando implicano un alto grado di vicinanza tra dominanti e dominati.

Nell'integrazione politica *debole*, tipica delle società tradizionali, gli interessi dei dominanti e dei dominati: a) sono rappresentati come diversi; b) sono collegati «mediante l'ancoraggio... a un valore comune», p.e. la volontà divina che attribuisce al sovrano e ai sudditi posti e destini diversi e incommensurabili nel cosmo. Di conseguenza, i rapporti tra i dominanti e i dominati sono rappresentati-prescritti «come rapporti di separazione, e di sovraordinazione e subordinazione»: in una parola come rapporti di gerarchia, una gerarchia cui gli uni e gli altri appartengono «in posizioni separate e non assimilabili». Infine, queste rappresen-

tazioni degli interessi dei dominanti e dei dominati, e dei loro rapporti, hanno la funzione di stabilizzare la situazione di potere esistente, rendendo impensabile che i dominati possano prendere il posto dei dominanti.

All'opposto, nell'integrazione politica forte (tipica delle società industriali e moderne), gli interessi dei dominanti e dei dominati sono rappresentati come identici e sono collegati mediante la loro estensione a tutti i dominati: agli elettori, al proletariato, alla nazione, alla razza, a seconda della credenza. Per conseguenza, i rapporti tra i dominanti e i dominati sono rappresentati-prescritti quali rapporti di uguaglianza e di identificazione:

I governanti eletti si identificano con il popolo (dottrina democratica), il partito comunista con il proletariato e con l'intera società (dottrina comunista), i capi nazionalisti e il Führer nazionalsocialista con l'intera nazione o con tutta la razza (dottrine nazionaliste e dottrina nazista) (Stoppino 1982: 146).

Infine, queste rappresentazioni degli interessi dei dominanti e dei dominati, e dei loro rapporti, hanno la funzione di mobilitare le masse in modo tale da:

garantire un grado elevato di estrazione di risorse, di sostegno e di legittimazione politica dalla società (Stoppino 1982: 148).

Questa formulazione è importante. Intanto essa definisce sotto la specie della situazione di potere (e dei principi che lo legittimano) la distinzione tra la società tradizionale e la società moderna che Gellner descrive sotto la specie della «situazione culturale»: e quindi riconduce al terreno concreto della politica intuizioni di rilievo ma indebolite, in questo autore, dall'ottica panculturalistica. Soprattutto, il concetto di integrazione forte esprime sul piano delle *idee* e delle loro *funzioni* il sistema di scambio politico generalizzato che la trattazione di Breuilly raffigura sul piano dei *comportamenti* e della loro *struttura*, e quindi permette di collegare in modo più preciso (tramite le funzioni svolte rispetto alla struttura) il piano delle idee e quello dei comportamenti. Infatti, le credenze politiche che generano una integrazione forte:

a) hanno la funzione di legittimare fatti di potere caratterizzati, in modo significativo, da reciprocità di potere (dove questa presiede ed è strumentale alla mobilitazione collettiva);<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Reciprocità di potere significa naturalmente maggiore dispersione delle risorse politiche. Vedi Dahl (1981). Tale dispersione deriva soprattutto dall'interdipendenza economica e presiede sia alla nascita della cittadinanza sia alla concentrazione del potere politico; così Stoppino (1987: 198): «...alla fine del processo, il monarca raduna sì nelle sue mani un grado massimo di potere, ma nello stesso tempo può radunarlo *perché*, con il proprio monopolio della violenza, diviene il garante supremo della convivenza difficile tra la nobiltà in declino e la borghesia in ascesa».

b) (e pertanto) traducono tali fatti in valori etico-politici atti a rappresentare in forma massimamente idealizzata la reciprocità del potere in vista della attivazione la più possibile efficace della mobilitazione collettiva.

Implicati in questa rappresentazione idealizzata sono i valori della «cittadinanza» e della «sovranità popolare». Ma l'integrazione forte, pur comprendendoli, non li esaurisce in una particolare ideologia (quella democratica), bensì li riferisce a qualsiasi ideologia di mobilitazione: vale a dire a qualsiasi regime dove vi sia scambio politico e dove la sua rappresentazione-prescrizione serva alla mobilitazione.

Il valore che sottostà alla cittadinanza e alla sovranità popolare è ovviamente l'uguaglianza: non necessariamente di tutti gli uomini, ma sicuramente di tutti quegli uomini che partecipano a una comune divisione del lavoro politico, uguaglianza politica. Un valore abbastanza generale e indeterminato da informare ideologie così diverse come la democrazia, il fascismo, il comunismo e il nazismo; e tuttavia tale da attribuire un senso pregnante alla metafora breuilliana del «raccordo tra lo stato e la società civile». Infatti nessun raccordo può essere più forte di una identificazione ideale tra i governanti e i governati.

La prima mossa, mi sembra, è stata fatta. Abbiamo articolato una importante implicazione di valore dello scambio politico: in parte, la nazione è una rappresentazione (ideologica ma non fantastica) di una situazione di reciprocità di potere e una prescrizione di tale situazione in quanto incorporante il valore dell'uguaglianza politica.

«Uno stato diventa nazione quando, anziché avere i suoi membri primariamente divisi in sovrano e sudditi, il governo e la cittadinanza diventano compito comune che richiede non una cittadinanza passiva, sibbene l'attiva collaborazione di tutti».<sup>8</sup>

Il passo successivo sta nel mostrare che l'uguaglianza politica, centrale nel processo di integrazione verticale:

- 1) rende cogente la rappresentazione come unità di quella interdipendenza di comportamenti che definisce l'integrazione orizzontale;
- 2) trasforma l'unità così rappresentata nell'oggetto della lealtà suprema degli uomini.

---

<sup>8</sup> Lindsay, citato da Nisbet (1957: 227). Osservazioni simili le troviamo in De Jouvenel (1976: cap. V), in Kohn (1956: 4 e *passim*), in Mommsen (1990), in Hobsbawm (1991: 28): «...i maggiori mutamenti politici che trasformarono la potenziale ricettività all'appello nazionale nella grande udienza che adesso di fatto aveva fu la democratizzazione della vita politica in un numero sempre crescente di Stati e la creazione del moderno Stato amministrativo in grado di mobilitare e insieme di influenzare i cittadini» (si noti il riferimento alla reciprocità); in Smith (1992: 184-185, 344) con i concetti di «cittadinanza» e di etnia «verticale» e in molti altri autori, alcuni dei quali ho citato o citerò.

Svolgo in tre punti il ragionamento.

1. L'integrazione politica forte, identificando e rendendo uguali i governanti e i governati, fa coincidere almeno idealmente (ma anche nei fatti, solo che si pensi a tutte le manifestazioni della politica di massa) il potere politico con il suo «campo». Nelle ideologie di mobilitazione, questa coincidenza è la *comunità politica* – non nel senso debole di Easton (1965: 171-219) ma in quello forte di Nisbet (1957); è cioè quell'entità politica massimamente inclusiva che accomuna i governanti e i governati, resi uguali e identificati dalla comune appartenenza a essa. La comunità politica non è semplicemente «i governanti e i governati assieme», ma «i governanti e i governati *identificati*». In tal modo essa è il prodotto dei meccanismi di identificazione che costituiscono l'integrazione forte.
2. Nelle ideologie che generano integrazione forte, la comunità politica è pensata come il massimo valore politico, ovvero come il criterio assiologico al quale commisurare ogni azione politica. Ciò dipende dal combinarsi di due circostanze: a) la struttura del processo di identificazione in quanto tale; b) il contenuto del tipo particolare di identificazione di cui stiamo parlando. Secondo Parsons:

L'identificazione ... comporta l'appropriazione, cioè l'interiorizzazione, dei valori del modello. Ciò significa che *l'ego* e *l'alter* hanno costituito una relazione reciproca di ruoli in cui sono condivisi i modelli di valore (Parsons 1965: 221).

E ancora:

...identificazione dovrebbe designare il processo di interiorizzazione di qualsiasi comune e collettiva «categorizzazione del noi» e, insieme, il processo di interiorizzazione dei valori comuni di tale collettività (Parsons e Bales 1974: 95-96).

Infine:

... vorrei parlare dell'identificazione come del processo per cui una persona è indotta a diventare membro di una collettività apprendendo a svolgere un ruolo complementare a quello degli altri membri in accordo con il modello di valori che governa la collettività (Parsons 1964: 91).

Mettendo insieme queste definizioni vediamo che le dimensioni dell'identificazione sono tre: i ruoli, la collettività e i valori. Le tre dimensioni sono strettamente collegate in quanto:

- a) interiorizzare un ruolo implica che vengano interiorizzati i ruoli reciproci;
- b) l'interiorizzazione di più ruoli reciproci significa l'interiorizzazione di una collettività come oggetto di orientamento;

- c) L'interiorizzazione di una collettività, cioè di un sistema di ruoli reciproci, comporta l'interiorizzazione di certe componenti normative delle quali alcune sono differenziate a seconda del ruolo e governano i ruoli specifici all'interno del «noi», della collettività (p.e. il ruolo di genitore o quello di figlio); altre invece sono comuni a tutti i ruoli della collettività, sono un predicato del «noi» (p.e. i valori della famiglia). Le prime, quelle differenziate, sono le *norme*; le seconde, quelle comuni, sono appunto i *valori* che sono sovraordinati alle norme e di cui le norme sono specificazioni.

Nella sostanza, dunque, l'identificazione passa attraverso l'apprendimento dei ruoli e finisce col comprendere sia *l'entità collettiva*, il «noi» che emerge dall'autodefinizione dell'attore in rapporto ad altri attori, sia i *valori* comuni predicabili di tale entità collettiva.<sup>9</sup>

Va detto subito che questa linea argomentativa va presa con un grano di sale. Con ogni probabilità, l'identificazione «ideologica» degli interessi dei dominanti e dei dominati non è precisamente l'identificazione «psicologica» di Parsons. Anche in sistemi in cui non vi è identificazione ideologica, gli individui sviluppano verosimilmente un qualche tipo di identificazione psicologica con il potere. È sempre possibile che il suddito si identifichi con il sovrano; e anche il contrario, se dobbiamo credere alle parole proferite da Enrico V prima della battaglia di Azincourt:

*We few, we happy few, we band of brothers; for he to-day that sheds his blood with me shall be my brother; be he ne'er so vile, this day shall gentle his condition.*

Ma a parte il carattere letterario del personaggio e l'ambivalenza dell'eloquio, restano alcune cose incontrovertibili. Prima di tutto, non sappiamo molto circa i rapporti tra quel che è «ideologico» e quel che è «psicologico»: tanto più che in questo uso i due piani convergono, giacché l'ideologia si insedia (lo si è detto) sopra una realtà sociale e lo sforzo sistematico del Parsons psicologo è riacordare la teoria psicologica con quella sociologica, Freud con Durkheim, super-io e coscienza collettiva (Parsons 1964: cap. I). In che modo le identificazioni entrano nelle ideologie? E in che modo un sistema di credenze include o sorregge identificazioni?

Lasciando da parte questioni così difficili, la seconda cosa che mi sembra fuori di discussione è che, in generale, il tipo di identificazione tra dominanti e dominati (parlo di identificazione psicologica) è diverso per intensità nelle situa-

<sup>9</sup> Parsons (1983: 71): «Freud stesso... non era stato del tutto chiaro sul fatto che l'interiorizzazione degli oggetti sociali richieda un *duplice* livello di organizzazione. Per usare una terminologia sociologica, cosa che Freud non fece, ciò che è interiorizzato è sia un rapporto di ruolo sia una collettività intesa come oggetto».



zioni di potere regolate da credenze a integrazione forte e in quelle regolate da credenze a integrazione debole. Infatti, sovrapponendo i livelli di analisi, si può dire che un sistema di credenze genera una integrazione debole tra dominanti e dominati quando disloca *al di fuori* del loro rapporto la fonte che lo valorizza (Dio, la natura). Ma la dislocazione esterna della fonte di valorizzazione fa sì che il rapporto non possa costituirsi come «entità collettiva» (ossia come rapporto di piena identificazione) perché spezza la relazione gerarchica tra i valori e le norme. Il valore esterno costituisce una indubbia componente di senso del rapporto; però, in quanto esterno e dunque predicabile di altri rapporti simili, difficilmente può produrre per via di derivazione norme che motivino od orientino i comportamenti specifici che configurano un rapporto specifico.<sup>10</sup>

Di conseguenza il principale carico motivazionale ricade su norme (elementi normativi interni, propri dei ruoli del rapporto) relativamente sconnesse dai valori comuni. Va da sé che tali norme, non essendo derivazioni dirette di valori comuni, diventano esse stesse dei valori; e come tali circoscrivono «entità collettive» che inibiscono o scompaginano l'entità più inclusiva. Tali sono, nel vecchio regime, i ranghi e i ceti i cui «onore» può travalicare la comunanza di valori con il sovrano. Certo un re cristiano non è un re pagano e: *païen unt tort e chrestien unt dreit*.<sup>11</sup> Tuttavia, come rileva Maravall (1991: 591), il suddito cristiano del re pagano è tenuto all'obbedienza in forza del suo rango.<sup>12</sup>

Viceversa, un sistema di credenze che genera una integrazione forte tra dominanti e dominati colloca *all'interno* del rapporto la fonte della sua valorizzazione: a differenza di Dio o della natura, la società senza classi, la democrazia o la stessa nazione non si possono immaginare indipendentemente dagli attori che le costituiscono. Esse alimentano identificazioni robuste perché delimitano le collettività fatte dai dominanti e dai dominati in modo specifico e operativo, vale a dire producendo norme che realmente ne articolano, rispetto ai ruoli, i contenuti

---

<sup>10</sup> Mi sembrano molto significative le parole di Kantorowicz (1989: 203-204): «È forse qui il luogo di ricordare che in Francia 'sacro suolo' della *Terra Sancta* d'oltremare e 'sacro suolo' della *dulce France* non erano affatto nozioni incomparabili, e che entrambe erano connotate in senso emozionale... la Francia appariva come una '*Francia Deo sacra*', un '*regnum benedictum a Deo*'... La difesa e la protezione del suolo di Francia acquisirono dunque una connotazione semireligiosa comparabile a quella della difesa e protezione del sacro suolo della Terra Santa». Dove sono visibili sia gli elementi di continuità sia quelli di discontinuità tra siffatta lealtà e il moderno sentimento nazionale. Su questo punto, vedi tutto il capitolo quinto del libro.

<sup>11</sup> La citazione è dalla *Chanson de Roland*.

<sup>12</sup> In realtà Maravall parla della prescrizione, che è di un giurista castigliano del secolo XV, come di un esempio di incipiente amor di patria: «Osserviamo, d'altro canto, come nel legame politico sia intrinseco un elemento di secolarizzazione, poiché il sentimento di patria obbliga anche il cristiano, al di là di ogni differenza di religione». A me sembra però che essa indichi piuttosto il dovere di obbedire al sovrano, *qualsiasi* sovrano, qualunque sia la sua patria. Naturalmente la mia è solo una congettura.

assiologici e ne ricevono significato: p.e. è il valore comune dell'uguaglianza a dare significato alla norma «un uomo, un voto», la quale altrimenti rimarrebbe semanticamente vuota.

Riassumendo, l'integrazione forte è formata da, o agevola l'attivazione di, processi di identificazione che:

- a) rendono idealmente uguali i governanti e i governati;
- b) costituiscono quale oggetto di orientamento interiorizzato dei governanti e dei governati l'entità collettiva risultante dal loro rapporto e i valori a essa riferiti - dove questi valori sono gerarchicamente superiori a quelli dei governanti e dei governati (norme) che ne sono specificazioni.

Dobbiamo aggiungere un'altra osservazione. L'uguaglianza di cui stiamo parlando è politica; e l'oggetto interiorizzato è politico. Al cuore della politica sta il *potere*, un potere che, monopolizzando la violenza, è in grado di controllare una buona parte dei valori degli uomini, tra cui la loro vita. Questa caratteristica fa del potere politico, a sua volta, un valore cruciale, condizione di pressoché ogni altro valore. Orbene, nella comunità politica siffatto straordinario potere-valore è detenuto da *tutti* e attribuito a una entità, composta da tutti, i cui valori sono superiori a quelli di ognuno e che è parte costitutiva del sé di ognuno.

La combinazione di uguaglianza/totalità e di violenza rende facilmente comprensibili le parole di Elias (1989: 170):

I processi di democratizzazione hanno una caratteristica cui forse non è stata ancora attribuita tutta l'attenzione che merita: infatti nel corso di questi processi, sia che sfocino in uno Stato pluripartitico o in uno monopartitico, sia in una forma di governo parlamentare o dittatoriale, gli uomini attribuiscono alla società che insieme formano queste qualità numinose e le corrispondenti emozioni.

Inoltre, nella misura in cui la nazione è (anche se non solo) una comunità politica, viene riconfermato quel che molto indietro rilevavo a proposito di Albertini: l'unificazione politica, ossia la monopolizzazione degli strumenti della coercizione nelle mani di un potere centrale, non basta a valorizzare l'assetto di potere che ne viene. È una componente di tale valorizzazione; ma bisogna che l'assetto diventi una entità collettiva interiorizzata. E ciò dipende in buona misura dalla presenza di una integrazione forte e dalla conseguente rappresentazione/valorizzazione del potere in termini di uguaglianza. Ma così andiamo al terzo punto del ragionamento.

3. Esito di un processo di identificazione, la comunità politica è una identità, un soggetto collettivo. L'idea di un soggetto porta necessariamente con sé l'idea della unità: formano un'unità i governanti e i governati identificati e, a differenza delle norme, anche i valori che circoscrivono il loro rapporto e danno a esso significato sono unitari.

Invero, la nazione in quanto comunità politica è pensata tipicamente in termini di *soggetto* e di *unità*. Sul versante della soggettualità, la comunità roussoviaiana è un «io comune», un «corpo morale e collettivo» (Kohn 1956: cap. 5; Vossler 1949); e, alludendo all'indissolubilità di entità collettiva e valori, Bertrand De Jouvenel parla di «persona superumana oggetto di culto». <sup>13</sup> Sul versante dell'unità, basta ricordare la centralità e la ricorrenza dei simboli unitari nella retorica nazionale: «unità nazionale», «una e indivisibile», e così via. E anche l'accanimento con cui ogni buon costruttore di nazioni si adopera per cancellare, o almeno ridefinire come semplici «varianti» dell'unità nazionale, le differenze interne.

Se non sbaglio, allora, l'integrazione politica verticale rende cogente la rappresentazione e la massima valorizzazione di un soggetto collettivo unitario coincidente con l'intero campo del potere politico. Questo sembra tagliare la testa al toro, risolvere il problema che l'integrazione politica orizzontale lasciava irrisolto: quello della rappresentazione/valorizzazione di una unità. L'integrazione politica orizzontale crea una interdipendenza di comportamenti (politici, culturali, ecc.) nell'intero campo del potere politico, rendendo rappresentabile (ma non per forza rappresentata) tale interdipendenza *qua* unità e non contenendo in sé il principio della sua valorizzazione che infatti viene ricercato fuori di sé, per esempio in Dio. <sup>14</sup>

Dovremmo dunque concludere qui il discorso e, soddisfatti, dismettere l'integrazione orizzontale? No, perché la superiorità teorica dell'integrazione verticale è apparente, restando impregiudicata l'altra importante questione, quella del carattere insieme politico e culturale dell'unità rappresentata e valorizzata. Se restiamo nei confini dell'integrazione verticale, la questione resta tale. La comunità politica è la dimensione *etico-politica* della nazione che però ha pure una dimensione *etnico-culturale*; e come la dimensione etnico-culturale non esaurisce la nazione (potendo riferirsi p.e. a un clan), così la dimensione etico-politica non la esaurisce, potendo riferirsi p.e. alla «società senza classi».

Quel che voglio dire è che entrambe le dimensioni, frutto di diversi processi di integrazione, concorrono a plasmare il costruito simbolico «nazione». Alla luce di quanto ormai sappiamo, possiamo tentare di individuare i modi in cui ciò avviene. Ritengo che i modi siano due: uno fattuale e l'altro funzionale.

<sup>13</sup> De Jouvenel (1976: 90). Vedi Hübner (1990: 391).

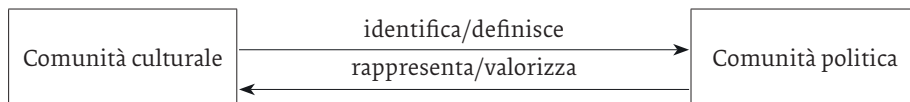
<sup>14</sup> Cioè solo l'interdipendenza associata all'integrazione verticale forte impone l'idea dell'unità in questo senso pregnante. Von Mises (1994: 31): «Dagli uomini che abitano nella 'sua' terra il principe pretende obbedienza e fedeltà, giacché li considera sua proprietà. Questo vincolo che lo lega a ciascuno dei suoi sudditi finisce per essere però anche l'unico elemento che tiene insieme i singoli individui e ne fa un'unità. Il sovrano assoluto non solo ritiene pericoloso qualsiasi altro legame che lo associ ai sudditi... ma non permette neanche che i sudditi dei suoi vari territori comincino a sentirsi, in quanto sudditi, anche connazionali». Ossia, l'integrazione debole non fa, se non pallidamente, «unità».

Un fatto lega l'integrazione orizzontale e quella verticale, ed è che l'una e l'altra hanno a che fare con il campo del potere politico. La prima, unificando l'autorità dello stato e i comportamenti sociali, lo crea. La seconda, identificando i governanti e i governati, ne fa una unità e un valore. È abbastanza naturale che, nelle dottrine e nelle credenze collettive, le due cose vadano insieme e si sovrappongano. È naturale perché:

- il gruppo degli uomini i cui comportamenti diventano interdipendenti grazie alla unificazione politica è, tendenzialmente, lo stesso gruppo che la reciprocità del potere derivante dallo scambio politico rende, via identificazione, un soggetto collettivo;
- ed è lo stesso gruppo in quanto è costituito dall'insieme degli individui che appartengono a un unico campo di potere politico, separato dagli altri.

Vale a dire che la dimensione etico-politica e la dimensione etnico-culturale, la comunità culturale e quella politica diventano una sola comunità, la nazione: la quale risulta così dall'incontro di due tipi di integrazione politica: l'integrazione orizzontale *identifica* e *definisce* il gruppo; l'integrazione verticale lo rappresenta come *unità* e lo erige a *valore*. Può servire la rappresentazione grafica di Fig. 2.2:

Fig. 2.2 - Rapporti fra cultura e politica nella nazione-stato



Sulla via della comprensione dei rapporti tra politica e cultura nella nazione, abbiamo fatto un passo: perlomeno siamo riusciti a dare loro un nome. Dobbiamo però farne uno successivo, perché questa formulazione:

- a) non considera che l'integrazione orizzontale è interdipendenza di molti tipi di comportamenti, non solo di comportamenti culturali: perché la nazione valorizza questi specificamente e solo in second'ordine gli altri, p.e. quelli economici?
- b) riserva alla cultura un ruolo troppo debole, rispetto alla politica, per giustificare l'intensità dell'invocazione di simboli etnico-culturali nella dottrina e nella prassi del nazionalismo.

Possiamo rimediare a questi due difetti in un solo colpo osservando che la definizione della comunità politica da parte della comunità culturale non è solo fattuale bensì anche funzionale. Vi è, tra le due comunità, una singolare *congruenza* (non saprei definirla in modo migliore) la quale fa sì che le proprietà culturali estese all'intero gruppo siano particolarmente appropriate a definire la comunità politica, intesa come soggetto collettivo/oggetto di identificazione. Infatti i tratti culturali:

- a. Sono sovente *esclusivi* del gruppo e quindi, insieme con i confini statali, separano il gruppo dagli altri e contribuiscono alla sua identità: un soggetto non è tale se non è separato dagli altri soggetti.
- b. Sono *generalizzabili*, quando già non siano generalizzati, all'intero gruppo; e pertanto rendono l'identità del gruppo manovrabile (se non addirittura creabile artificialmente) tramite operazioni di omogeneizzazione culturale.
- c. Sono, in quanto «modelli», *trasmissibili nel tempo*; e dunque congrui con l'esigenza di rappresentare la collettività come un soggetto: giacché un soggetto non può essere un transeunte, e l'identità comporta permanenza temporale, una storia, una tradizione.
- d. Sono per loro natura *relazionali*, giacché possono essere fruiti solo con gli altri che li posseggono (non si parla da soli, né si può pensare che una tradizione culturale sia attribuibile a un solo individuo); e quindi presuppongono e promuovono identificazione.
- e. Sono, se opportunamente generalizzati, un possesso di tutti, un attributo di *uguaglianza* del gruppo; e dunque sorreggono e rafforzano l'idea della uguaglianza politica, che è il nucleo assiologico della comunità politica. Nelle parole di Giddens (1985: 217):

I valori culturali mediati attraverso la lingua sono i veicoli di processi storici divergenti. Ma l'essere membro della comunità che è depositaria di questi valori può essere pensato in modo ugualitario, perché tutti sono gli eredi della stessa esperienza.

- f. Sono, come giustamente sostiene Gellner, *salienti in rapporto alla società industriale*; e quindi in rapporto alla base strutturale di quella politica di massa che genera l'idea della comunità politica.
- g. Sono, infine, facilmente oggetto di *investimento affettivo*; e così aiutano grandemente a sentimentalizzare la comunità politica, a colorare i suoi valori della valenza affettiva che è indispensabile in ogni vera identificazione.<sup>15</sup>

L'idea della congruenza non è nuova. In un saggio di qualche anno fa Finer (1984: 83) la esprime in questo modo:

I due concetti – quello di cittadinanza con la sua implicazione di diritti e doveri in seno all'intero corpo degli associati, e quello di nazionalità nel senso di una comunità etnica e di destino comune – sono reciprocamente compatibili e anche complementari.

<sup>15</sup> L'importanza della dimensione affettiva nell'identità è sottolineata da Epstein (1983).

Ma se vi è congruenza, superiamo anche le perplessità di Breuilly circa il carattere «illogico» dei rapporti tra la dimensione etico-politica e quella etnico-culturale della nazione. L'ideologia del nazionalismo può bensì rappresentare questi rapporti in modo mitico; e sicuramente essa rappresentazione è funzionale alla politica nazionalistica. Tuttavia, nel suo nucleo, non è né irrealistica né incoerente. La relazione tra la comunità politica e la comunità culturale è di reciproco sostegno. Gli attributi culturali vengono risucchiati nel formidabile processo di eticizzazione e spiritualizzazione generato dalla politica di massa e dai suoi prodotti simbolici. Ma anche agiscono in proprio, definendo tali prodotti con appropriatezza maggiore di altri. Come bene dice Orridge (1982: 47-48):

... nel definire le nazionalità le divisioni economiche funzionano da rinforzi a caratteristiche quali la lingua e la religione, non da loro sostituiti. Ciò può essere in parte perché la lingua e la religione posseggono certi tratti dei gruppi di status nel senso di Weber. A differenza dei tratti economici oggettivi come la classe, esse portano necessariamente con sé una qualche consapevolezza della propria esistenza tra coloro che ne sono caratterizzati perché sono elementi dello stile di vita. In certo senso, sono già una comunità.

La congruenza è talmente forte che non vi è da stupirsi se nella coscienza degli uomini le due dimensioni assumono la forma di un vissuto indistinto nel quale, a seconda della situazione, l'una o l'altra diviene saliente oppure si sfoca. Può avvenire che, per così dire, ci si «dimentichi» della fonte della valorizzazione: e allora la nazione, *tutta* la nazione, è la comunità culturale, il soggetto. Ciò avviene facilmente, specialmente in condizioni di conflitto con altre nazioni, un po' perché la minaccia attiva imperiosamente la collettività concreta piuttosto che i suoi valori astratti (così il genitore che vede i figli in pericolo di morte vive la famiglia come il suo gruppo e non come un insieme di valori); e un po' perché quando i valori sono condivisi da altre collettività simili, essi costituiscono un ambiente e non un fuoco di attenzione. Ma può avvenire anche il contrario. Se la collettività antagonista non condivide i valori della nazione essendo, p.e., un impero multinazionale, saranno questi a balzare in primo piano, assumendo la simbologia della «autodeterminazione»: è il caso del patriottismo ottocentesco. Lo stesso accade quando una nazione minacciata cerca di ottenere il sostegno della comunità internazionale e perora la propria causa con il linguaggio della morale.

È chiaro che questa duplicità consente alle élites un amplissimo campo di manovra, in cui esse possono giostrare calibrando *ad hoc* i propri appelli in accordo con la situazione e le prospettive di potere. Per tale ragione, e qui ha visto molto bene Breuilly, l'ideologia nazionalistica è anche pragmaticamente efficace nello svolgere le funzioni del coordinamento, della mobilitazione e della legittimazione: chi suona lo strumento dispone di molti tasti. Per la stessa ragione viene il so-

spetto che la distinzione tra il concetto etnico e il concetto politico di nazione si possa rivelare, se troppo insistita, una reificazione fuorviante. Infatti, plausibile nell'ottica della storia culturale del concetto, appare poco utile per l'analisi politica; alla quale conviene (credo) pensare piuttosto a due dimensioni fattualmente e funzionalmente correlate di uno stesso costrutto simbolico la cui salienza relativa varia in rapporto al processo del potere.<sup>16</sup>

## CONCLUSIONE

In queste pagine ho esplorato criticamente i più importanti contributi recenti sui temi della nazione e del nazionalismo. Quel che andavo cercando era una teoria della nazione capace di spiegare in quali modi le dimensioni politiche e culturali che sono proprie del concetto di nazione si combinino in guisa siffatta da farne una potente idea-forza. L'analisi interna mi ha indotto, se non a scartare, almeno a mettere sullo sfondo le teorie che puntano tutto sulla cultura. Sono infatti più che teorie della nazione, descrizioni più o meno illuminate delle *precondizioni* della nazione e/o della sua diffusione. Mi sono allora accostato alle teorie per le quali la nazione è, prima di tutto, un fatto politico e solo secondariamente un fatto culturale. Qui ho trovato manchevolezze diverse, ma anche spunti illuminanti che ho cercato di sviluppare con un criterio rigorosamente analitico. Le leve forti della mia argomentazione sono state due: il concepire la nazione come un costrutto simbolico; e il definire tale costrutto come rappresentazione avvalorata dei rapporti tra diversi tipi di integrazione politica.

Il risultato di questo sforzo non è stato insoddisfacente. In primo luogo esso rende conto, per via di dimostrazione, di idee che troviamo qua e là sparse nella letteratura ma elaborate non troppo oltre il livello dell'intuizione o della conoscenza generale del mondo. Un buon esempio è ciò che Connor (1977: 25) afferma in tema di neo-nazionalismo:

Una spiegazione che è stata trascurata è quella per cui l'insorgenza del nazionalismo tra i Baschi, i Bretoni, i Gallesi e altri gruppi del genere riflette uno stadio - assolutamente naturale e forse prevedibile - di un processo che dura approssimativamente da due secoli. Dal momento in cui l'astratta nozione filosofica secondo la quale il diritto al governo è attribuito al popolo si collegò nell'immaginazione popolare a un popolo particolare, definito in termini etnici, - uno sviluppo che compare per la prima volta al tempo della Rivoluzione Francese - la convinzione che il proprio popolo *non* dovesse

---

<sup>16</sup> Troviamo riformulata per l'ennesima volta, e in chiave prescrittiva, la distinzione in Schwarzmantel (1991: cap. 8). Per le vicende delle due dimensioni della nazione, vedi Hobsbawm (1991) e, con riferimento alla Francia, Safran (1991).

essere, per la natura stessa delle cose, governato dagli odiati stranieri si dimostrò una nemica potente della legittimità delle strutture multinazionali.

La formulazione di Connor conferisce piena autonomia alla variabile simbolica, e inoltre ne descrive adeguatamente le componenti: l'etnicità e l'uguaglianza. Il carattere simbolico della nazione rende comprensibile la sua capacità di diffusione e inoltre, ultimo ma non per importanza, permette di accantonare la diatriba stucchevole se sia la nazione a generare lo stato (nazionalismo separatistico) o se sia lo stato a generare la nazione (nazionalismo di stato). Un conto è il piano genetico, un altro è il piano funzionale. È sicuramente vero che l'idea della nazione nasce appoggiandosi a un assetto di potere, a una realtà statuale.<sup>17</sup> Ma è al pari vero che uno stesso simbolo generale che prescrive uno stato di cose (l'unione di statualità ed etnicità) può venire invocato sia dalla élite statale (che cercherà di omogeneizzare etnicamente la popolazione di uno stato) sia dalla contro-élite separatista (che cercherà di costruire uno stato per il proprio gruppo etnico).

Ma se restiamo al livello di Connor, abbiamo bensì una idea della *struttura* del concetto di nazione; e però una idea vaga, non sapendo nulla dei rapporti tra le sue componenti. Per essere più precisi:

- a) è indubbio che l'appartenenza etnica e l'uguaglianza politica a un certo punto della storia (ma forse in più di uno) siano andate insieme. Ma fu soltanto una questione di «immaginazione popolare»? È possibile che questo legame si sia instaurato nelle menti degli uomini senza che esso rappresentasse un dato della realtà?
- b) come è possibile che il legame si sia subito imposto come una formidabile idea-forza e, a macchia d'olio, si sia propagato sopra uno spazio grande quanto il mondo senza qualche forte criterio di valorizzazione? O fu anche qui solo materia di *popular fancy*?

La mia operazione è stata quella di collegare, in via di tentativo, le tre cose: il rapporto cultura-politica, ciò che esso rappresenta e il criterio della sua valorizzazione. Detto diversamente, la struttura del concetto di nazione può essere colta solamente in base a una relazione ai fatti e a una relazione ai valori, a loro volta connesse. Ciò significa un approccio configurativo che rimanda alla genesi e alle funzioni della nazione. Questo è stato il secondo risultato: precisare il nesso tra la cultura e la politica avendo un occhio per la sua dimensione genetica e l'altro occhio per la sua dimensione funzionale. Dove la chiave di volta è, come ho illustrato, l'incontro tra l'integrazione politica orizzontale e l'integrazione politica verticale. Così contestualizzato, l'approccio che suggerisco è più tipologico che

---

<sup>17</sup> Questa tesi è sostenuta con forza da Geiger (1970: 409-21). Per Geiger la nazione è null'altro che una «funzione dello stato».



storico e, quindi, ci sbarazza di un'altra questione stucchevole cui molti sembrano essere affezionati (in testa Smith): quella della «antichità» o della «modernità» della nazione. Questione stucchevole perché, nei suoi stessi termini, rinvia al carattere sia storico che tipologico del concetto di modernità.<sup>18</sup> Era «moderna» l'antica Atene? No, perché il suo apogeo si situa nel V secolo prima di Cristo. Sì, perché era abbastanza differenziata strutturalmente. Lo stesso vale per la nazione. Se individuiamo le sue coordinate nei processi di integrazione sul territorio e tra le élites e le non-élites, nulla vieta di ricercarla là dove questi si manifestano o si sono manifestati. È anzi probabile che ovunque essi siano presenti in qualche misura, sia in qualche misura presente anche una rappresentazione «nazionale» (o *nationlike*) della struttura del potere. Nel contempo nulla vieta di ritenere «moderna» la nazione, visto che i due processi si sono affermati come una sorta di epistemologia del mondo solo con la duplice rivoluzione, economica e politica, del diciottesimo secolo. L'importante, e il difficile, sta nell'evitare qualsiasi reificazione senza, con questo, perdere di vista la realtà.

---

<sup>18</sup> Curiosamente, è proprio Smith (1973: 61) a osservare che il concetto di modernità si gioca intorno a questi due usi (più un terzo che qui non ci interessa), analitico e storico.

# 3. La nazione come rappresentazione

## PERCHÉ “RAPPRESENTAZIONE”

Nella letteratura recente sopra la nazione e il nazionalismo appaiono chiari due orientamenti. Il primo consiste nella decisa negazione del carattere oggettivo della nazione; il secondo nella propensione diffusa a concepire la nazione come rappresentazione.

Il rifiuto della natura oggettiva della nazione non è nuovo. Esso, infatti, si collega a un dibattito che accompagna la nascita stessa dell'idea di nazione e si prolunga ben dentro il Ventesimo secolo, vedendo schierati autori affatto diversi sia per l'impostazione teorica sia per il segno valutativo dei loro giudizi. Grosso modo chi ritiene, o ha ritenuto, che la nazione non sia un insieme di tratti empiricamente osservabili e in qualche modo esterni agli uomini, come la lingua, la razza, la cultura, il territorio, ecc., pensa, o ha pensato, che essa si risolva in uno dei tre elementi che seguono: una imprecisata volontà collettiva di appartenenza;<sup>1</sup> un sentimento individuale o collettivo (Connor 1995; Geiger 1970); una idea filosofica (Kedourie 1985).

Almeno in parte, questi elementi non si escludono l'un l'altro. L'indeterminatezza concettuale del “plebiscito di tutti i giorni”, insieme con la

---

<sup>1</sup> È il fin troppo citato “plebiscito di tutti i giorni” di Renan (1887).

comunanza della valutazione (che è positiva per entrambi), consente a Connor di tradurre la celebre formula di Renan in termini di puri sentimenti di appartenenza. Viceversa, il sentimento nazionale, che per il fiero antinazionalista Geiger esaurisce la totalità ontologica della nazione, ha il carattere interamente negativo della pulsione ostile verso l'altro; talché non solo la nazione ne risulta un semplice riverbero ideologico, ma la stessa solidarietà nazionale non consiste in nulla se non in una razionalizzazione dell'odio che gli uomini provano per quelli che essi ritengono diversi da loro.

Kedourie, infine, rintraccia la genesi intellettuale dell'idea nazionale nella trasformazione in senso collettivistico, operata dall'idealismo, del principio kantiano dell'autodeterminazione; ma, considerando tale passaggio un perverso e non vedendo dietro la nazione niente se non un'astrazione del pensiero, finisce con l'attribuirle la sola sostanza dei sentimenti negativi e ostili che essa produce, approdando così a una posizione simile a quella di Geiger.

Il secondo orientamento, che imputa alla nazione il carattere di una rappresentazione, è naturalmente una specificazione in positivo del primo: la nazione non è una realtà oggettiva ma, appunto, una rappresentazione della realtà, un modo di figurarsi mentalmente la realtà. In tal modo, la nazione resta – come per gli autori citati sopra – un fatto mentale, o psichico, ma da un lato prende una connotazione cognitiva che nei teorici delle volontà collettive e dei sentimenti, buoni o cattivi che siano, manca; e dall'altro trova un ancoraggio con la realtà oggettiva, o extra-mentale, che viene perso nella ricostruzione kedouriana tutta interna alla storia del pensiero. Detto in breve, la nazione non è né pura volontà o affettività, né pura ideazione, bensì una cognizione della realtà.

Questo modo di intendere sposta più di quanto non paia. Se la nazione è un sentimento o una volontà irreflessa, allora i comportamenti che sono in vario modo orientati a essa sono per definizione non-razionali, e vanno spiegati ricorrendo a una qualche teoria della personalità. Se invece la nazione è un'invenzione del pensiero filosofico, si deve per forza pensare che i comportamenti di grandi collettività siano e siano stati per lunghi periodi motivati esclusivamente da un fantasma nato tra le carte di Fichte; siano cioè del tutto irrealistici e quindi, ancora, non-razionali. In ogni caso, oscilliamo tra l'evidente sopravvalutazione del ruolo delle componenti affettive nei comportamenti sociali e l'altrettanto evidente sopravvalutazione degli *Idealfaktoren* nella loro determinazione. Al contrario, se la nazione è una rappresentazione della realtà, possiamo valutarne il grado di realismo e di razionalità in base alla misura del suo scostamento dalla realtà. In altre parole, non siamo costretti ad ammettere a priori la non razionalità (o il non realismo) dei comportamenti che fanno capo alla nazione. Anzi, siamo in grado di partire da un presupposto di razionalità che solo, per quanto latamente inteso,

ci consente di comprenderne il senso e di ricostruirli nella forma del tipo ideale.<sup>2</sup> Inoltre abbiamo la possibilità di commisurare questi comportamenti e le relative credenze, il loro sorgere, il loro variare ed eventualmente perire, alle condizioni fattuali che ne rappresentano i referenti.

Prima di procedere a queste operazioni, sono necessarie due qualificazioni a quanto ho detto. Primo, il contrario di realtà oggettiva non è necessariamente realtà mentale, sia questa volontà, sentimento, o cognizione. Voglio dire che, anziché un dato empirico o psichico, la nazione può essere un dato normativo. Secondo Brubaker, lo studio del nazionalismo può (deve) prescindere da reificazioni quali “entità reali” o “collettività sostanziali”; ma parimenti è bene che si tenga alla larga da speculazioni inutili circa il carattere più o meno “illusorio” o “ideologico” delle rappresentazioni nazionali (Brubaker 1998; 2000). Anzi è opportuno che si sbarazzi del concetto stesso di nazione, e interpreti il nazionalismo come un prodotto della “nazionalità” (*nationality*) e della “appartenenza nazionale” (*nationhood*). Queste sono delle “forme istituzionalizzate”, dei principi di classificazione sociale incorporati nelle istituzioni politiche: in una parola dei codici normativi che presiedono ai modi in cui gli uomini definiscono sé stessi e gli altri, e organizzano dei campi di percezioni e di interessi e rendono plausibili o imperativi certi comportamenti e certe domande.

L'impostazione di Brubaker apre prospettive interessanti. Tra queste, l'indicazione a guardare con maggiore attenzione ai fattori politico-istituzionali quando si prendono in esame eventi quali il sorgere di movimenti nazionalistici e, più in generale, il formarsi di identità nazionali. In questa sede mi limito a due osservazioni. Innanzitutto, Brubaker sposta l'attenzione dai fatti collettivi ai fatti individuali; o, meglio, invita a interpretare i comportamenti collettivi nei termini delle cognizioni, degli interessi e degli scopi che le definizioni istituzionali inducono negli individui singoli. In tal modo egli dà corpo a un orientamento generale che ora è molto diffuso nelle scienze sociali e che, nel campo degli studi nazionali, ha un precursore importante in Albertini (1980), il quale introduceva il concetto di “comportamento nazionale” appositamente per fare giustizia di ogni mitica entità sovraindividuale. Secondo, non è affatto chiaro come la chiave di lettura individualistica e istituzionalistica sia sufficiente a gettare nel museo dei ferri vecchi il concetto di nazione. Infatti, un codice normativo è efficace quando si danno dei comportamenti a esso conformi. E tali comportamenti devono, per es-

---

<sup>2</sup> Ho qui evidentemente presente la lezione di Weber (1958; 1968). In particolare si legge (Weber, 1968: Vol. I, 6): «La costruzione di un agire rigorosamente razionale rispetto allo scopo serve... alla sociologia, in tali casi – per la sua evidente intelligibilità e per l'univocità che è connessa al suo carattere razionale – come un tipo (“tipo ideale”) per intendere l'agire reale, influenzato da elementi irrazionali di ogni specie (affetti, errori, ecc.) quale “deviazione” dal corso che avrebbe luogo nel caso di un atteggiamento puramente razionale».

sere qualificati “nazionali”, essere orientati a una qualche immagine della realtà che chi li tiene chiama nazione, patria, Italia, ecc. Per di più un codice normativo presuppone o prescrive certi comportamenti (p.e. il parlare una data lingua), ovvero certe situazioni (p.e. la delimitazione di un territorio), o ancora certe sanzioni positive (p.e. privilegiare economicamente chi abita un dato territorio) o negative (p.e. punire chi si rifiuta di parlare la lingua “nazionale”) dalle quali non ha senso pensare che le immagini nazionali possano prescindere. Parimenti, è implausibile che a questi dati di realtà non venga attribuito un qualche valore, o che essi non siano investiti di qualche emozione. Insomma, se una identità è un modello di cognizioni, valori e sentimenti (Tajfel 1985), allora i codici nazionali producono identità nazionali o i loro referenti empirici, o entrambe le cose: in una parola, producono le nazioni, soggettivamente od oggettivamente intese.

Torniamo ora alla nazione come rappresentazione. La prima domanda che dobbiamo porci è: quale tipo di rappresentazione? Ovvero: indipendentemente da ciò che è rappresentato, quali sono i rapporti tra la rappresentazione e la realtà? La letteratura non ci soccorre molto. L'idea che la nazione sia un qualche tipo di rappresentazione è, come ho già detto, molto diffusa. Che lo sia lo provano anche *e contrario* le critiche provenienti da autori che propongono polemicamente un ritorno puro e semplice alle concezioni oggettivistiche del passato (p.e. Hroch 1985), oppure escogitano un nuovo e sofisticato modello nel quale la nazione si forma nell'intersezione conflittuale tra diversi livelli di astrazione “ontologica” (James 1996).

Essa tuttavia resta per lo più implicita o, se esplicitata, non costituisce quasi mai un oggetto specifico di riflessione. Gli autori, infatti, preferiscono occuparsi dei contenuti delle rappresentazioni nazionali, e riferirsi alle rappresentazioni con termini diversi da “nazione”, p.e. “nazionalismo” (Gellner 1985) o “ideologia nazionalista” (Breuilly 1985). Eppure è chiaro che per Gellner la nazione è la rappresentazione della società industriale moderna sotto la specie della *Gemeinschaft* tradizionale; e che Breuilly vede nella nazione solo un modo per figurarsi in modo efficace la struttura del potere che innerva lo stato moderno. Un po' più esplicitamente, Anderson escogita la fortunata dizione “comunità immaginate”, ma neanche lui ci dice in che cosa consiste precisamente siffatta immaginazione (Anderson 1983). Lo stesso Lepsius (1990), pel quale la nazione appartiene all'ordine delle cose “pensate”, è un *gedachte Ordnung*, non spende troppe parole per chiarire il concetto, e subito si dà a elencare le cose o i tipi di cose che, appunto, vengono “pensate”: l'etnia, la classe, ecc.

Ci troviamo in sostanza di fronte a una situazione nella quale il grado di tematizzazione del concetto è molto al di sotto del grado della sua diffusione. A parere mio ci sono delle buone ragioni per tentare di colmare lo iato. La più importante è che, in mancanza di uno sforzo in tal senso, la nostra comprensione della na-

zione resta monca. Si sa a che cosa essa si riferisce, ma non come vi si riferisce. Si conoscono le realtà empiriche cui si applica, ma non il meccanismo della loro rappresentazione. In tal modo, è evidente, la parola “nazione” rimanda a un altro da sé (la società moderna, l’uguaglianza, lo stato moderno, la classe, la cultura, l’etnia), e al massimo a ciò che l’altro da sé diventa quando si trasforma in nazione (la *Gemeinschaft*, la comunità organica, ecc.). La logica della trasformazione resta inesplicata, come un’alchimia, o viene spiegata solo in base alle sue funzioni sociali e politiche: p.e. il raccordo tra società civile e stato in Breuilly o il funzionamento della società industriale in Gellner.

Parlando di “rappresentazione” è bene chiarire quello che del resto è ovvio, ossia che il suo contenuto deve essere una realtà esterna. Ciò consente di liberare il campo da qualsiasi interpretazione soggettiva della nazione. Infatti, non avrebbe senso dire che la nazione è la rappresentazione di certi sentimenti o volontà di appartenenza: sarebbe una rappresentazione autoriflessiva e semanticamente muta; nella quale l’elemento cognitivo avrebbe un’importanza minima nell’orientamento delle azioni le quali, invece, resterebbero “determinate” sostanzialmente da sentimenti o da volontà, con tutti i problemi cui ho accennato.

Se però ci riferiamo a una realtà esterna, altri problemi si presentano. La definizione oggettiva di nazione include certi elementi standard: lingua, cultura, territorio, etnia, storia comune, ai quali si aggiungono talvolta la razza e l’economia nonché, in posizione più ambigua, la statualità. Le critiche che le si possono muovere sono fondamentalmente due. Primo, è difficile riscontrare nel mondo reale nazioni che sommino tutti questi requisiti. Secondo, nessuno dei requisiti è in sé la nazione. Il primo rilievo ha carattere empirico, non negando in linea di principio la plausibilità del “fatto” nazione. Il secondo è più radicale, perché comporta una difficoltà logica: se né la lingua, né la cultura, né il territorio, né alcun altro elemento è la nazione, come è possibile che tutti insieme, o almeno una qualche loro combinazione, faccia la nazione? Ovvero: da comportamenti (o condizioni di comportamenti) il cui senso non è nazionale, come possono prodursi comportamenti il cui senso è effettivamente la nazione?

#### CONTINGENZA E NECESSITÀ

Le risposte a questo interrogativo sono due. Si può sostenere che il semplice cumulo delle esperienze che ciascun elemento porta con sé generi l’esperienza nazionale, che sarebbe così un emergente. Oppure che la nazione risieda in qualche cosa di altro rispetto a tali esperienze, che solo in virtù di questo altro diventano nazionali: p.e. nei rapporti tra le esperienze, un po’ come un poligono non si risolve nei singoli segmenti sibbene in una loro particolare relazione. La

prima risposta non precisa la natura del processo, e comunque rimanda a dinamiche dell'inconscio. La seconda, invece, richiama l'attenzione sulla necessità di introdurre il concetto di rappresentazione. Infatti è possibile che le cose discrete esistano in natura, ma i rapporti tra le cose sono materia della facoltà rappresentativa degli uomini. Postulo qui che la nazione è una particolare rappresentazione dei rapporti che intercorrono tra determinati tratti oggettivi. Se il postulato è plausibile, si ripropone la domanda: quale tipo di rappresentazione? In quale maniera colui che crede nell'oggettività della nazione si rappresenta questi rapporti? O, ancora meglio, quale *significato* attribuisce a questi rapporti?

In linea generale dobbiamo distinguere tra due ordini di significati: i significati referenziali e quelli non-referenziali. Nella referenzialità «l'esperienza personale è un dato (relativamente) esterno al processo di significazione» (Fedel 1991). Ciò significa che i nostri valori e i nostri sentimenti, il nostro vissuto in una parola, non intervengono a determinare o a influenzare il significato che noi conferiamo alle cose e agli eventi. Se io affermo che il fumo provoca il cancro ai polmoni, il significato di tale affermazione è referenziale perché prescinde del tutto dal fatto che io abbia o non abbia un cancro ai polmoni, se abbia sofferto per la morte di qualcuno affetto dal male, o se sia impegnato per motivi umanitari in una campagna contro il fumo. Tutte queste circostanze, e altre che si potrebbero immaginare, sono semplicemente irrilevanti.

Salta subito agli occhi che una rappresentazione nazionale non è principalmente di questo tipo, e comunque basta qualche elementare considerazione per convincersene. Il significato referenziale è proprio delle rappresentazioni empirico-descrittive. Se ci rappresentassimo descrittivamente i rapporti tra gli elementi che riteniamo costitutivi della nazione, dovremmo concludere che si tratta di rapporti per lo più *contingenti*. È casuale che una certa cultura trovi la propria espressione in una certa lingua (e infatti le aree culturali sono lungi dal sovrapporsi a quelle linguistiche); così come è naturalmente casuale che un territorio con una certa morfologia, p.e. alte montagne, sia abitato da persone con certi tratti somatici (e infatti i montanari delle Alpi non hanno la plica mongolica, diversamente da quelli dell'Himalaya!).

Questi esempi sarebbero risibili se fin dalle scuole elementari non ci avessero inculcato rappresentazioni in cui, nella nazione, i rapporti tra le parti sono *necessari*, o caratterizzati da qualcosa di molto prossimo alla necessità. L'idea di un rapporto costitutivo tra lingua e cultura è sicuramente la più diffusa, e la si ritrova ovunque nelle ideologie nazionali, nonostante sia sicuramente falsa nella versione forte di Herder e Humboldt e molto problematica persino nella cauta e sofisticata tesi di Sapir e Whorf (cfr. Hook 1971).

Ma la fantasia nazionale si popola di infinite immagini che mettono in relazione stretta cose che hanno poco a che fare l'una con l'altra: la lingua, certo, ma

anche il territorio, le battaglie passate, la cultura materiale, ecc. La configurazione di un territorio ci può dire molto sulla cultura del gruppo che lo abita, o anche delle guerre che lo hanno insanguinato e, in generale, del susseguirsi delle forme di vita in un certo crocevia di spazio e di tempo. Ovviamente, nulla di quel territorio intrattiene con siffatte forme di vita relazioni che non siano contingenti. Al contrario, il concetto di nazione sembra congegnato *ad hoc* per trasformare il contingente in essenziale, ossia per convertire in una necessità di qualche tipo le semplici compresenze tra i fatti della vita. Se Tizio viene ammazzato nel luogo X, questo diventa per ciò stesso sacro. Se nella regione Y si parla un linguaggio meno contaminato da barbarismi, tutti guarderanno a Y come al cuore della patria. Vecchie pietre, ricordo di genti remote dai costumi strani e feroci, si pretende parlino a noi con accento di famiglia.

D'altra parte, se così non si facesse, risulterebbe difficile predicare della nazione il suo attributo principe, l'unità o l'unitarietà, e nemmeno *a fortiori* la sua organicità che in forme più o meno accentuate troviamo dappertutto, non solo nelle dottrine propriamente "organicistiche". Per finire, teniamo conto di ciò, che se, per assurdo, simili immagini fossero davvero descrittive, non avrebbe senso parlare della nazione come rappresentazione, non più di quanto ne avrebbe dire che questa mela che ora ho davanti è una rappresentazione e non un frutto; e pertanto gli studiosi non avrebbero avvertito il bisogno del riorientamento concettuale di cui ho detto all'inizio.

Non intendo affermare che le rappresentazioni nazionali siano interamente prive di significato referenziale. Esse descrivono fatti che, in parte almeno, si danno nel mondo esterno, nonché alcuni rapporti tra i fatti che, se non proprio necessari, hanno tuttavia una certa coerenza. Dico soltanto che la propensione a trasformare il contingente in necessario, l'estrinseco in intrinseco, l'empirico in essenziale, è molto marcata. Ciò si riflette nella loro straordinaria stereotipia: le culture, le lingue, i territori, i sistemi politici, le economie, variano enormemente nel mondo, ma le rappresentazioni nazionali che vi si insediano sopra sono grosso modo sempre le stesse, come se la nazione fosse un'essenza immutabile che prende corpo ora qua ora là, monotona e sempre identica a se stessa.

#### LA NAZIONE TRA IDEOLOGIA E SIMBOLISMO

Queste considerazioni portano a un solo punto: i significati delle rappresentazioni nazionali non sono referenziali. Ossia, è legittimo pensare che la "essenzializzazione" dei rapporti fattuali che esse operano sia il risultato dell'intrusione dell'esperienza personale, di fattori soggettivi nel loro impianto apparentemente descrittivo. Disponiamo di due termini consolidati per denominare siffatte rap-



presentazioni a seconda della natura dei fattori soggettivi che entrano in gioco: ideologia, nel caso in cui la rappresentazione del mondo sia alterata dai valori dell'osservatore; simbolismo, nel caso in cui siano i sentimenti dell'osservatore a interpersi tra la realtà e la sua immagine.

Nonostante le ambiguità che si trovano in qualche autore, il *modus operandi* dei valori e dei sentimenti nell'immissione di significati non referenziali nelle rappresentazioni è sostanzialmente diverso. Ovvero, l'ideologia e il simbolismo non sono la stessa cosa. Nell'ideologia, secondo Bergmann (1955), i giudizi di valore si presentano alla coscienza con la veste simbolica dei giudizi di fatto: in breve, i valori si mascherano da fatti. Nel simbolismo, invece, le componenti emotive (i sentimenti, gli affetti) instaurano tra i fatti delle relazioni che descrittivamente non si danno e che assumono la forma del rapporto simbolo-simboleggiato. Qui cercherò di dimostrare non solo che nelle rappresentazioni nazionali agiscono entrambi i meccanismi, il che è abbastanza ovvio, ma anche che essi si rafforzano a vicenda per vie specifiche. Prima però dovremo considerarli partitamente e con maggiore attenzione, con riferimento al nostro oggetto.

Iniziamo dall'ideologia. Se questa consiste nel rivestire i valori con l'abito dei fatti, e se ammettiamo che questo travestimento è presente nelle rappresentazioni nazionali, allora dobbiamo ammettere anche (stando la nazione non nei singoli fatti, ma nei loro rapporti) che la nazione è, nel suo contenuto logico, fondamentalmente un valore scambiato per un fatto. Più precisamente, ciò che collega un fatto a un altro fatto è una relazione *deontica*, che esprime un dover essere, e viene distorta dall'ideologia in una relazione ontologica. Intendiamoci, è assurdo pensare che le rappresentazioni nazionali siano interamente ideologiche. Senza dubbio vi è nel collegamento nazionale una forte e genuina componente di valore. Il concetto di nazione, in una qualche misura, prescrive uno stato di cose desiderabile o augurabile: l'omogeneità politica, culturale, territoriale e, in fondo, morale e spirituale, di una certa comunità politica. Il collegamento è effettivamente un *Sollen* in senso etico-politico, un rapporto normativo, poiché a partire da un qualche esistente (p.e. la lingua) si vuole e si deve costruire qualcosa d'altro (p.e. l'unità politica), o viceversa. A questo alludono dizioni quali *Nation-building*, "nazione come progetto", ecc.

Se fossero interamente normative, le formulazioni dei termini nazionali sarebbero descrittivamente vuote. Esse veicolerebbero bensì delle rappresentazioni, ma di stati di cose che non esistono se non nei desideri e nelle volizioni (Ross 1978). Il concetto di nazione equivarrebbe, quanto a statuto, a quello di società senza classi: un puro valore. Resta il fatto che, nella soggettività degli attori, il collegamento nazionale raramente si presenta così. Nessun nazionalista (impiego qui il termine in senso molto lato per includere tutti gli atteggiamenti nazionali, dai più intensi ai più blandi) (Billig 1995) è seriamente disposto a dubitare dell'e-

sistenza delle nazioni o, almeno, di quella della sua nazione. Non ne dubita, ovviamente, quando imputa alla nazione certe azioni, oppure quando agisce per la difesa o la prosperità della nazione. Ma non ne dubita neppure quando opera per l'edificazione della nazione, che non è *mai* solamente uno scopo, bensì una crescita, un destino che, come tale, non può essere costruito, ma solo accompagnato nel suo compimento. Per il nazionalista italiano, insegnare la lingua italiana a me, che sono piemontese e parlo solo il mio idioma, significa nient'altro che insegnarmi la mia vera lingua; "fare gli Italiani" significa nient'altro che ricondurli a ciò che nell'intimo già sono, magari perché lo sono stati in tempi lontani e ora se ne sono dimenticati. Persino l'attributo della statualità, lungi dall'essere un artefatto, o un di più, è una emanazione necessaria dell'essenza nazionale che ne sancisce la raggiunta pienezza. Ci si consenta una citazione da Meinecke (1930: 14):

Il vero stato nazionale sboccia... come un fiore particolare dal particolare suolo di una Nazione ... esso è e diventa nazionale non per intenzione e volontà dei reggitori o della Nazione, ma – come lo diventano la lingua, il costume, la fede – per la tacita azione dello spirito popolare.<sup>3</sup>

Linguaggio romantico e idealistico, si dirà: certo, ma in altri linguaggi, forse meno allusivi e tesi, troveremo probabilmente gli stessi significati. E ritroveremo ovunque lo stesso congegno ideologico, per cui il valore della nazione si converte nel fatto della nazione. Si osservi che in questa trasposizione i rapporti di valore non diventano solo fattuali. Essi diventano anche necessari, poiché la necessità deontica può conservarsi (anzi, accrescersi) nella sua forza prescrittiva solo dando vita a una necessità ontologica, nella forma specifica della necessità storica. Per il nazionalista non avrebbe né senso né funzione figurarsi la propria aspirazione come banale contingenza, come qualcosa che può essere o non essere e, in fondo, è solo un accidente o, weberianamente, una *chance* che sia o non sia.

Da questo punto di vista le rappresentazioni nazionali non differiscono molto da altre rappresentazioni cui ci hanno abituato le ideologie moderne. Vi è però, nel nazionalismo, una particolare accentuazione della "fattualità" che investe tanto il processo di formazione della nazione (necessità storica) quanto il suo esito finale (la nazione compiuta). Anche il socialista crede nell'inevitabilità dell'avvento della società senza classi, ma non per questo ritiene che la società senza classi esista, se non nella coscienza delle avanguardie o in ristretti nuclei, quali il soviet o lo stesso partito. Non voglio insistere su questo punto, che è delicato e troppo esposto all'acribia dello storico del pensiero politico. Resta il fatto che qualifiche già ricordate, "organicismo" innanzitutto, si lasciano applicare più

---

<sup>3</sup> La citazione è riportata anche da C.J. Friedrich in un saggio significativamente intitolato *The Nation: Growth or Artefact?* (Friedrich 1969: 24).

volentieri al nazionalismo che al socialismo. Assumo quindi che l'accentuazione di cui ho detto sia reale. E assumo anche che essa debba essere messa in relazione con un'altra accentuazione, quella delle componenti affettive o emotive.

Il ruolo dell'emotività nel nazionalismo è sottolineato da molti autori tra i quali, come ho già accennato, Connor (1985: 283-284):

I criteri oggettivi, in e per sé stessi, sono... insufficienti a determinare se un gruppo costituisce o meno una nazione. L'essenza della nazione è il legame psicologico che unisce un popolo.

E ancora:

A prescindere da come viene descritto – l'identità interiore o la struttura psichica di Freud, o legami di sangue, o reazione istintiva, o anima – è superfluo ripetere che il legame nazionale nella sua ispirazione è subconscio ed emotivo piuttosto che conscio e razionale. Esso può essere analizzato, ma non spiegato razionalmente (Connor 1985: 293-294).

L'impostazione di Connor, in quanto tale, non ci interessa. Essa infatti riduce la nazione a una mera esperienza psichica, a un sentimento. In tal modo la confina nel regno dell'emotività, del "subconscio", dell'"irrazionale" e, simmetricamente, la rimuove dal campo delle rappresentazioni, nelle quali sono comunque centrali gli elementi cognitivi. Cionondimeno, le sue indicazioni sono preziose, così come lo sono quelle – largamente convergenti – formulate da Epstein in sede di definizione dell'identità etnica:

... poiché l'identità tocca il cuore della personalità individuale, è anche probabile che essa sia tenuta unita da una forte componente affettiva; se uno dei suoi aspetti è quello cognitivo, l'identità è anche alimentata da radici che affondano nell'inconscio (Epstein 1983).

Il compito che ci resta è raccordare l'aspetto emotivo con quello cognitivo, ovvero specificare il meccanismo con cui l'emotività entra nelle rappresentazioni del mondo e ne modula il rapporto con il mondo. Senza pretendere di risolvere un problema così difficile e complicato, la cui semplice formulazione richiederebbe competenze che io non possiedo, credo si possa dire che almeno *uno* dei meccanismi attraverso i quali ciò avviene sia quello simbolico.

Nella psicoanalisi, per la quale l'intero funzionamento della psiche è un processo simbolico, ma un po' ovunque nella psicologia, l'emotività e il simbolismo vanno di stretto concerto. Le emozioni, gli affetti, "funzionano" per il mezzo di (e si manifestano in) associazioni simboliche. E poiché, detto in modo semplice, un simbolo è "qualcosa che sta per qualcosa d'altro", una associazione simbolica è

una relazione nella quale X (il simbolo) sta per Y (il simboleggiato), cioè “rappresenta” in qualche modo il simboleggiato.

Questa elementare formulazione nasconde almeno due ordini di problemi, chiaramente evidenziati da Fedel (1991: cap. I) nella sua ampia trattazione del simbolismo politico. Il primo riguarda la locuzione “stare per”. Se lo “stare per” vale sia per i simboli sia per i segni, che cosa distingue lo “stare per” simbolico da quello semplicemente segnico? Il secondo riguarda il significato del simbolo. Se i simboli hanno senso per gli uomini che li impiegano o li fruiscono, qual è, per quegli uomini, il loro significato? Mi sbarazzo senz’altro del secondo interrogativo con una scelta che, del resto, è già implicata dalla premessa del mio discorso: i simboli hanno un significato prevalentemente emotivo. Accolgo dunque la posizione di Polanyi (Polanyi e Prosch 1975) e di Perelman (Perelman e Olbrechts-Tyteca 1966), senza entrare nel merito delle loro divergenze – bene evidenziate da Fedel – circa il *locus* della emotività, il contenuto dei simboli per Polanyi, il rapporto simbolo-simboleggiato per Perelman. Semmai inclino verso la tesi di Perelman che, evitando le implicazioni ontologiche della visione contenutistica di Polanyi, non ne esclude però, in punto di logica, né la fonte attribuita al significato emotivo (l’immissione dell’esperienza nel processo di significazione) né la funzione che a questo viene imputata (l’evocazione di una totalità). Quanto al *proprium* dello “stare per” simbolico, posto che le tre soluzioni indicate da Fedel (arbitrarietà del rapporto simbolo-simboleggiato, motivazione del simbolo da parte del simboleggiato, raccordo operato dal simbolo tra quotidianità e trascendenza) si riferiscono in parte a fenomenologie simboliche diverse, linguistiche e non, in parte a funzioni comuni, come l’evocazione di ciò che è astratto attraverso il concreto; quanto a tale questione, dicevo, proprio non prendo partito. Nel caso dei simboli linguistici, il rapporto è sicuramente arbitrario, come tra la parola “cavallo” e l’animale, visto che questo può essere designato con parole diverse, come *cheval* o *horse*. Ma anche il rapporto tra la bandiera e la nazione è arbitrario, mentre quello tra la bilancia, come simbolo della giustizia, e la giustizia, non lo è, o lo è di meno, perché in esso le qualità del simboleggiato (l’equità, l’equilibrio del giudizio) trovano la loro rappresentazione nel simbolo. D’altra parte, sia la bandiera sia la bilancia evocano, per il tramite di oggetti concreti o addirittura quotidiani, entità astratte e lontane dall’esperienza immediata.

Riassumendo, e per i miei scopi, definisco “simbolico” un rapporto tra oggetti di qualsiasi tipo, la cui motivazione e il cui significato hanno natura emotiva, nel quale un oggetto sta per l’altro in virtù di un’associazione più o meno arbitraria rispetto al significato di questo o da tale significato motivata. Questa pesantissima definizione, per banale che sia, ci porta diritti all’aspetto del rapporto simbolico che, con riferimento alle rappresentazioni nazionali, interessa di più, la sua necessità. Lascio parlare Fedel (1991: 47), secondo cui il simbolismo

realizza quel fenomeno particolare per cui simbolo e simboleggiato alla lunga fanno tutt'uno. In tal modo il simbolo non è più recepito come un veicolo del simboleggiato, al limite sostituibile da qualche altro veicolo, ma come la cosa stessa, l'unica possibile insorgenza fenomenologica del simboleggiato. I vettori sono dunque due: quello che dal simbolo va al simboleggiato e quello inverso che dal simboleggiato dà al simbolo... È la contemporanea azione sui due vettori a giustificare l'implicanza emotiva del simbolismo e a conferire ai simboli una sorta di primato nell'organizzazione espressiva degli orientamenti affettivi e valoriali degli individui.

Il simbolismo fa coincidere il simbolo e il simboleggiato e pertanto stipula tra loro un legame ancora più necessario, essenziale, e dunque massimamente sottratto alle contingenze. Inoltre, questo legame è funzione dell'emotività, dell'espressività, in una parola, degli "orientamenti affettivi". Infine, giacché il rapporto è di identità, viene meno la stessa distinzione tra simbolo e simboleggiato, tal che ogni cosa è sempre insieme simbolo e simboleggiato.

Il meccanismo simbolico in questa accezione è osservabile particolarmente nell'arte, nella letteratura e, in generale, nell'espressione estetica, dove a volte diventa addirittura un oggetto a metà tra la visione e la riflessione, come nel celebre madrigale di Monteverdi. Qui l'amante, dolendosi che le labbra dell'amata quando parlano non bacino, si figura una situazione ideale nella quale le due delizie d'amore siano congiunte "baciando i detti e ragionando i baci". Ma lo ritroviamo anche, e sistematicamente, nelle rappresentazioni nazionali. Prendiamo la descrizione che dell'Inghilterra dà Orwell (1967: 280-281) nell'ultima pagina dell'*Omaggio alla Catalogna* quando descrive il suo ritorno in patria dalla Spagna devastata dalla guerra civile:

E finalmente l'Inghilterra: l'Inghilterra meridionale, forse il più mite paesaggio del mondo. È difficile, quando la si attraversi, soprattutto mentre ci si riprende dal mal di mare col velluto di un treno internazionale sotto la zucca, credere che qualcosa stia davvero succedendo nel mondo: terremoti in Giappone, carestia in Cina, rivoluzioni nel Messico? Non preoccupiamoci, il latte sarà sulla porta di casa domattina, il "New Statesman" uscirà puntualmente venerdì. Le città industriali erano lontane, macchia di fumo e di miseria nascosta dalla curva della superficie terrestre. Quivi era ancora l'Inghilterra della mia infanzia: la linea ferroviaria scavata nella parete rocciosa e nascosta dai fiori di campo, i prati profondi ove i grandi cavalli lustrati pascolano meditando, i lenti rivi orlati dai salici, i verdi seni degli olmi, le peonie nei giardini dei cottages; e poi l'immensa desolazione tranquilla della Londra suburbana, le chiatte sul fiume limaccioso, le strade familiari, i cartelloni che annunciano gare di cricket e nozze regali, gli uomini in cappello duro, i colombi di Trafalgar Square, gli autobus rossi, i policemen in blu: tutto dormiente del profondo sonno d'Inghilterra, dal quale temo a volte che non ci sveglieremo fino a quando non ne saremo tratti in sussulto dallo scoppio delle bombe.

Nel passo citato lo stile sceglie quasi di getto l'espedito dell'enumerazione in modo da rendere letterariamente «l'incombente presenza del tutto sulle sue varie parti»<sup>4</sup> derivante dal moltiplicarsi dei richiami di senso tra le singole parti. Nell'esperienza emotiva dello scrittore, il rosso degli autobus e il blu delle divise dei *bobbies*, i colombi e le peonie, le bombette e le chiatte sul Tamigi sono virtualmente tutte la stessa cosa, perché ognuna simboleggia, "sta per" tutte le altre, e questa cosa è l'Inghilterra.

Il meccanismo simbolico si applica sia allo spazio, sia al tempo. Ossia, l'identificazione simbolica può connettere sia oggetti spazialmente contigui, come nella prosa orwelliana, sia oggetti temporalmente distanti. Nel caso dello spazio essa alimenta concetti per metà reali e per metà fantastici, come quelli di "paesaggio nazionale"<sup>5</sup> o di "territorio etnico" (Jogan 1991), nonché definizioni teoriche che vedono nella simultaneità degli eventi contenuti in un certo contesto istituzionale la base sulla quale si instaura la "immaginazione" nazionale collettiva (Anderson 1983). Nel caso del tempo, il tramite tipico è la discendenza, che ragguaglia geneticamente gli uomini del passato, quelli del presente, e anche quelli del futuro (il figlio è, in certo modo, il padre) e li accomuna in un solo destino: la potenza, la gloria, la sofferenza, il riscatto, ecc. Ciò rinvia direttamente alla forte presenza, nelle rappresentazioni nazionali, di componenti mitiche, nel senso del mito politico come lo definisce Cofrancesco al termine della sua ricchissima e brillante ricognizione storico-concettuale:

Il mito politico è un racconto drammatico – ed espresso in un linguaggio intuitivo – di un destino assegnato a una particolare comunità. Esso è finalizzato all'integrazione e alla mobilitazione politica, nell'interesse prevalente – ma non esclusivo – del potere (Cofrancesco 1990: 400).

Questa definizione, per la quale il mito politico – prescindendo dalle sue funzioni, che qui non ci interessano – è il racconto che una comunità politica particolare fa di se stessa, appare modellata sulla rappresentazione nazionale, o per lo meno vi si adatta alla perfezione. Con ciò non voglio dire che le rappresentazioni nazionali siano senz'altro miti politici, ma solo che i collegamenti simbolici attraverso il tempo (e invero anche attraverso lo spazio, poiché il simbolo non ha di per sé né tempo né spazio) danno forma a una dimensione che, nel linguaggio della filosofia politica, è appropriato definire mitica.

Un'ultima cosa va detta. Poco sopra ho parlato del rapporto simbolico come di un rapporto "essenziale", e *pour cause*. Infatti la relazione tra simbolo e simboleg-

---

<sup>4</sup> Così si esprime Whitehead (1979: 105) a proposito della visione del mondo contenuta nella poesia romantica di Shelley e Wordsworth.

<sup>5</sup> Per l'importanza del paesaggio nella simbologia del nazionalismo vedi Smith (1992: cap. 8).

giato, non avendo natura né causale né logica, si configura piuttosto come una *emanazione*, che rende plausibile l'idea di una essenza comune alle cose, di un principio metaempirico che presiede alla loro *reductio ad unum*. Storicamente lo "spirito" e la "razza" hanno svolto, più di altri pseudoconcetti concorrenti, questa funzione importantissima. A volte la ricerca dell'essenza porta a veri *tours de force* logici e linguistici, nei quali la natura simbolica della nazione si rivela con singolare evidenza:

... il tedesco diventa prussiano soltanto dopo che il prussiano è diventato tedesco "e solo il vero tedesco è un vero prussiano" (Meinecke 1930: 94).

#### LA STRUTTURA DELLE RAPPRESENTAZIONI NAZIONALI

Conviene ora riassumere i punti principali del ragionamento svolto, che sono tre. Primo, la nazione è un tipo di rappresentazione della realtà esterna il cui oggetto è costituito non da entità discrete, ma da rapporti tra entità discrete. Secondo, tale rappresentazione ha un significato solo in parte referenziale; per il resto i suoi significati sono ideologici e simbolici. Nell'ideologia i valori si presentano alla coscienza come fatti. Nel rapporto simbolico, simbolo e simboleggiato si identificano. Terzo, il meccanismo ideologico e quello simbolico concorrono a rappresentare come essenziali rapporti che descrittivamente si presentano come obblighi morali o come contingenze empiriche.

Dovremmo dunque concludere che la nazione è una rappresentazione ideologica e simbolica, indicando la congiunzione due caratteristiche distinte (ideologia e simbolismo), ognuna autonoma nel suo modo di operare, seppur convergenti nella conseguenza. Questa conclusione non è molto soddisfacente, poiché presuppone una rigida divisione nella mente tra il funzionamento dei valori (sui quali si basa il meccanismo ideologico) e quello dei sentimenti (sui quali si basa il meccanismo simbolico). È sicuramente più realistico pensare che si tratti di un solo meccanismo, che combina in qualche modo orientamenti valutativi e affettivi. In Parsons (1965: cap. IX e *passim*) troviamo una vastissima trattazione del tema, soprattutto là dove egli sviluppa il concetto di simbolismo espressivo. Parsons, tuttavia, non ha in mente la falsa coscienza, e dunque le sue riflessioni, per quanto straordinariamente acute, non ci aiutano direttamente. Me ne servirò comunque in seguito.

Per capirne un po' di più, invece, credo che si debba partire riconsiderando proprio il concetto di falsa coscienza così come l'ho impiegato sinora, ossia – alla maniera di Bergmann e della critica neopositivistica dei sistemi di credenze – come "falsa presentazione" di giudizi di valore, camuffamento di questi sotto le spoglie di giudizi di fatto. Bergmann ritiene che gli uomini cadano in questo er-

rore della mente a causa del maggiore potere motivante che i valori avrebbero quando vengono scambiati per fatti. Orbene, a me sembra che siffatta spiegazione presti il fianco a due critiche serie. Prima di tutto, il maggior potere motivante non costituisce, a mio avviso, l'unica spiegazione della fallacia. Può darsi che l'ampia condivisione di un certo valore, unita alla sua indeterminatezza semantica, sia sufficiente a ingenerare in alcuni o in molti l'idea che il valore in questione sia un fatto, una realtà. Ciò capita a tutti noi, una volta o l'altra, p.e. quando parliamo del bene comune (chi vuole il male comune?), oppure della preservazione del pianeta Terra (chi vuole la sua dissipazione?), o ancora della pace (chi vuole la guerra?). Chi di noi, di fronte alle immagini della Shoah, è disposto a dubitare che nei campi nazisti alberghino il Male nello stesso senso preciso e "fattuale" in cui nel mare albergano i pesci? Può darsi, come sostiene Bergmann, che questo conformismo accresca la forza motivante dei valori, che vengono sottratti fittiziamente alla loro condizione naturale di opinioni o di preferenze individuali e, in qualche modo, oggettivati. Ma non mi sembra questo il punto più importante.

La seconda critica ci riguarda molto più da presso. Non è affatto evidente la ragione per cui un valore, presentandosi alla coscienza nella forma simbolica del fatto, debba per forza accrescere la propria forza motivante. Parrebbe semmai vero il contrario, cioè che soltanto trasformandosi in valori i fatti possano diventare stimoli all'azione. Come mostra bene Ross (1978), un fatto in sé non motiva nulla, mentre la circostanza che i valori non siano né veri né falsi non toglie alcunché alla loro forza motivante. E allora non si capisce perché gli uomini, sulla base di questa giustificazione, pasticchino con i fatti e i valori.

Io penso che la formulazione di Bergmann sia plausibile, ma a patto di far intervenire nella sequenza fatto-valore un terzo elemento, il sentimento. A dire il vero, di sentimenti si parla spesso a proposito dell'ideologia, anche nell'accezione della falsa presentazione. I sentimenti vengono messi insieme ai valori in modo indistinto, come p.e. in Topitsch (1975: 6-7):

... finché la critica reciproca e l'analisi scientifica sempre più avanzata non dissolveranno in misura sempre crescente queste formazioni di pensiero, distinguendo le loro componenti legittime dal punto di vista conoscitivo da quelle che invece sono insostenibili, rendendo infine pienamente coscienti la loro struttura logica, il loro *contenuto emozionale* e la loro funzione pratica nella vita sociale.

Oppure in Geiger (1970: 423) che, come abbiamo visto, fa emanare la "nebbia ideologica" di cui si compone la nazione da un solo flusso di sentimenti ostili. Tuttavia, nell'uno come nell'altro autore, è assente la sintassi di valori e sentimenti che, dal mio punto di vista, è il nucleo del congegno ideologico. Del resto, come osserva correttamente Boudon (1991: 92), nessun autore (con l'ovvia esclu-



sione di Pareto) attribuisce «al momento affettivo un ruolo preponderante» nella costruzione delle ideologie, le quali restano, comunque le si definisca, «dottrine più o meno coerenti che mescolano in dosi variabili proposizioni prescrittive e proposizioni descrittive» (Boudon 1991: 90).

In generale si può dire che i valori sono sovente sentimentalizzati e che i sentimenti sono sovente immessi in prospettive di valore. Il secondo nesso ci viene da Weber, nella cui notissima formulazione l'agire "puramente affettivo" è in sé volatile, e può trovare un'organizzazione più stabile solo se trasmutato in qualche forma di agire razionale, secondo il valore o addirittura secondo lo scopo (Weber 1968: vol. I, 22). Il primo nesso comporta una piccola specificazione. Se, alla maniera di Lasswell, valore significa un evento-fine desiderabile (Lasswell e Kaplan 1969: 30), per definizione esso è un oggetto di catessi, cioè di un orientamento strutturato in vista della gratificazione che il raggiungimento del fine desiderato provoca in chi agisce. Se invece, alla maniera di Parsons (1965: 19), valore significa criterio per la selezione di alternative, allora si può dire che esso organizza gerarchicamente gli eventi-fini in vista del grado di gratificazione che questi potranno produrre per chi agisce. In entrambe le accezioni, dunque, gli orientamenti valutativi implicano (direttamente nella prima, indirettamente nella seconda) catessi, ossia attaccamento, sentimentalizzazione.

La misura della sentimentalizzazione dei valori è variabile, anche se il senso comune ci dice che quanto più una cosa "vale" per qualcuno, tanto più questi metterà passione nel perseguirla. Nel caso della nazione, ciò sembra assolutamente vero.<sup>6</sup> Dal lato del valore, la nazione si arroga il diritto alla fedeltà suprema, per dirla con Kohn (1956); dal lato dei sentimenti, già abbiamo visto quanto questi siano rilevanti per la sua stessa definizione. Sembra altrettanto vero, e altrettanto di senso comune, che più forte è la passione, maggiore sarà l'intensità della motivazione ad agire. Riprendendo la formulazione di Bergmann, la sentimentalizzazione di un valore aumenta la sua forza motivante. Questo non vuol dire che un valore non possa essere propugnato con determinazione anche in assenza di potenti molle emotive. Può, questo, essere il caso dell'orientamento morale allo stato puro, «in cui il primato non spetta né agli interessi conoscitivi né agli interessi catettici, ma soltanto a quelli valutativi».<sup>7</sup> Vuol dire soltanto che la sentimentalizzazione equivale a una spinta aggiuntiva rispetto alla spinta della coscienza – dove pure questa sia genuina e non una razionalizzazione di quella.

I sentimenti, però, si applicano meglio a oggetti concreti che a entità astratte; e meglio a oggetti esistenti che a oggetti ideali. Nel modello parsoniano delle variabili strutturali, l'affettività è strettamente associata al particolarismo, giac-

<sup>6</sup> L'intensa sentimentalizzazione dei valori nazionali è sottolineata da Elias (1989).

<sup>7</sup> Parsons (1965: 56). È qui evidente la lezione kantiana, che anche io assumo come paradigma della morale.

ché l'orientamento catetico «è intrinsecamente specificato in rapporto a oggetti particolari e a loro combinazioni precise» (Parsons 1965: 68). D'altra parte l'ideale porta con sé la trascendenza, e il sentimento è nemico della trascendenza. La parola, naturalmente, mi viene da Nolte (1978: 599) che, nella sua straordinaria interpretazione "transpolitica" del fascismo (qualcosa di contiguo al nazionalismo, quindi), vede in questo la negazione della trascendenza, un rifiuto di quella:

libertà verso l'infinito che, innata nell'individuo e reale nell'evoluzione universale, minaccia di distruggere ciò che si conosce e si ama... Solo un individuo che sappia andar oltre a ciò che esiste concretamente per mezzo della filosofia, può guardare a un "meglio" e quindi rivolgere una critica all'essere empirico. È ben noto storicamente che la filosofia e la critica sono nate insieme, ed è anche vero che ciò che esiste in concreto può amarlo solo chi lo sappia considerare e avvicinare come tale. La critica e l'amore si incontrano... Ma la loro lotta non cessa mai, ed è il dolore più antico.

Se ci riesce di liberarci dalla terribile struggenza della prosa noltiana e di recuperare un'attitudine sobria, siamo forse in grado di chiarire meglio il funzionamento dell'ideologia. Cerco di esporlo nella forma del sillogismo: 1) i sentimenti aggiungono un di più significativo alla forza motivante dei valori; 2) i sentimenti abbisognano di oggetti esistenti e concreti; *ergo* 3) la forza motivante dei valori aumenta quando essi si presentano al soggetto come oggetti esistenti e concreti (fatti) suscettibili di catessi.

Credo che questo ragionamento spieghi il dispositivo ideologico abbastanza bene, per lo meno quando, come accade per l'ideologia nazionalistica, ci si trova in presenza di una diffusa e intensa sentimentalizzazione del valore di riferimento (la nazione). Il ragionamento sarebbe però incompleto se non conoscessimo il modo in cui i sentimenti convertono, per così dire, i valori in fatti nella coscienza degli uomini. Per scoprirlo non dobbiamo andare a cercare lontano. I sentimenti, già lo sappiamo, dispongono di uno strumento potentissimo e versatile, specificamente addetto a gettare un ponte tra l'astratto e il concreto: il simbolismo. Questa è, anzi, la funzione principale e più nota del simbolismo, e la più trattata, da Durkheim a Pelayo, attraverso Geiger, Friedrich,<sup>8</sup> e tanti altri. Qui non mi riferisco solo al fenomeno per cui certi oggetti o certe forme espressive, come la bandiera o l'inno, rappresentano in modo sensoriale e concreto entità astratte quali la comunità politica o il comunismo. Ho in mente piuttosto l'instaurazione di un rapporto di identificazione tra il simbolo e il simboleggiato, che attribuisce ad ambedue l'appartenenza a un'unica essenza e li trasforma in un solo oggetto "concreto" di catessi. Ciò si applica, l'ho già detto, a qualsiasi oggetto e a qualsiasi-

<sup>8</sup> Durkheim (1971); Pelayo (1970); Geiger (1970); Friedrich (1963). È inutile dire che per Geiger (1970: 468) il simbolo sostituisce l'ideale e, se c'è, vuol dire che l'ideale non c'è, per cui esso «è lo scenario dinanzi al vuoto totale» e, peggio, «non simboleggia nulla».

si rapporto tra oggetti, rendendo ugualmente essenziali le relazioni di semplice contingenza spazio-temporale e le relazioni che comportano un dover essere, cioè un valore.

Porto un semplice esempio. Mettiamoci nei panni, che so, di Mazzini o di qualunque altro nazionalista “unificatore”. Costui si trova di fronte una certa unità culturale, e ambisce a corredarla della propria sovranità politica. Ambisce cioè a creare una nazione, pensata come unità di cultura e autodeterminazione. La nazione è qui una relazione tra fatti diversi, dei quali uno (la cultura) esiste, l'altro (la sovranità) non esiste; e nella misura in cui la si vuole instaurare, tale relazione (ossia la nazione) è un valore. Se, come è probabile, il nostro *nation-builder* ama intensamente la propria nazione (sentimentalizza il valore), con altrettanta probabilità scatterà in lui il dispositivo affettivo-simbolico per cui la relazione di valore gli apparirà non più come un collegamento tra cose diverse che è bene realizzare, bensì come una cosa sola le cui componenti sono l'una la manifestazione necessaria dell'altra. In altre parole, la nazione c'è già, e se un suo attributo ancora non c'è, poco male, verrà. Per l'istante la nazione, tutta la nazione, è contenuta nell'attributo esistente, che contiene in sé anche quello non ancora esistente, proprio come il seme contiene in sé l'albero, tutto l'albero, anche le foglie che cresceranno. Il primo passo citato di Meinecke illustra bene questa reificazione del valore, che è tipica del pensiero nazionalistico.

Ho detto sopra che i sentimenti, per operare, hanno bisogno di oggetti concreti ed esistenti. Posso ora aggiungere che gli stessi sentimenti creano, attraverso il simbolismo, gli oggetti concreti ed esistenti di cui hanno bisogno. Il lessico nazionalistico è, al riguardo, molto rivelatore. Troviamo spesso, per fare ancora un piccolo esempio, dizioni quali “nazione linguistica” e “nazione politica” e ci stupiamo del fatto che fenomeni così lontani quali una struttura linguistica e un assetto istituzionale siano entrambi “nazione”. Lo stupore ovviamente svanisce non appena ci avvediamo che, simbolicamente, la nazione sta nella lingua nello stesso modo in cui sta nella politica, perché le due sono la stessa cosa, la nazione. Alla stessa stregua diventa comprensibile la natura cosiddetta organica dello sviluppo nazionale, che non ha in sé nulla di troppo misterioso, come invece il nazionalista pretende.

Mostrando come la sentimentalizzazione dei valori attiva o rafforza, via simbolismo, il meccanismo ideologico, siamo giunti alla conclusione di questo breve percorso. Sulla base del ragionamento svolto, la nazione può essere definita, dal punto di vista della sua struttura logica, una rappresentazione ideologico-simbolica; vale a dire una rappresentazione nella quale l'ideologia e il simbolismo agiscono in stretto rapporto. Non pretendo che questa definizione si applichi alle sole rappresentazioni nazionali, tutt'altro. Qualche pagina sopra ho rimarcato un po' caricaturalmente, e con molto timore, la differenza tra la logica dell'agire di chi

persegue l'edificazione della società senza classi e quella di chi vuole inverare l'essenza nazionale. Era soltanto un espediente. Probabilmente, se vi è un adeguato investimento emotivo, anche nella mente del comunista si verificherà qualcosa di simile a ciò che accade nella mente del nazionalista. D'altro canto, non è detto che la sola via all'ideologia sia quella che passa attraverso la diade sentimentalizzazione-simbolismo. Mi limito a ribadire che è una via plausibile, specialmente nel caso della nazione, ove dell'importanza delle motivazioni affettive è difficile dubitare. Questo non significa che la nazione sia sentimento e basta. È una rappresentazione in cui il dispositivo emotivo-simbolico entra con forza particolare nella sua strutturazione. Infine, non ho parlato affatto dei dati di realtà ai quali le rappresentazioni nazionali si ancorano. A questo problema, che è il problema dei contenuti, ho dedicato i due capitoli precedenti. Rispetto a questi, il capitolo presente serve a chiarire alcuni nessi concettuali là ancora poco esplicitati.



# 4. Nazione, potere e simbolismo. In margine a *Simboli e politica* di Giorgio Fedel

Per affrontare (o meglio, sfiorare) un tema così vasto come quello dei rapporti tra il simbolismo e la teoria politica, centrale nella riflessione di Giorgio Fedel, nessun riferimento mi è parso più appropriato del passo con cui Mino Gabriele (2012) introduce, per i tipi dell'Adelphi, il testo di Porfirio *Sui Simulacri*. Il passo è un po' lungo, ma credo valga la pena di riportarlo per intero:

Il simbolo sta al posto di altro, di ciò che è simboleggiato, e lo sostituisce senza mai coincidervi né esserlo, in quanto l'uno non è ovviamente l'altro. In tale scarto sta la ragione della versatilità e dell'eccentrica potenzialità del simbolo. Difatti questo, dovendo rappresentare qualcos'altro senza esserlo e senza mai coincidervi, rappresentandolo dunque relativamente, non può che proporsi attraverso forme e figurazioni relative, le più varie quanto parziali: certo tese verso quella coincidenza con l'altro, che tuttavia, in nessun caso, potranno mai raggiungere.

Paradossalmente è proprio tale insufficienza del simbolo a determinare, di fatto, l'aspetto più efficace, persuasivo e virtualmente anarchico. Infatti, svincolato per sua stessa natura da qualsiasi obbligo di compiuta aderenza a ciò che deve produrre, ecco che il simbolo può elevarsi, in certi casi, da mero strumento supplente a soggetto autonomo. Smesso l'abito 'di chi fa le veci' può apparire 'cosa' in sé, autosufficiente, fino a proporsi, specialmente in ambito mistico-religioso, come una teofania, sino a diven-

tare esso stesso oggetto di culto. In altre parole, da 'mezzo' diviene 'fine'. I due aspetti, complementari, costituiscono gli aspetti dell'arco di potenzialità del simbolo, tra i quali convivono innumerevoli sfumature, capaci di adattarsi, secondo le circostanze, a qualsiasi situazione concettuale ed espressiva.

La scelta del passo di Gabriele si deve *in primis* alla singolare concordanza con un altro passo in cui, proprio Giorgio Fedel imposta il tema del rapporto tra simbolo e simboleggiato. Secondo Fedel il simbolismo:

... realizza quel fenomeno particolare per cui il simbolo e il simboleggiato alla lunga fanno tutt'uno. In tal modo il simbolo non è più percepito come un veicolo del simboleggiato... ma come la cosa stessa... I vettori sono dunque due: quello che dal simbolo va al simboleggiato e quello inverso che dal simboleggiato va al simbolo... È la contemporanea azione sui due vettori a giustificare l'implicanza emotiva del simbolismo...» (Fedel 1991: 47).

Nei due passi si notano a prima vista delle differenze. La più importante è la maggiore autonomia accordata al simbolo da Gabriele. Per questo autore la funzione motivante del simbolo sta nel fatto che esso non si esaurisce nel simboleggiato, ma è una 'cosa' in sé, autosufficiente, suscettibile di diventare un 'oggetto di culto'. Per Fedel invece il simbolo è sì anch'esso una 'cosa in sé', ma nel senso che condensa nel modo più compiuto il simboleggiato, ne esprime in modo talmente pregnante il senso da divenirne 'l'unica possibile insorgenza fenomenologica'. In tal modo il simbolo è per entrambi gli autori un 'soggetto autonomo'. Ma in Gabriele siffatta autonomia resta dichiarata e non spiegata (non essendo specificata la natura del rapporto tra simbolo e simboleggiato), e infatti è descritta come una 'teofania'. Fedel invece pretende di spiegarla in base alla duplicità della 'contemporanea azione' del vettore che va dal simbolo al simboleggiato e di quello che dal simboleggiato va al simbolo. Va da sé che in questa seconda accezione il simboleggiato, la 'cosa' vera e i valori che essa porta con sé, ha un'importanza maggiore e, viceversa, il simbolo che in qualche modo la riproduce, un'autonomia minore.

Ma queste rischiano di essere questioni di lana caprina. Ciò che unisce i due studiosi è assai più di quanto li divida. La prima cosa è la *funzione emotiva* del simbolo, come appare chiaramente nelle espressioni 'oggetto di culto' e 'implicanza emotiva'. I simboli motivano le credenze e i comportamenti degli uomini facendo leva sulle loro emozioni. La seconda è che il rapporto simbolico comporta comunque una tensione tra i suoi due termini, il simbolo e il simboleggiato, una propensione all'identificazione tra i due da un lato e, dialetticamente, l'ostinazione con la quale ciascuno pretende di restare se stesso. Definisco questa tensione come *distanza/vicinanza* o, meglio, *distanza/convergenza*. Vedremo come questa

polarità riguardi non solo la relazione tra significato e significante, ma anche (specialmente in politica) la relazione tra produttori e destinatari di simboli. La funzione emotiva del simbolismo e la vicinanza/distanza implicate a vario titolo nei rapporti 'simbolici' non sono indipendenti. Secondo alcuni autori, è proprio la distanza tra significato e significante, oppure tra produttore e fruitore di simboli a conferire a questi la loro peculiare intensità emotiva.

Il fatto che i due studiosi concordino a tal punto, pur non conoscendo i rispettivi scritti, fa ritenere che entrambi gli aspetti siano consustanziali all'idea stessa del simbolismo, e quindi centrali in ogni riflessione teorica che ne faccia il proprio oggetto.

Quanto al rapporto simbolo-simboleggiato, osserviamo varie gradazioni di distanza/convergenza. Cassirer, per esempio, comprime la distanza che separa simbolo e simboleggiato, in una vera e propria *identificazione*. Nel pensiero mitico, tutto incentrato sul concreto e sull'unico, la parola non ha la funzione di indicare o significare cioè di «stabilire una relazione tra il particolare contenuto intuitivo, di volta in volta presente, ed altri che gli sono simili» (Cassirer 1968: 87). Nella visione mitica, simbolica per eccellenza, e nel senso più forte dell'accezione:

...la parola non esprime già quale puro simbolo convenzionale il contenuto dell'intuizione, ma si fonde con esso in una indissolubile unità... La tensione tra il semplice 'segno' e il 'designato' viene a cessare: in luogo della 'espressione' più o meno commisurata è subentrato un rapporto di identità, in cui 'immagine' e 'cosa', nome ed oggetto si coprono interamente (Cassirer 1968: 89; v. anche 1948).

Cassirer, insomma, dimentica la distanza che invece in Pelayo (1970: 205), pur fortemente debitore di Cassirer, sembra conservare una qualche importanza, giacché egli parla di una «unità fra significante e significato, tendente a essere sentita come identità». Quanto alla dimensione emotiva, a essa fanno ampiamente riferimento autori importanti come Friedrich (1963) e Polanyi (Polanyi e Prosch 1975), nonché lo stesso Pelayo quando afferma che il pensiero mitico (ossia simbolico) ha luogo soprattutto «nel campo degli atteggiamenti e dei rapporti emozionali» (Pelayo 1970: 168). Nelle pagine che seguono cercherò di mostrare, appoggiandomi alle riflessioni di Fedel ma a volte tentando qualche pensiero autonomo, come la funzione emotiva del simbolismo, la distanza/convergenza che esso implica, ed eventualmente i rapporti tra l'una e l'altra, siano decisivi per comprendere alcuni importantissimi temi della teoria politica, e precisamente: a) la natura e la formazione delle identità collettive; b) la "falsità" in politica; c) la struttura del potere "simbolico".



Giorgio Fedel intitola il suo più importante libro sul simbolismo politico *Simboli e politica*. In realtà un titolo più appropriato – anche se forse meno accattivante – sarebbe stato ‘Simboli e teoria politica’. La precisazione è d’obbligo soprattutto perché l’interesse precipuo di Fedel era per la teoria politica piuttosto che per la fenomenologia politica. In secondo luogo (ma anche di conseguenza) i concetti di emotività e di distanza/convergenza vanno considerati nel ruolo che essi assumono, o potrebbero assumere, in una teoria della politica.

Se questo è vero, se cioè la nostra attenzione sui rapporti tra simbolismo e politica deve essere filtrata dalle funzioni teoriche di quelli, allora la prima cosa da fare è identificare le funzioni più generali che i simboli svolgono non “in politica” ma “nella teoria politica”. Qual è il *locus* del simbolismo in un corpo concettuale che aspira a essere una “teoria politica”? Ha senso un settore della scienza politica o, più latamente, della teoria politica che si possa definire “simbolico” in un senso preciso?

Naturalmente questo settore dovrebbe distinguersi da altri settori, contigui certo, ma suscettibili di essere qualificati (magari meglio) con altre espressioni più consolidate. Una preoccupazione costitutiva del lavoro di Fedel è appunto quella di fissare il campo semantico appropriato della categoria simbolica (in generale e soprattutto nel dominio della politica) evitandone gli usi “sinonimici”, che fanno del concetto di simbolo un semplice doppione di altri concetti, che magari (l’ho già detto) sono più appropriati: o per motivi intrinseci, o perché consacrati da tradizioni di ricerca che solo ottime ragioni consiglierebbero di sostituire con altri lessici. Tali, p.e., il concetto di “valore”, di “ideale”, di “ideologia”, “credenza politica”, “cultura politica”, ecc.

Questa operazione (delimitare il campo semantico appropriato del concetto di simbolo) è complementare all’altra operazione in cui Fedel si cimenta: collegare il concetto di simbolo, in sé politicamente e politologicamente debole (il simbolismo non è riferibile solo e specificamente alla politica e dunque quello di simbolo non è un concetto centrale nella teoria politica, comunque la definiamo) a un concetto forte, teoricamente centrale nell’analisi della politica. Seguendo una scuola di pensiero vetusta ma sempre valida, il concetto prescelto è quello di *potere*.<sup>1</sup> Dunque, due operazioni: 1. Precisare l’area semantica appropriata del concetto di simbolo; 2. Collegare il concetto di simbolo con il concetto di potere. Ciò porta logicamente al concetto di “potere simbolico”. Lo seguirò, a mio modo, in entrambi i percorsi. In particolare cercherò di mostrare come le due proprietà

<sup>1</sup> Non è neppure il caso di ricordare la tradizione del *power approach*, che vede protagonisti autori importantissimi, primi tra tutti Max Weber e Harold D. Lasswell. Cfr. Stoppino (2000; 2001).

del simbolismo, solo accennate nella pagina introduttiva, siano in grado di evidenziare in modo persuasivo le caratteristiche proprie del potere “simbolico”.

Iniziamo con il constatare che il concetto di simbolo, in qualunque campo del sapere venga utilizzato, può significare molte cose, a seconda dei criteri impiegati. In primissima battuta, propongo un criterio generalissimo: la soggettività. Da questo punto di vista, il simbolo è nientemeno che la soggettività tutta quanta. Lasciamo parlare Fedel:

In questa interpretazione il simbolismo designa l'equipaggiamento mentale del soggetto agente e il suo correlato linguistico... Il presupposto più o meno implicito è che l'azione umana non è un fenomeno riducibile a una base fisica e biologica, ma ha invece una proprietà 'simbolica' autonoma, nel senso che essa azione è mediata da credenze, scopi, orientamenti, ecc., ossia da eventi mentali che si strutturano linguisticamente (Fedel 1991: 22-23).

La definizione di Fedel è in fondo una espansione/interpretazione della celebre (per noi politologi) e sinteticissima definizione di Lasswell (1960: 282), secondo il quale un simbolo è un «evento soggettivo». Qualsiasi evento soggettivo è un simbolo. La categoria simbolica copre tutta l'attività mentale, è la dimensione di “senso” (*Sinn*) dell'agire umano, e in quanto tale porta con sé l'idea del significato. Ancora Lasswell: «Qualsiasi cosa abbia un significato è un simbolo» (Lasswell e Kaplan 1969: 24).

L'idea del simbolo come soggettività è dunque coestensiva con l'idea del simbolo come significazione. Orbene, la soggettività (con il relativo significato) può essere considerata, dice Fedel, in due diverse fasi o in due diversi momenti logici. La prima è la fase dell'attivazione, nella quale è simbolo ciò che stimola l'evento mentale. La seconda è la fase dell'articolazione, nella quale è simbolo ciò in cui si manifesta l'evento mentale, comunque stimolato (Fedel 1991: 27-28).

La distinzione mi sembra opportuna, soprattutto perché ha delle implicazioni che vanno oltre la linea di ragionamento e le intenzioni di Fedel. La prendo nel suo significato più semplice e osservo che essa ci aiuta molto nel problema della definizione dei rapporti tra simbolismo e teoria politica che, come ricorderemo, ci era sembrato preliminare e fondamentale.

Vi apporto però una lieve correzione: anziché di “fasi”, parlerò di “funzioni teoriche”. Infatti i simboli, a seconda del modo in cui li si prende in considerazione, svolgono ruoli diversi e intrattengono rapporti diversi con la teoria politica.

Nella funzione di *articolazione*, il simbolo svolge il ruolo di indicatore. Esso è un indicatore di eventi mentali, non necessariamente un evento mentale esso stesso. Dal simbolo, prevalentemente verbale ma anche di altra natura, l'osservatore risale alla soggettività di chi lo ha prodotto: ai suoi valori, alle sue visioni del mondo, alle sue ideologie, giù giù sino alle sue *policies*, alle sue strategie e alle sue

tattiche. Insomma, qualsiasi modo in cui si cerca di “comprendere” l’azione politica ricostruendone il Sinn, il significato soggettivo, le motivazioni, attraverso l’interpretazione. I modi di tale ricostruzione sono molti: dalla lettura ragionata dei testi e dalla loro contestualizzazione storica e culturale, alla chiave filosofico-politica più o meno sofisticata, arrivando ai simboli ottenuti con interviste o questionari oppure (come nell’analisi del contenuto) spontaneamente prodotti. Ed è proprio nell’impiego di queste tecniche controllate e in qualche modo quantitative che meglio si vede la duplice proprietà dei simboli come indicatori.

Dal punto di vista sostantivo (cioè nei loro contenuti) i simboli sono *coestensivi* con la soggettività. Tutti gli eventi mentali sono suscettibili di essere rilevati analizzando i simboli prodotti – anche quelli inconsci, sogni e associazioni libere incluse. I simboli come indicatori significano, ossia stanno per, qualsiasi evento mentale: i valori, gli interessi in senso soggettivo, le identificazioni e gli attaccamenti, le visioni della realtà, ecc. In un passo di *Power and Society*, opportunamente citato da Fedel, Lasswell e Kaplan (1969: 119) evidenziano questa proprietà con la massima chiarezza:

«Lo studio dei simboli è... importante per tutte le scienze sociali: poiché la condotta, che è oggetto di studio, consiste in pratiche piuttosto che in semplici operazioni, e poiché i fattori soggettivi, che distinguono le pratiche dalle operazioni, possono essere studiati attraverso i simboli che li esprimono».

I “fattori soggettivi” cui Lasswell e Kaplan si riferiscono sono tre. Le identificazioni, le aspettative e le domande.<sup>2</sup> Da cui tre tipi di simboli. I simboli di identificazione definiscono il soggetto collettivo che agisce o nel nome del quale si agisce. I simboli di aspettativa definiscono le conoscenze di fatto, specialmente quelle che riguardano il futuro, sulla base delle quali si agisce. I simboli di domanda definiscono le preferenze, i valori e ogni altra componente direttiva dell’azione. Come si vede, la soggettività tutta quanta (fatti, valori e affetti) è coperta dal simbolismo. I simboli come indicatori esauriscono la dimensione soggettiva dell’azione e, in politica, tutta la “cultura politica” come convenzionalmente la definisce Almond.

Dal punto di vista metodologico (cioè nella loro funzione logica) i simboli, invece, godono di una certa *autonomia* rispetto alla soggettività: la soggettività è la cosa che viene indicata dal simbolo e il simbolo è la cosa che indica la soggettività. In quanto indicatori, i simboli sono sottoposti a certi requisiti che ne controllano l’impiego e ne fanno, o cercano di farne, degli strumenti di conoscenza oggettiva: controlli che possono essere esercitati soltanto su oggetti costruiti come unità analitiche ben precise, discrete, non diluite nel flusso indistinto della soggettivi-

---

<sup>2</sup> «Una prospettiva è un modello di identificazioni, domande e aspettative»: Lasswell e Kaplan (1969: 39).

vità. Ogni analista del contenuto conosce le difficoltà implicate nel ricostruire il senso in definite unità di analisi. Lo stesso accade quando, nelle indagini per questionario, le risposte alle domande aperte devono essere “forzate” in categorie standardizzate per essere rese comparabili.

In sostanza, il rapporto tra i simboli come indicatori e la teoria politica è strumentale. La teoria politica (intendendo “una qualsiasi” teoria politica) è necessaria per interpretare ciò che i simboli indicano. I simboli sono necessari perché forniscono alla teoria politica il materiale soggettivo che deve essere interpretato.

Nella funzione di *attivazione* il simbolo svolge il ruolo di “attore” del processo politico. Il simbolo fa fare o pensare, o non fare o non pensare, certe cose a coloro che a vario titolo partecipano alla vita politica. Potremmo dire anche che è una variabile che determina od orienta la soggettività e i relativi comportamenti. In questa fase, il simbolo non indica la soggettività, ma la pone in essere o la rende effettiva. La teoria politica deve spiegare i modi e le ragioni dell’attivazione. Per riprendere le categorie di Lasswell, i simboli costruiscono le identificazioni, forniscono e organizzano la conoscenza e stimolano le prese di posizioni valutative. Il rapporto tra teoria politica e simboli è esplicativo, nel senso che la teoria politica è chiamata a spiegare i simboli, la loro natura, la loro genesi e il loro uso.

Ma se le cose stanno così, una domanda preliminare si impone: tutto ciò che attiva la soggettività motivando i relativi comportamenti è da considerarsi un simbolo?

Se ci atteniamo al linguaggio comune dobbiamo rispondere negativamente. Le motivazioni degli uomini possono consistere in interessi materiali, e in questo caso nessuno parlerebbe di “simbolismo”. Anzi, per definizione le azioni interessate sono per la maggior parte delle persone l’esatto contrario delle azioni ispirate da motivi “simbolici”. Dunque, il campo va ristretto al regno delle motivazioni non interessate:

In generale nella scienza politica il concetto di simbolo (e derivati) è usato come membro di una grande distinzione. In tale distinzione la categoria simbolica copre l’area dei sentimenti, dei valori, della lealtà ecc. vista in contrapposizione all’area degli interessi economici, delle cose materiali e tangibili, dell’utilitarismo in genere (Fedel 1987: 20).

In buona sostanza, dalla grande classificazione weberiana delle forme di agire dovremmo escludere «l’interesse materiale, di carattere razionale rispetto allo scopo» (Weber 1968: vol. I, 208) e limitarci all’agire razionale rispetto al valore, motivato dalle convinzioni morali, e all’agire affettivamente determinato, motivato dai sentimenti. Escludo in modo del tutto arbitrario l’agire “tradizionale” che è invece un fecondo terreno per la produzione dei simboli, come ogni antropologo sa, perché l’includerlo amplierebbe a dismisura i limiti del discorso portandoci fuori dalla rotta (magari angusta ma precisa) che ci siamo prefissi iniziando queste pagine.

Anche in questo modo, però, il campo resta troppo vasto. Il mondo dei valori è il mondo della morale, di ciò che è buono e giusto e, incorporandolo nella categoria simbolica, si incorre nel classico stiramento del concetto (quello di simbolo) e nel già citato rischio della sinonimia: se troppe cose sono “simbolo”, la parola viene a indicare, se non tutto, quasi tutto. Sicuramente viene a indicare i valori e tutto ciò che riguarda i valori: le ideologie, le credenze di ogni tipo e tutti i sistemi di credenze. Non c'è nulla di illegittimo in ciò. Dopo tutto i valori, gli “ideali” come si diceva un tempo e come alcuni di noi ancora amano dire, rappresentano le principali motivazioni degli impegni politici. Però in questo modo la categoria simbolica perde autonomia e specifica funzione conoscitiva.

Come, naturalmente, perderebbe autonomia il concetto di valore che, per il solo fatto di non rientrare in un modello d'azione razionale rispetto allo scopo (semmai razionale rispetto al *valore*), di non essere un interesse materiale (e come potrebbe esserlo, se è un *ideale*?) e di non avere una funzione descrittiva (e come potrebbe, se per definizione un valore è una *prescrizione*?) ricadrebbe nel calderone indistinto del simbolismo, definito esclusivamente in negativo come tutto ciò che non appartiene al mondo del calcolo interessato e delle conoscenze fattuali. Questo atteggiamento, che fa di tutte le erbe un fascio, è purtroppo diffuso tra i politologi, ed è forse l'oggetto principale della critica che Fedel (1987: 48-49) muove a Murray Edelman, il più celebre studioso del simbolismo in politica:

Edelman sussume la categoria dei valori sotto quella dei simboli; e di conseguenza è portato ad attribuire ai valori esclusivamente le proprietà indicate dei simboli (le caratteristiche semantiche astratte e logico-formali e le modalità emotive di significazione nel senso della rassicurazione e della minaccia). Ma questa concezione ‘simbolica’ dei valori va incontro a un'obiezione decisiva: essa dissolve l'autonomia logica del concetto di valore. Un valore è un principio generale capace di guidare prescrittivamente l'azione; e se, come fa Edelman, lo pensiamo come un'entità linguistica, il suo significato non si esaurisce necessariamente nell'emotività, bensì nella determinazione di un vettore generale lungo il quale orientare l'azione: dunque, non un elemento genericamente irrazionale nel senso psicologico, ma un fattore motivante autonomo e genuino.

Come dire che dimenticare, o non conoscere, la lezione weberiana è sempre un guaio. Resta l'agire affettivo. Che rappresenta poi – ce lo ricordano lo stesso Fedel e Gabriele nei passi riportati in introduzione, nonché altri eminenti studiosi citati – il centro di gravità del simbolismo.

Dunque, considerando i simboli come “attori”, occorre che ci rivolgiamo al dominio dell'affettività, delle pulsioni affettive. La scelta di Lasswell di privilegiare la psicanalisi è indicativa dello stretto legame tra l'affettività e il simbolismo. Le emozioni, gli affetti “funzionano” per il mezzo di (e si manifestano in) associazioni simboliche, e il funzionamento della psiche è per intero un processo simbolico.

Tuttavia, non possiamo ridurre il simbolismo al solo reame dell'affettività. L'agire affettivo è in sé volatile, sfuggente:

Il comportamento rigorosamente affettivo... sta esso pure al limite, e sovente al di là dell'agire consapevolmente orientato 'in base al senso'; e può essere una specie di reazione, priva di ostacoli, ad uno stimolo che va oltre la vita quotidiana. Esso costituisce una sublimazione quando l'agire condizionato affettivamente si presenta come liberazione cosciente di una situazione del sentimento: esso si trova allora, nella maggior parte dei casi (anche se non sempre) sulla via della 'razionalizzazione in vista di un valore' o dell'agire in vista di uno scopo, oppure di entrambi (Weber 1968: vol. I, 22).

Ossia, i sentimenti acquistano senso e stabilità (e comprensibilità) soltanto quando si collegano al "valore" e/o allo "scopo" nel quadro di una struttura tendenzialmente razionale dell'azione. Ciò significa che, alla lunga gli interessi e i valori non sono estranei alle motivazioni "simboliche". Se è vero che confondere sentimenti e valori è un errore teorico, ed espungere le motivazioni puramente interessate dal dominio simbolico è ragionevole, non è invece ragionevole trascurare i rapporti che legano tra loro i sentimenti, i valori e gli interessi. Infatti, come i sentimenti possono agganciarsi a valori e a interessi, stabilizzandosi e dando vita a strutture comprensibili sociologicamente (pensiamo al matrimonio!), nello stesso modo gli interessi e i valori possono essere sentimentalizzati, diventare – per così dire – dei sentimenti essi stessi e mettere in moto reazioni emotive anche di grande momento.

Pensiamo, per esempio, alla teoria che riconduce la violenza politica a una privazione relativa, ossia a uno scarto tra ciò cui i membri di una collettività "ritengono di avere ragionevolmente diritto" (aspettative di valore) e ciò che essi "ritengono di poter raggiungere o conservare" (posizioni di valore). Sia le aspettative sia le posizioni riguardano anche, ovviamente, quelli che Lasswell chiama valori "di deferenza" (il potere, lo status, la reputazione morale) ma riguardano soprattutto i valori "di benessere", il reddito, la salute e tutto ciò che ha a che fare con la sopravvivenza e la crescita dell'organismo. Tanto più che la teoria si occupa della violenza "ribelle", quella delle classi dirette e sfruttate, non delle fronde o dei colpi di stato. Insomma, in gioco sono essenzialmente i beni *materiali*: il pane, in mancanza delle *brioche*. Il meccanismo attraverso il quale la carenza di beni si può convertire in violenza di massa è psicologico, cioè emotivo per elezione: la sindrome frustrazione-aggressione, alla quale va imputato, se non lo scatenamento della violenza, almeno l'accumulo di un potenziale di violenza destinato a esplodere e ad assumere certe forme quando se ne dia l'occasione (Gurr 1972).<sup>3</sup>

Un caso a noi vicino di emotività spropositata investita in una quantità puramente contabile è quello del famigerato spread, il differenziale di rendimento tra

<sup>3</sup> La distinzione tra valori di deferenza e valori di benessere è in Lasswell e Kaplan (1969: 69-70).

un titolo e quello di un altro titolo – nel caso tra i titoli di stato dell'Italia e quelli della Germania. Non so se siano stati condotti degli studi sulle reazioni di massa al variare di tale differenziale, ma il mio personale ricordo è quello di una "credenza generalizzata" caratterizzata da un'intensa simbolizzazione di eventi ed entità negative, soprattutto la Germania e la sua Cancelliera, e positive, soprattutto il Direttore della BCE, il cui *whatever it takes* è entrato a far parte dei *mots célèbres* del nostro tempo.

Mi sono dilungato forse troppo sul punto. Termino osservando che anche molte identità collettive, la nazione, ma in modo più puro la classe, che hanno storicamente sprigionato potenti sentimenti di appartenenza e altrettanto potenti azioni sociali e politiche, si basano sulla condivisione consapevole di interessi materiali. A maggiore ragione la sentimentalizzazione può facilmente coinvolgere i valori, che molto spesso (si potrebbe dire sempre) vengono convertiti da puri orientamenti morali in oggetti di attaccamento emotivo. Patria, socialismo, libertà, uguaglianza, razza, sono solamente alcuni degli innumerevoli valori divenuti veri e propri idoli di massa.<sup>4</sup>

Provvisoriamente posso solo ribadire un'idea che avanzai anni fa a proposito del nazionalismo. Il simbolismo è da collegare con i sentimenti, su questo non c'è dubbio; ma diventa una formazione mentale generalizzata, culturalmente e socialmente significativa, quando i sentimenti rinforzano le motivazioni generate dagli interessi e/o dai valori.<sup>5</sup>

#### IL SIGNIFICATO EMOTIVO DEI SIMBOLI

Resta il problema di fondo, quello del significato emotivo dei simboli e delle sue ragioni. È pur vero che i sentimenti da soli non bastano a spiegare la forza del simbolismo; ma sono altrettanto veri altri due fatti. In primo luogo il "di più" di forza che i sentimenti aggiungono agli interessi e ai valori si trasforma sovente in un moltiplicatore imprevedibile e difficilmente quantificabile. In secondo luogo la stessa particolare fisionomia dei simboli, che li rende in qualche modo "diversi" dagli interessi e dai valori, e fa del discorso simbolico un qualcosa di immediatamente riconoscibile dal discorso economico e dal discorso (puramente) etico. Esso rimanda ai sentimenti. In breve, è la dimensione emotiva il nucleo del simbolismo. Perché?

<sup>4</sup> «In generale... tutti i simboli politici sono, in misura maggiore o minore, sentimentalizzati: ciò è specialmente vero per le identificazioni con la comunità locale, la chiesa, il partito, la nazione»: Lasswell e Kaplan (1969: 34).

<sup>5</sup> Si veda a questo proposito il Capitolo 3 precedente.

Per dare una risposta, siamo obbligati a fare un'incursione, un po' prematura ma necessaria, nel campo, strettamente collegato a quello della soggettività, della significazione. Qui, come Fedel evidenzia in uno dei suoi passi più densi e importanti, il problema si sdoppia: il significato dei simboli e il modo di significare dei simboli. Come vedremo tra un attimo, le due questioni richiamano precisamente i due aspetti che nelle pagine introduttive ci eravamo azzardati a definire "consustanziali" all'idea stessa del simbolismo. Intanto, tranne che per alcuni autori (per lo più logici o epistemologi), il significato del simbolo è emotivo:

I simboli costituiscono gli oggetti degli stati affettivi. Infatti è nella natura degli orientamenti emotivi... la capacità di trovare una particolare aderenza in determinati oggetti, cosicché la presentazione di questi oggetti suscita gli stati affettivi corrispondenti, e magari li rafforza (Fedel 1991: 37).

Che il significato del simbolo sia emotivo suona un po' come un truismo, visto che è stato il nostro punto di partenza. Così come già sappiamo che i simboli, considerati in fase di attivazione, cioè come "attori", rafforzano la soggettività, solitamente quando altre motivazioni, ideali o interessate, entrano nel meccanismo dell'attivazione. Tuttavia, ribadire il significato emotivo del simbolo e la sua funzione di rafforzamento della soggettività (interessi o valori) quali motivazioni dell'agire non è futile, poiché ci porta direttamente a ciò che può spiegare come avviene tale rafforzamento, ossia il modo di significare dei simboli.

Significare vuol dire "stare per". Una cosa significa per noi qualcosa se ne richiama un'altra, se sta per un'altra. Lo "stare per" è infatti la proprietà essenziale del simbolo. Quando Lasswell ci dice che «i simboli sono parti dell'ambiente che si riferiscono ad altre parti» e che «qualsiasi cosa abbia un significato è un simbolo», intende precisamente che il significato è lo stare per e che il simbolo possiede un significato perché "sta per" (Fedel 1991: 30-31).

A questo punto si aprirebbe l'annosa questione della differenza tra lo stare per "segnico" e lo stare per "simbolico". Si aprirebbe se io me ne occupassi. Ma io non me ne occupo, se non di striscio, per un motivo semplice: lo stare per segnico è talmente diverso dallo stare per simbolico, nel senso che a noi studiosi della politica interessa, da non meritare eccessive elucubrazioni. Secondo una interpretazione diffusa, il segno intrattiene con il suo referente un rapporto causale, il simbolo no. Le nuvole sono un segno di pioggia, preludono alla pioggia; "cavallo" implica solo un atto mentale in cui la parola "cavallo" sta per il quadrupede. Inoltre a noi non interessa neppure il simbolo "cavallo", impiegato in senso descrittivo o referenziale. Come ho già detto, quel che ci interessa è capire il perché del significato emotivo dei simboli (o di certi tipi di simboli), per il fatto scontato che in politica, dove il linguaggio è persuasivo o esortativo, sono veramente importanti solo i simboli il



cui significato è emotivo. Anzi, in politica sono “simboli” solo quelli che hanno un significato emotivo, che rafforza le motivazioni interessate o morali.<sup>6</sup>

I simboli di questo tipo sono detti da Sapir – con una dizione ampiamente ripresa da Edelman – simboli di condensazione. I simboli di condensazione, a differenza di quelli descrittivi o referenziali, non si riferiscono a «elementi oggettivi insiti nelle cose o nelle situazioni», bensì «evocano le emozioni associate alla situazione»:

Essi condensano in un solo evento, segno o atto simbolico, l'orgoglio patriottico, le ansie, i ricordi di glorie e umiliazioni passate, le promesse di una futura grandezza; solo qualcuno o anche tutti questi sentimenti.<sup>7</sup>

Ovvero, hanno un significato emotivo. Qui mi occupo solo dei simboli di condensazione in politica, fermo restando che qualsiasi simbolo può essere referenziale o di condensazione a seconda che il suo uso sia descrittivo o emotivo, o che la situazione nella quale è usato lo renda descrittivo o emotivo.<sup>8</sup> D'ora in poi chiamerò i simboli di condensazione semplicemente “simboli”, sia per economia di linguaggio sia per sottolineare che, quando parliamo di simboli, a interessarci è la significazione emotiva, che corrisponde (come ho più volte ripetuto) alla loro funzione tipica.

Orbene, perché i simboli hanno un significato emotivo, significano attraverso le emozioni che evocano? Leggendo le pagine di Fedel, e riflettendo anche su qualche altra lettura, mi sembra che la “concentrazione di energie emotive” propria dei simboli sia da ricondurre a un qualche tipo di “distanza” che caratterizza il processo simbolico.

Il processo simbolico è un processo di significazione in senso stretto, e in questo caso ciò che chiamo “distanza” sta nel rapporto tra il significante e il significato, per cui il significante tende a diventare il significato e tuttavia mantiene una sua irriducibile autonomia. La bandiera non è mai veramente la nazione, anche se la “compresenza dei due vettori”, per citare ancora Fedel, fa sì che nella soggettività le due cose tendano a diventare una sola. O per ricordare ancora

---

<sup>6</sup> Gli autori che si occupano del problema della significazione segnica e di quella simbolica sono legione. Fedel (1991: 32-34) individua tre posizioni teoriche principali: 1) nei simboli il rapporto tra significante e significato è *arbitrario*; 2) i simboli sono *motivati* dal loro significato; 3) i simboli congiungono *livelli diversi* di realtà. Riprenderò quest'ultima caratteristica tra poco. Le prime due non interessano in questa sede.

<sup>7</sup> Edelman (1987: 70). Per una discussione sopra il significato del termine “condensazione”, vedi Firth (1977: 69, nota 13).

<sup>8</sup> Con l'avvertenza che (Fedel 1991: 40-41): «la dicotomia secca significato cognitivo/significato emotivo è problematica ed è stata rifiutata da molti filosofi del linguaggio» soprattutto perché «[i] significati emotivi, anche se non sono 'referenziali', cioè non descrivono alcunché, sono pur sempre 'significati' e dunque incorporano necessariamente un elemento cognitivo minimo, quello che Frankena chiamerebbe 'contenuto concettuale primario'».

Gabriele, il simbolo sostituisce il simboleggiato pur senza “esserlo”. Non a caso ho parlato di tensione tra distanza e vicinanza. Questa distanza è “interna” perché ha come termini il simbolo e il simboleggiato.

Ma quello simbolico è anche un processo comunicativo, nel quale i simboli sono prodotti e trasmessi. In questo caso chiamo “distanza” il rapporto di maggiore o minore lontananza o contiguità tra il produttore dei simboli e il loro consumatore. È una distanza “esterna”, perché i suoi termini sono la fonte del simbolo e il suo destinatario. È quindi una distanza tra posizioni o ruoli sociali, una distanza comportamentale. Specialmente in politica, una distanza di potere.

Questa idea della distanza, in un senso o nell’altro, è molto diffusa, quasi una costante. Per tale ragione mi permetto di richiamarla, pur nella consapevolezza che la parola designa cose diverse. Vediamone alcune.

#### LA DISTANZA COME DISTANZA SEMIOLOGICA

Nel senso più “interno”, quello della distanza tra simbolo e simboleggiato, alcuni autori sottolineano l’aspetto linguistico. Uno studioso che Fedel cita spesso, Dittmer (1977: 567), imputa ai simboli due proprietà tra loro collegate: una proprietà metalinguistica e una proprietà connotativa. Quanto alla proprietà metalinguistica, a differenza del segno, che denota il suo referente empirico, il simbolo è “un segno di altri segni”, esso “significa” su una base metalinguistica. Al di là dei tecnicismi, ciò vuol dire una cosa molto semplice, che il linguaggio simbolico è sostanzialmente metaforico, metonimico, e più in generale “figurato”. I simboli

... funzionano nello stesso tempo apparentemente come linguaggio oggettuale ed effettivamente come ‘metalinguaggio’; ossia, essi sembrano denotare specifici eventi empirici, ma in realtà si riferiscono a una serie di segni che, a loro volta, si riferiscono a una categoria di eventi (Dittmer 1977: 567).

In tal modo,

...un simbolo può... integrare una serie indefinita di segni in una sintesi dotata di senso e nel contempo conservare l’illusione di un fatto reale, concreto, tipico del linguaggio quotidiano (Dittmer 1977: 567-568).

Il simbolo, in sostanza:

... struttura il suo significato su oggetti lontani dalla significazione di primo grado. Le metafore, le metonimie e gli usi figurati in genere staccano i significati dai loro sensi normali associandoli ad altri sensi (Fedel 1991: 56).

Dittmer produce alcuni esempi di questa proprietà, traendoli dalla tradizione politica americana. Nel linguaggio politico-economico in uso in Italia, abbiamo sentito spesso frasi come: c'è bisogno di "mettere un turbo nell'economia", oppure i mercati "entrano in fibrillazione", ecc., oltre al classicissimo "il cavallo non beve", riferito alla scarsa reattività dell'offerta in condizioni divenute più favorevoli.

Queste, e altre assimilabili e di uso altrettanto comune, sono frasi nelle quali il simbolo, proprio perché impiegato in modo da indicare cose diverse da quelle significate prima facie, apre lo spazio alle reazioni emotive proprie del linguaggio figurato, nel quale le emozioni:

... completano un processo associativo che accosta due cose senza che... siano formulati i motivi dell'accostamento che pur sono in qualche modo intuiti (Fedel 1991: 56).

La proprietà "connotativa" dei simboli, la seconda di quelle che Dittmer attribuisce al simbolo, consiste precisamente nella loro capacità di "rappresentare e veicolare emozioni": emozioni senza le quali il linguaggio politico perde la propria forza "pragmatica" e si riduce a "vuota retorica" (Dittmer 1977: 568-570). Essa trae la propria ragione d'essere dalla distanza/vicinanza che la proprietà metalinguistica del simbolismo crea tra il linguaggio comune e la sua significazione metalinguistica. Distanza perché i significati sono diversi. Vicinanza perché la significazione metalinguistica non sarebbe intelligibile (e quindi efficace, specie in un linguaggio persuasivo come è quello della politica) se non conservasse un aggancio con il significato letterale e comune del simbolo.

#### LA DISTANZA COME DISTANZA ONTOLOGICA

Secondo un'altra accezione, il simbolo e il simboleggiato sono "distanti" perché appartengono a piani diversi della realtà: al mondo degli uomini e a quello degli dei, al mondo delle coscienze individuali e al mondo della coscienza collettiva, cui le prime non si possono semplicemente ridurre. Questa distanza è sempre, in certa misura, interna; ma è ontologica e si ritrova soprattutto nel discorso religioso e in quello più generale dell'esoterismo e della psicanalisi junghiana, anche se non solamente in questi, come vedremo. Lasciamo parlare un'autorità indiscussa come René Guénon:

Se il Verbo è Pensiero all'interno e Parola all'esterno, e se il mondo è l'effetto della Parola divina proferita all'origine dei tempi, la natura stessa può esser presa come simbolo della realtà soprannaturale. Tutto ciò che è, sotto qualsiasi modalità si trovi, avendo il suo principio nell'intelletto divino, traduce o rappresenta questo principio secondo la

sua maniera e secondo il suo ordine di esistenza; e, così, da un ordine all'altro, tutte le cose si concatenano e si corrispondono per concorrere all'armonia universale... Tale corrispondenza è il vero fondamento del simbolismo ed è per ciò che le leggi di un ambito inferiore possono sempre esser prese per simbolizzare la realtà di un ordine superiore, ove esse hanno la loro ragione profonda, che è nello stesso tempo il loro principio e la loro fine (Guenon 1990: 22).<sup>9</sup>

Con un linguaggio sicuramente più controllato e referenziale, anche Jung rimarca la natura ontologica dell'inconscio collettivo e la sua sostanziale autonomia dalla psiche individuale, nella quale pure si rivela.<sup>10</sup>

Un certo strato per così dire superficiale dell'inconscio è senza dubbio personale: noi lo chiamiamo 'inconscio personale'. Esso poggia però sopra uno strato più profondo che non deriva da esperienze e acquisizioni personali, e che è innato. Questo strato più profondo è il cosiddetto 'inconscio collettivo'. Ho scelto l'espressione 'collettivo' perché questo inconscio non è di natura individuale, ma 'collettiva' e cioè, al contrario della psiche personale, ha contenuti e comportamenti che (cum grano salis) sono gli stessi dappertutto e per tutti gli individui e costituisce un substrato psichico comune di natura soprapersonale presente in ciascuno (Jung 2014: 15-16).

I simboli che l'inconscio collettivo produce, e il cui rivivere è "autoctono", sono i celebri archetipi. Essi «danno una forma determinata a certi contenuti psichici» e in qualche modo li controllano. Come gli dei, essi sono i veri "fattori":

I 'fattori' stanno dietro le quinte del teatro del mondo... È così tanto nel grande quanto nel piccolo. Per quanto riguarda la coscienza, siamo noi i padroni di noi stessi: sembriamo addirittura i 'fattori'; ma se varchiamo le porte dell'ombra, ci accorgiamo con spavento di essere oggetto di 'fattori'».

«L'inconscio collettivo non è affatto un sistema personale incapsulato, è obiettività ampia come il mondo, aperta al mondo. Io vi sono l'oggetto di tutti i soggetti nel più pieno rovesciamento della mia coscienza abituale, dove io sono sempre soggetto che 'ha' oggetti... (Jung 2014: 42, 40).

Al punto che:

... può accadere che le figure archetipiche, nelle quali in virtù della loro numinosità naturale è insita una certa autonomia, si liberino del tutto da ogni controllo cosciente, conseguendo piena indipendenza e generando 'fenomeni di possessione' (Jung 2014: 65).

<sup>9</sup> Cfr. Guenon (1990: 38): «... ogni vero simbolo porta in sé i suoi molteplici significati, e questo fin dall'origine, poiché esso non è costituito come tale in virtù di una convenzione umana, ma in virtù della 'legge di corrispondenza' che lega tutti i mondi tra di loro... il simbolismo è una scienza esatta, e non una fantasticheria in cui le fantasie individuali possano aver libero corso».

<sup>10</sup> Le pagine in cui Jung tratta della natura del simbolismo sono innumerevoli. Di fatto, tutta la sua opera vi è dedicata. Ho tratto le citazioni qui riportate Jung (2014).

Sembra quasi di leggere Durkheim (1979: 26-27) a proposito della natura dei “fatti sociali”:

Ecco dunque un ordine di fatti che presentano caratteri molto specifici: essi consistono in modi di agire, di pensare e di sentire esterni all'individuo, e dotati di un potere di coercizione in virtù del quale si impongono ad esso. Di conseguenza essi non possono venire confusi né con i fenomeni organici, in quanto consistono di rappresentazioni e di azioni; né con i fenomeni psichici, i quali esistono soltanto nella e mediante la coscienza individuale. Essi costituiscono quindi una nuova specie, e ad essi soltanto deve essere data e riservata la qualifica di ‘sociali’.

La potenza dei fatti sociali, al pari di quella degli archetipi è straordinaria, quasi qualcosa di junghianamente “numinoso”:<sup>11</sup>

Senza dubbio può darsi che – abbandonandomi ad essi senza riserva – non senta la pressione che esercitano su di me; ma essa si palesa quando tento di lottare contro di essi. Quando un individuo tenta di opporsi a qualcuna di queste manifestazioni collettive, i sentimenti che egli nega si rivolgeranno contro di lui. Se questo potere di coercizione esterna si afferma con tanta nettezza nei casi di resistenza, è perché esiste, per quanto in forma inconscia, nei casi contrari. Noi siamo allora vittime di un'illusione che ci fa credere che abbiamo elaborato da noi ciò che ci è imposto dal di fuori (Durkheim 1979: 27-28).

Guénon, Jung, Durkheim, un mistico, uno psicanalista e un sociologo positivista, si trovano dunque a convergere su un punto sostanziale: le formazioni simboliche sono “attori” che attivano la nostra soggettività e lo fanno dall'esterno, da una qualche sede che è loro propria, ontologicamente distante dalla soggettività stessa. Essi vivono in un loro regno, sovranaturale o sopra individuale; e ciò li rende quasi invulnerabili, facendo sì che la loro potenza emotiva di attori (o “fattori”) sia massima e difficilmente contrastabile, sia nel bene sia nel male.

#### LA DISTANZA COME DISTANZA LOGICA

Si dà poi un tipo di distanza che definirei logica. Qui la distanza va intesa essenzialmente come lo spazio che intercorre tra oggetti astratti e oggetti concreti. I simboli hanno la funzione di collegare con l'esperienza quotidiana astrazioni che ne sono remote. Sappiamo dalla letteratura che questa è la funzione per eccellenza dei simboli: quella di dare rappresentazioni concrete di entità astratte: la bandiera (un pezzo di stoffa variamente colorato!) rappresenta concretamente la

---

<sup>11</sup> Numinoso è per Jung (2014: 49) tutto ciò che è «assoluto, pericoloso, soggetto a tabù, magico».

nazione, la falce e il martello rappresentano il movimento operaio o il comunismo, la Minerva rappresenta la sapienza, la croce il cristianesimo. Tale funzione è variamente descritta e illustrata da numerosi autori (vedi soprattutto Friedrich (1963) e Pelayo (1970)),<sup>12</sup> ma la sostanza non cambia, come ben mostra Fedel (1991: 45):

Rendere materiale l'immateriale, richiamare gli oggetti assenti... presentare oggetti che esprimono 'valori', per giunta con effetti 'vivificatori' sono modi diversi di dire la stessa cosa. L'astratto, comunque lo si intenda, è infatti 'immateriale', 'complesso' e non ha alcun elemento 'espressivo'. Per contro, è il concreto ad essere 'materiale', 'semplice' e a possedere le qualità sensibili atte all'espressività.

Ma in quali forme si presenta l'"astratto"? E in quali il "concreto"? Rispondere alle due domande è importante perché chiarifica i modi in cui il simbolismo traduce l'astratto in concreto e le ragioni per cui esso ha un effetto "vivificatore" sulle motivazioni degli attori, al di là dell'apparente semplicità dei concetti.

Intanto, e a mo' di premessa, possiamo dire che il simbolismo, trasponendo l'astratto e le sue qualità nel concreto, fornisce ai sentimenti (di amore, di odio, di attaccamento, di repulsa) un oggetto appunto "concreto" nel quale investire. In politica, ma non solamente in politica, quanto di più astratto esista tra le motivazioni e le determinazioni dell'azione sono gli ideali, i valori:

La componente più generale dell'azione sociale è il sistema di valori. I valori stabiliscono in termini generali le situazioni finali desiderabili che sono la guida dell'agire umano; sono così generali nel loro aspetto che non occorre definire nemmeno i tipi di norme, i tipi di organizzazioni, o tipi di facilitazioni richieste per realizzare tali fini (Smelser 1968: 97).<sup>13</sup>

Dunque la forma principe in cui l'astratto si presenta è quella dei valori. Essi sono potenti ma astratte (perché generalissime) motivazioni dell'azione, sia in quanto oggetti di orientamento essi stessi sia in quanto proprietà di gruppi sociali di ampie dimensioni.

Come è noto, è difficile amare od odiare le astrazioni. C'è un passo contenuto nel più bel romanzo di Milan Kundera, *Lo scherzo*, che esprime con grande efficacia letteraria questa idea comune:

C'è chi afferma di amare l'umanità, altri invece obiettano che si può amare solo al singolare, cioè solo questo o quell'individuo; sono d'accordo... provate a indirizzare l'odio

<sup>12</sup> Pelayo (1970: 143) asserisce che il simbolo «dà una presenza materiale a una realtà immateriale».

<sup>13</sup> Smelser formula in modo esemplarmente chiaro il concetto di valore ideato da Parsons e Shils (1951).

contro la pura astrazione dei principi, contro l'ingiustizia, il fanatismo, la crudeltà, oppure se siete giunti alla conclusione che è odioso il principio stesso dell'uomo, provate a odiare l'umanità! Odi simili sono troppo sovrumani e così l'uomo, per alleggerire la sua rabbia (consiglio della forza limitata che è in essa) finisce per concentrarsi su un singolo individuo (Kundera 2005: 310).

Passo al quale fa da contraltare un altro passo celebre, di Ernst Nolte questa volta, che ho già citato altrove ma la cui rivisitazione non mi sembra inutile. Per Nolte (1978: 599) il fascismo, nella sua interpretazione transpolitica, è negazione della trascendenza, rifiuto di quella:

libertà verso l'infinito che, innata nell'individuo e reale nell'evoluzione universale, minaccia di distruggere ciò che si conosce e si ama... Solo un individuo che sappia andar oltre a ciò che esiste concretamente per mezzo della filosofia, può guardare a un 'meglio' e quindi rivolgere una critica all'essere empirico. È ben noto storicamente che la filosofia e la critica sono nate insieme, ed è anche vero che ciò che esiste in concreto può amarlo solo chi lo sappia considerare e avvicinare come tale. La critica e l'amore si incontrano... Ma la loro lotta non cessa mai, ed è il dolore più antico.

Nel passo di Nolte la "trascendenza", ossia l'aspirazione a ciò che è ideale, l'orientamento ai "valori", non solo non può essere oggetto di sentimenti, ma ne è il nemico mortale, giacché "ciò che esiste in concreto" può amarlo solo "chi lo sappia considerare e avvicinare come tale". Naturalmente, lo stesso vale per l'odio, anche se personalmente credo che sia più semplice odiare che non amare un'entità astratta. È difficile che io possa amare tutti gli ariani, nessuno escluso. Meno difficile che io possa odiare tutti i non-ariani, tutti inclusi. Ma è una semplice opinione.

I sentimenti, comunque, hanno per lo più bisogno di oggetti "concreti". I valori sono motivazioni importanti, che diventano ancora più importanti quando vengono associati a dei sentimenti, ossia quando vengono sentimentalizzati. Ma poiché i valori sono astratti e i sentimenti abbisognano di agganciarsi al concreto, i valori devono essi stessi essere trasformati in qualcosa di concreto.

Il simbolismo svolge proprio questa funzione: convertire i valori astratti in oggetti concreti per consentirne la sentimentalizzazione e accrescerne il potere motivante. Altrove ho ipotizzato (v. il capitolo terzo) che il meccanismo in cui l'astratto diventa concreto, e il meccanismo ideologico, per cui il valore diventa fatto, intrattengano rapporti stretti, al punto che il secondo non si spiega senza il primo.

Qui voglio invece sottolineare che il meccanismo simbolico è molto più complesso di quanto spesso si crede e che la trasposizione dell'astratto nel concreto va molto al di là della "simbolizzazione" del secondo per il tramite di oggetti sensibili: bandiere e alzabandiera, inni, monumenti, cerimonie, commemorazioni, ritratti ecc. Va molto al di là, cioè, del simbolismo visivo e di quello linguistico

usato “non discorsivamente”, come invece sostiene Fedel (1991: 46), e presiede alla formazione medesima degli oggetti, delle identità collettive.

Il passo di Kundera mette insieme due cose impossibili da amare od odiare, i valori (la “pura astrazione dei principi”) e i grandi gruppi (addirittura l’“umanità”). Data la situazione narrativa, avrebbe potuto anche dire il comunismo e il PC cecoslovacco. Il significato sarebbe stato lo stesso, anche se l’argomentazione si sarebbe immiserita e non avrebbe avuto la stessa efficacia. Orbene, tra questi due oggetti dell’impossibilità affettiva, i valori e i grandi gruppi, corre un legame assai stretto. Leggiamo quanto ha da dirci Blau (1964: 24):

... il consenso sui valori ha un’importanza fondamentale per i processi sociali che pervadono le strutture complesse, poiché l’accordo sopra criteri comuni serve da legame capace di mediare le transazioni sociali tra individui e gruppi che non hanno tra di loro alcun contatto. La condivisione dei valori fondamentali crea vincoli di integrazione e solidarietà sociale tra milioni di persone... la maggior parte delle quali non si sono mai incontrate, e serve da equivalente dei sentimenti di attrazione personale che uniscono le coppie di associati e i piccoli gruppi (corsivo mio).

In un linguaggio più moderno e accattivante, i grandi gruppi sono *imagined communities* tenute insieme da comuni credenze di valori. Ma poiché nelle comunità immaginate «nella mente di ciascuno vive l’immagine della loro comunione» (Anderson 1983: 15), anche qui si ripropone il problema della sentimentalizzazione dei valori. Quanto più i valori saranno sentimentalizzati, vivranno come sentimenti nella mente di ciascuno, tanto più forti saranno in ciascuno l’immagine della comunione con gli altri, l’attaccamento e la fedeltà al gruppo di cui egli fa parte. Il valore, se è l’equivalente funzionale del sentimento, e come questo funziona da collante del gruppo, avrà un’efficacia integrativa tanto maggiore quanto più sarà vissuto come sentimento. Fermo restando che continua a valere anche la dinamica opposta, per la quale una base fondamentalmente affettiva e interpersonale, quale si ritrova nei piccoli gruppi, può trasformarsi in una “causa” comune, o acquisire dignità etica, simulando l’adesione collettiva a un ideale.

In altre parole, anche qui si propone il problema dei simboli come rappresentazioni (sentimentalizzate, naturalmente) del gruppo e dei suoi valori. In chiave ferocemente critica, su questo tema ha detto cose memorabili Geiger (1970: 404), secondo il quale:

Vi sono due tipi di sentimenti collettivi. Definirei il primo sentimento comunitario: è una comunione simpatetica di uomini tra loro. È questo il tessuto connettivo che tiene assieme i gruppi del primo ordine, nei quali persone che si conoscono si trovano una di fronte all’altra e una accanto all’altra. Tutt’un settore della società è dunque il campo collettivo del sentimento collettivo. Qui esso si può dispiegare in tutto il suo calore a beneficio di quanti sono uniti a lui. Ciò vale per i gruppi e le relazioni personali-



intime, per tutto quell'ambito dell'esistenza sociale in cui l'individuo ha contatti con altri aventi per lui un nome e un volto.

Anche nei grandi gruppi e nelle "strutture di massa" esistono i sentimenti collettivi:

... ma sono sentimenti di tipo assolutamente differente. Definirli sentimenti interpersonali significherebbe ingannare se stessi e gli altri... I legami della simpatia possono vincolarci solo ad altre persone, non a una massa di altri. Posso invece nutrire sentimenti per una causa che stia a cuore anche a una massa di altri. In questo caso io non ho alcun rapporto diretto con gli altri... ma un rapporto diretto con la loro totalità in quanto seguaci di una causa cui anch'io mi sono votato. Questa sorta di sentimento collettivo non è simpatia verso i nostri simili, bensì pathos per una causa comune (Geiger 1970: 404-405).

Pure in Geiger i valori vengono sentimentalizzati, investiti di un "pathos" che si traveste da "simpatia" e trasforma illusoriamente una "struttura di massa" (classe, nazione, partito, ecc.) in una cerchia familiare o amicale: "compagni", "camerati", "fratelli", "figli della patria", "piccolo padre", e tanti altri, sono i simboli che, insieme, sentimentalizzano i valori e fuorviano i sentimenti.

Geiger riconosce tutta l'importanza della sentimentalizzazione "patetica" dei valori collettivi, che avviene per via della confusione tra pathos e simpatia, pur esprimendo al riguardo un giudizio negativo, come tutto negativo è il suo giudizio su ogni forma di simbolismo. Infatti:

Primo. Persino il simbolismo che rafforza sentimenti genuini e "simpatetici" è visto con sospetto. Mi si permetta ancora questa citazione, che lì per lì appare stupefacente, ma è rigorosamente coerente con tutto l'impianto teorico del sociologo tedesco:

Generalmente parlando – non soltanto riguardo alle ideologie – sono personalmente dell'opinione che i sentimenti i quali, in ragione della loro astrattezza sono incapaci di vivere senza appoggiarsi al simbolo, meritino di estinguersi. Se un defunto continua a vivere nella nostra anima soltanto in virtù della commemorazione della visita al cimitero il giorno dei morti o del memento nella nostra memoria derivante da oggetti di riverenza, tanto vale dimenticarlo (Geiger 1970: 423).

Secondo. I sentimenti "patetici", che investono e rendono più intensi i valori condivisi, sono socialmente perniciosi, perché intrinsecamente "aggressivi" e "disintegranti" la società. Senza contare che essi sono spesso null'altro che "chimere", "nebbia ideologica", quale è per esempio la nazione.

In sostanza, anche se maligna e falsa, la sentimentalizzazione dei valori collettivi è una realtà inconfutabile. Essa rende i grandi gruppi (che si reggono sulla

comunanza di valori) suscettibili di un investimento emotivo. E poiché tali sentimenti, o pseudo-sentimenti, si appoggiano sopra simboli, in assenza di questi le chimere rimarrebbero tali senza neppure l'illusione della realtà. Il simbolismo, abbiamo detto, trasmuta l'astratto nel concreto e per gli esseri umani è solo il concreto a essere veramente reale.

Il concreto può risultare dalla semplice trasposizione di qualità astratte in oggetti o pratiche sensibili (bandiere, inni, monumenti, parate, cerimonie, divise, commemorazioni, ecc.) oppure dalla costruzione stessa del concreto attraverso l'identificazione di più qualità astratte.

Un oggetto è concreto quando riunisce certe proprietà riferibili a una classe, in modo unico o almeno diverso di quanto non facciano gli altri oggetti appartenenti alla stessa classe. Se li riunisce in modo non diverso, esse sarebbero "qualità" della classe, cioè di un oggetto astratto; e gli uomini amano/odiano gli oggetti concreti, non le classi.

Ora, nulla riunisce meglio e in modo unico o peculiare certe proprietà astratte quanto la loro identificazione simbolica. Nel simbolismo, lo sappiamo, il simbolo e il simboleggiato tendono a coincidere, cioè a presentarsi alla coscienza come una cosa sola. Questa coincidenza, a sua volta, si presenta alla coscienza come il portato di un'unica essenza, comune al simbolo e al simboleggiato, di cui entrambi sono le manifestazioni fenomeniche. In questo senso, ogni proprietà sta per l'altra, simboleggia l'altra, e ciascuna simboleggia l'essenza da cui promana e che la accomuna alle altre. L'Italia viene costruita come oggetto di attaccamento sentimentale e di lealtà identificando le sue bellezze naturali con le sue bellezze artistiche, la sua storia, la sua lingua, la sua cultura, le sue glorie sportive, la sua moda, il suo *design*, ecc., che sono in fondo tutte la stessa cosa, perché sono "italiane", insorgenze di quell'essenza particolare che è l'Italia.<sup>14</sup>

Il simbolismo così presiede alla stessa costruzione delle identità, e specialmente (nel caso delle scienze politiche e sociali) delle identità collettive: le nazioni, le classi, i gruppi sociali, i gruppi religiosi, ecc., che sono i tipici destinatari dei sentimenti collettivi. Il *proprium* delle identità collettive non sta nelle cose in sé, in qualche loro qualità idiosincratica, ma nei loro rapporti; e il "segreto efficiente" del simbolismo sta nella sua peculiare capacità di identificare le cose l'una con l'altra attraverso rimandi di senso che fanno di un insieme di qualità generali (spesso universali, astratte e perciò in sé affettivamente neutre), un unico oggetto concreto da venerare e per cui sacrificarsi. Il simbolismo non si limita a dare "una presenza materiale a una realtà immateriale", per ricordare Pelayo, ma crea

---

<sup>14</sup> Perelman e Olbrechts-Tyteca (1966: 345-350) illustrano con la consueta pregnanza i rapporti tra l'essenza e le sue manifestazioni quali si presentano nelle strutture argomentative: «Il ricorso al concetto di essenza permetterà di collegare eventi variabili a una struttura stabile, la sola ad avere importanza: la *philosophia perennis* ne è un classico esempio».

il materiale con l'immateriale. Il suo meccanismo tipico è l'identificazione, che riconduce proprietà immateriali (la gloria, il coraggio, la virtù, ecc.) a un soggetto concreto e sensibile.

Ovviamente, l'identificazione è tale esclusivamente nel mondo dei simboli, perché in quello dei fatti ciascuna qualità designa esperienze diverse e lontane, e l'idea di un'essenza che sussume tutte le esperienze e conferisce a esse un senso unitario appartiene al mondo del mito. Ma è di questi mondi che qui stiamo parlando.<sup>15</sup>

#### LA DISTANZA COME DISTANZA COMPORTAMENTALE

Come abbiamo detto in esordio, il simbolismo è significazione, ma anche comunicazione. Se sotto l'aspetto della significazione ciò che per comodità abbiamo definito "distanza" è (prevalentemente) lo spazio che separa/collega il significante e il significato, sotto l'aspetto della comunicazione la distanza è (sostanzialmente) lo spazio che separa/collega i produttori di simboli e i loro fruitori. È uno spazio sociale, tra posizioni sociali. Ovunque, nella religione come nella pubblicità, è uno spazio di potere. In politica lo è in modo specifico. Lascio la parola a Edelman che fa di questa distanza della politica un punto forte della sua argomentazione:

È fondamentale per la forza simbolica della politica che essa sia remota, collocata altrove, onnipresente come minaccia suprema o possibilità di conforto, ma non influenzabile da nessun atto che noi, come individui, possiamo compiere (Edelman 1987: 70).

La politica, secondo questa impostazione sostanzialmente elitistica, è: onnipotente (o molto potente), nel bene e nel male, come minaccia o gratificazione; non influenzabile da chi ne sta all'esterno; e, in quanto in uno spazio altro, poco conoscibile nei suoi meccanismi e nelle sue conseguenze. La politica del resto è fondamentalmente "potere", e il potere non è una quantità che si possa collocare lungo un continuum, come la moneta. Non è sufficiente dire che A ha più potere di B. Il potere è un rapporto potestativo: A ha potere sopra B e lo spazio tra il comando di A e l'obbedienza di B è la distanza della politica (Parsons 1965: 133-134). Questa è

---

<sup>15</sup> Perelman e Olbrechts-Tyteca (1966: 350): «Poiché molto spesso simbolo e cosa simboleggiata non fanno parte di ciò che è considerato d'altronde come uno stesso strato di realtà, come uno stesso campo, il rapporto che c'è fra di loro potrebbe essere considerato analogico: ma proprio con questo si distruggerebbe ciò che vi è di impressionante nel legame simbolico, dal momento che, perché esso eserciti la sua funzione, bisogna che simbolo e cosa simboleggiata siano integrati in una realtà mitica o speculativa, in seno alla quale partecipino l'uno dell'altra».

ovviamente variabile secondo il tipo di regime politico, ma un qualche grado di “divisione del lavoro politico” tra governanti e governati vi è sempre. Si badi che il potere è comunque un rapporto che pone governante e governato all’interno di un unico campo, e inevitabilmente orienta le azioni dell’uno in vista delle azioni dell’altro. In tal modo, anche qui alla distanza si accompagna la convergenza che, a seconda dei principi di legittimazione prevalenti, può anche diventare una vicinanza più o meno accentuata.

Non stupisce che questa realtà così possente, maligna o benigna, irraggiungibile, opaca, posseda qualità “numinose” che suscitano nelle masse sentimenti ambivalenti ma intensi: paure, speranze, angosce, insicurezza, entusiasmo, abbandono. La politica risponde a queste ansie e a queste speranze tanto con i fatti quanto con i simboli, il cui scopo è assicurare le masse e garantirne l’acquiescenza. Nella visione elitistica e abbastanza cospiratoria di Edelman, l’acquiescenza della massa serve ai governanti come paravento che consente loro di mettere in moto scambi ben più concreti, basati su benefici materiali e transazioni di potere, con gruppi sociali organizzati e politicamente informati, poco inclini alle emozioni e molto attenti ai propri interessi.<sup>16</sup>

Nel ricco repertorio della politica simbolica troviamo tante cose, ma tutte mirate allo stesso obiettivo: politiche che promettono di migliorare le condizioni di vita della massa e poi non hanno altro effetto (oltre naturalmente quello di placarne le preoccupazioni) che quello di beneficiare qualche piccola minoranza – magari proprio quelle che si proclama di voler colpire); riti collettivi, come le elezioni, che dovrebbero garantire il controllo popolare sulla politica, mentre sono solo cerimonie che riducono illusoriamente la distanza tra la politica e i cittadini; le “drammaturgie politiche” inscenate dai leader, spesso maestri nel suscitare un consenso emotivo (Edelman 1987: *passim*) che ne rafforza la posizione indipendentemente dall’efficacia della loro azione:

una linea politica è considerata efficace non tanto per i buoni o cattivi effetti verificabili di certe azioni, quanto per la capacità di chi occupa un ruolo pubblico di dare l’impressione di sapere esattamente quello che deve essere fatto (Edelman 1987: 142).

E un’infinità di altre cose:

Praticamente ogni atto politico è destinato a servire in parte come simbolo di condenziazione... Simbolizzando una assicurazione o una minaccia, esso produce nella massa una risposta passiva o attiva... (Edelman 1987: 71).

<sup>16</sup> Edelman (1987: 104): «Appare esserci un nesso inscindibile tra le gratificazioni simboliche dei gruppi disorganizzati, da un lato, e la capacità dei gruppi organizzati, dall’altro, di servirsi di tutti i mezzi che l’apparato di governo offre loro per assicurarsi quei beni tangibili che essi rivendicano».

In sostanza, secondo Edelman la “distanza della politica” evoca nelle masse paure e ansie che vengono sedate con la produzione di simboli di condensazione, la cui unica funzione è agire sui sentimenti indipendentemente dagli effetti sull’ambiente esterno.

Pure in Lasswell la distanza della politica gioca un ruolo importante, anche se non centrale come in Edelman. Essa è infatti solo una delle condizioni che presiedono alla praticabilità e all’efficacia del simbolismo politico.<sup>17</sup> Inoltre essa ha un significato prevalentemente cognitivo. Meno importante è la scarsa controllabilità della politica. In ogni caso, anche se sulla scorta di un apparato concettuale molto complesso, Lasswell giunge a conclusioni non troppo diverse da quelle cui giungerà Edelman. Gli uomini hanno una conoscenza approssimativa, rudimentale della politica. La politica è lontana e astratta, difficile da conoscere e valutare in modo realistico. Essa (e qui cito Fedel, che ha sviscerato con grande finezza tutta la dimensione simbolica dell’opera di Lasswell):

... è una dimensione remota sia perché è distante dall’esperienza diretta della maggior parte delle persone sia perché implica delle astrazioni (entità collettive come: nazioni, classi, gruppi; ovvero ideologie, cioè astrazioni intellettuali su fenomeni globali e complessi). Ne viene che i simboli politici, essendo vaghi, indeterminati e poco suscettibili di essere controllati da giudizi realistici, sono particolarmente appropriati a stimolare l’emotività inconscia, a sua volta connessa con i modelli reattivi dell’infanzia e della fanciullezza (Fedel 1991: 247).

Questa distanza spiega la prevalenza, nella massa, dei «motivi regressivi e fantastici tipici della reattività più elementare della personalità» (Fedel 1991: 254). Ogni minaccia alla propria identità (ideologica, nazionale, culturale, etnica) è una minaccia alla propria personalità, di cui tale identità fa parte. Il timore di perdere una parte importante della propria personalità rievoca angosce lontane (castrazione), e l’insicurezza che ne proviene «porta a complesse reazioni di difesa» (ibidem): impulsi contro-aggressivi, loro inibizione, sopravvalutazione dei simboli collegati all’identità (noi non siamo italiani, dicevano a Trieste: siamo “italianissimi!”), domande di sicurezza che possono sfociare nella catartica “crisi bellica”, ecc.

In Lasswell il simbolismo ha una base teorica più complessa che non in Edelman, e coinvolge non solo i comportamenti della massa, attivati dalla distanza della politica, ma anche quelli delle élites, tra le quali si possono individuare modelli diversi di personalità politica tutti riconducibili alle dinamiche psicanalitiche attivate dai rapporti tra le tre componenti della personalità (ego,

---

<sup>17</sup> Che è invece l’aspetto fondamentale sottolineato da Edelman (1987: 70): «È fondamentale per la forza simbolica della politica che essa sia remota, collocata altrove, onnipresente come minaccia suprema o possibilità di conforto, ma non influenzabile da nessun atto che noi come individui possiamo compiere».

super-ego e id).<sup>18</sup> Tuttavia, ripeto, dal punto di vista delle conseguenze sui rapporti élite-massa, vi è un accordo abbastanza robusto tra il maestro Lasswell e l'allievo Edelman.

Nello specifico, in entrambi è riconoscibile un potere simbolico, basato sul controllo e sulla manipolazione dei simboli, diverso da altri tipi di potere, e contiguo a quello che in altri autori è definito "potere ideologico" ovvero "normativo".<sup>19</sup> Quale senso abbia definire "simbolico" anziché in modi diversi questo potere, e quale ruolo abbia il concetto di simbolo nel tentare di rispondere a questa domanda, lo vedremo nella conclusione. Per ora ripercorriamo brevemente i passi compiuti in queste pagine.

#### SIMBOLISMO DI SOSTITUZIONE E DI RAPPRESENTAZIONE

1. Abbiamo indicato il problema della definizione di un campo specificamente "simbolico" della teoria politica. Questo, è bene precisarlo, non vuol dire l'unico campo nel quale la categoria simbolica possa svolgere importanti funzioni conoscitive o teoriche. Vuole dire solo un campo nel quale la categoria simbolica è pregnante, tale che non può essere facilmente sostituita da categorie affini (valori, ideologie, ecc.).
2. Abbiamo indicato due aspetti importanti della categoria simbolica: a) il significato emotivo dei simboli, per cui il loro modo di significare e la loro funzione motivante sono legati essenzialmente ai sentimenti; b) una dimensione, che abbiamo definito distanza/convergenza, che è propria del processo simbolico, sia nel senso della significazione sia in quello della comunicazione.
3. Abbiamo individuato quattro significati (non senza qualche sovrapposizione) della "distanza" – e per implicazione della "convergenza": una distanza puramente semiologica, di significati; una distanza ontologica; una distanza logica; e infine – un po' a sé, ne convengo – una distanza comportamentale tra i produttori e i fruitori dei simboli. Siccome questa concerne direttamente il potere dei primi sui secondi, l'abbiamo definita distanza "politica", assumendo che la politica sia essenzialmente potere. E che il potere, nella sua forma più compiuta, possa essere definito "politica".

<sup>18</sup> Vedi essenzialmente Lasswell (1960; 1975b). Ma soprattutto, confronta gli esaurientissimi riferimenti bibliografici contenuti in Fedel (1991: cap. V).

<sup>19</sup> La dizione "potere ideologico" è abbastanza diffusa. Si vedano Runciman (1989) e Mann (1986). Quella di "potere normativo" la si trova, per citare un esempio illustre, in Etzioni (1961). Altre Etzioni preferisce la dizione "potere persuasivo", e distingue tre diversi principi di organizzazione sociale aventi "pari status teorico": normativo, utilitaristico e coercitivo. Cfr. Etzioni (1968: 354-357).

Quando noi parliamo di distanza/convergenza, non facciamo altro che alludere al celebre “stare per”, che è una proprietà universale dei simboli e anche – ma già ci siamo frettolosamente liberati del problema – una proprietà dei segni. Dei segni dunque non parleremo.

Restando ai simboli, la nostra idea è che, secondo il modo in cui sono concepite la distanza e la convergenza, cambiano sia il significato dello “stare per”, sia la funzione dei simboli in politica e sia, in ultimo, il ruolo della categoria simbolica nella teoria politica. Qui ci concentreremo sui due significati che ci riguardano più da vicino:

Primo. Distanza tra astratto e concreto (logica), per cui lo “stare per” significa soprattutto rappresentazione del simboleggiato da parte del simbolo.

Secondo. Distanza in politica (comportamentale), per cui lo “stare per” significa soprattutto sostituzione del simboleggiato da parte del simbolo.

Lo “stare per” nel senso della sostituzione è il più semplice e immediato. Su questo punto, le interpretazioni in parte si sovrappongono e in parte si biforcano. Vi è innanzitutto la versione freudiana di Lasswell, per la quale gli oggetti politici simboleggiano e attirano pulsioni originate nella reattività infantile. Questi, opportunamente razionalizzati, attivano le identità e i comportamenti politici e, per così dire “generano” l’uomo politico nelle varie dimensioni della sua personalità. Gli oggetti politici sostituiscono gli oggetti della cerchia primaria, cui sono imputabili le gratificazioni e le privazioni subite nell’infanzia. I meccanismi che trasferiscono l’emotività su questi oggetti “lontani” sono diversi (proiezione, identificazione, ecc.); ma hanno tutti la stessa funzione, difendere il soggetto dai conflitti interni scaturenti dal fatto che certe pulsioni vengono bloccate da qualche condizione che ne impedisce la soddisfazione (inibizioni). Per gratificare la pulsione, il soggetto deve sostituire l’oggetto con un altro oggetto, che diventa quindi il simbolo del primo oggetto. Come osserva giustamente Fedel, dal quale ho derivato per intero questa interpretazione del simbolismo in Lasswell, il simbolismo “di sostituzione” è parte integrante della teoria psicanalitica, nella quale «i simboli... consentono uno scambio dei motivi veri dell’agire con motivi fittizi o secondari» (Fedel 1991: 68).

La seconda versione, che chiamerò “machiavellica”, è quella classica di Edelman. Essa sostiene che l’emotività può essere gratificata in modo puramente “simbolico”, ossia da gratificazioni immateriali che sostituiscono i beni materiali, che non vengono dati o vengono dati soltanto a pochi; ovvero da cerimonie che sostituiscono “simbolicamente” il controllo dei governati sui governanti, che resta una chimera; o ancora, dalla sostituzione dell’efficacia della decisione politica con l’illusione della competenza o della responsabilità del decisore. Per farla

breve, da gratificazioni che agiscono solo sulla mente in luogo di fatti che hanno effetti anche e primariamente sul mondo esterno.

Entrambe le versioni del simbolismo di sostituzione prendono le mosse dall'idea della distanza della politica. La distanza della politica consente e agevola sia la sostituzione di motivazioni private con motivazioni pubbliche (Lasswell), sia la sostituzione di beni materiali con beni immateriali (Edelman).

Questo modo di concepire il simbolismo ci porta diretti agli aspetti di distorsione o di falsità del potere. Ricordo che la politica è potere e che il potere è sovraordinazione e sub-ordinazione, almeno nel suo nocciolo duro. La distanza della politica, lo ripeto, è lo spazio che separa quelli che hanno il potere da quelli che non lo hanno. Infatti, il simbolismo di sostituzione è più accentuato nei regimi autoritari, e ancor di più in quelli totalitari, dove massima è la concentrazione del potere e minimo il controllo sul potere. Nelle parole di Edelman (1987: 73):

I governi che più opprimono i cittadini... devono, più di altri, disporre di un apparato simbolico rassicurante di grande rilievo. A questo riguardo, non è un caso che tutti gli Stati totalitari mobilitino intensamente la popolazione cercando, pressoché costantemente, di coinvolgerla in discussioni sugli affari pubblici. Adunate di massa, conferenze politiche, gruppi di discussione, organizzazioni per ogni età e professione sono stati all'ordine del giorno in tutte le dittature fasciste e comuniste.

Non è il caso di scomodare la letteratura sul totalitarismo né, dal lato opposto, quella francofortese che accentua l'idea della falsità del consenso nelle c.d. democrazie, per accettare questa conclusione evidente. Tanto più che Edelman ne fa una questione di grado, non di essenza. Non a caso il regime politico che Edelman utilizza come base per le proprie considerazioni sulla falsità del potere è un regime democratico, gli Stati Uniti, e non un regime totalitario come quelli della Germania hitleriana o dell'URSS sotto Stalin.

Il simbolismo di sostituzione assume due forme tipiche: la manipolazione e la falsa coscienza. L'autore che ha più di altri approfondito i due concetti dal punto di vista analitico è Stoppino, alle cui opere rimando. La manipolazione è una falsità cosciente e intenzionale. Il manipolatore nasconde al manipolato il suo potere o le sue reali motivazioni attraverso la menzogna, l'occultamento dei fatti, la gestione sapiente della comunicazione, l'attivazione di dinamiche psichiche inconse, ecc. Il manipolato non si rende conto di subire potere o crede di obbedire perché i comandi appaiono promuovere l'interesse pubblico, o quello del gruppo sociale o della professione ideologica alla quale egli appartiene, mentre in realtà essi nascondono la volontà del manipolatore di promuovere il proprio interesse e/o quello delle fazioni che lo sostengono (Stoppino 1976).

La falsa coscienza è una formazione culturale collettiva nella quale sia i detentori del potere sia i soggetti al potere si formano del potere stesso una im-



agine falsa, che comprende elementi di falsa rappresentazione della natura del potere e soprattutto (nella interpretazione di Stoppino) una falsa motivazione dei comportamenti tanto di comando quanto di obbedienza. Per esempio, il padrone giustifica a se stesso il suo potere sullo schiavo in base alla presunta inferiorità di questo, che va gradualmente civilizzato; mentre lo schiavo giustifica a se stesso la propria subordinazione in base alla presunta superiorità intellettuale o morale del padrone. Il prete giustifica la violenza verso l'eretico ritenendo che essa valga a salvargli l'anima, e magari qualche eretico si converte e accetta di passare il resto della sua vita in qualche spaventoso in pace per la stessa ragione. La convinzione dell'inevitabilità del modo di produrre capitalistico giustifica lo sfruttatore e lo sfruttato, entrambi genuinamente convinti di agire all'interno di un ordine economico naturale. Naturalmente la "genuinità" di queste motivazioni è sospetta. Molto spesso il padrone mette in catene lo schiavo solo perché è motivato dal proprio interesse, così come lo schiavo obbedisce temendo di far la fine di Spartaco; il prete, in realtà, difende l'istituzione ecclesiastica e, con essa, il proprio potere e il proprio status, e l'eretico preferisce un buio loculo a pane e acqua piuttosto che la morte per fuoco; l'operaio sfruttato teme il licenziamento e il capitalista sfruttatore gonfia la sua borsa. Ma tutte queste figure, per ragioni diverse, immaginano sé stesse animate da ragioni ideali o da una necessità naturale anziché dal nudo interesse o dalla semplice paura (Stoppino 1995: 311-362).

Entrambe le forme del potere sono esempi chiarissimi di simbolismo di sostituzione. Nella versione più elementare ma icastica di manipolazione (quella di Edelman), l'esibizione di simboli onorifici tramite i quali il potere ottiene l'obbedienza delle masse sostituisce la sostanza "vera" della politica, che è fatta di scambi di potere e interessi tra élites. Nella falsa coscienza i motivi "veri" dell'obbedienza e del comando, paura, interessi, ecc., sono sostituiti da motivi fittizi, quali gli ideali, le grandi cause, l'adesione all'ordine naturale della società, ecc.

Passiamo ora allo "stare per" come rappresentazione del simboleggiato da parte del simbolo: rappresentazione collegata, come sappiamo, alla distanza tra l'astratto e il concreto. Qui il simbolo (la bandiera, la medaglia, l'inno, la cerimonia di commemorazione dei caduti, ecc.) sta per il simboleggiato (la patria, la guerra di liberazione, la dedizione eroica alla causa, ecc.) perché, nella coscienza di chi lo fruisce, lo rappresenta e, quindi, in un senso relativo lo è, o tende a esserlo. In questi casi la convergenza è massima, e diventa, di fatto, identificazione. Tutti ricordiamo l'emozione (a dire il vero presto scemata) suscitata dalle impronte digitali rilasciate dai votanti nelle prime elezioni libere indette in Afghanistan. Nelle menti degli spettatori meno provveduti, quei pollici inchiostriati erano la democrazia tout court. Lo stesso si può dire per ognuno dei simboli di questo genere.

La convergenza tra simbolo e simboleggiato, tanto grande da rendere entrambi quasi (il "quasi" è reso d'obbligo dalle osservazioni iniziali di Gabriele) la

stessa cosa, ha la funzione primaria di favorire a sua volta le identificazioni con il simboleggiato da parte di coloro che fruiscono il simbolo, e quindi di favorire la formazione di identità collettive. Esse consentono ai sentimenti patriottici di Tizio, Caio e Sempronio di essere attivati da una bandiera, che per Tizio, Caio e Sempronio rappresenta a tal punto la loro nazione da finire quasi con il diventarla essa stessa. Come è noto, ciò è specialmente vero nelle nazioni dove l'attaccamento collettivo è più forte, tra le quali in primis gli Stati Uniti. Ma anche in un paese dal sentimento nazionale molto meno intenso, come l'Italia, l'impiego al quale Bossi aveva annunciato di voler adibire il tricolore sollevò polemiche e indignazioni a non finire. Lo stesso per altri simboli classicamente nazionali, come gli inni. Ancora Bossi aveva adombrato la sostituzione dell'inno di Mameli, considerato brutto, con il "Va pensiero" verdiano. Ma questo era pensato dalla Lega, un po' subdolamente, come l'inno di un'"altra" patria, e quindi la proposta incontrò tantissime obiezioni e si arenò.

In sostanza, Tizio, Caio e Sempronio sono facilitati dalla bandiera, dall'inno nazionale, ecc. nel riconoscersi come figli della stessa patria, e dunque titolari di una identità comune. Questa funzione identitaria è evocata da Zagrebelsky (2012: 37) quando ci ricorda le origini dell'etimo greco simbolo, «ciascuna metà che cerca l'altra sua corrispondente», ed esaurientemente descritta da Fedel (1991: 48-49):

...questo tipo di simbolismo è particolarmente appropriato a suscitare e intensificare i sentimenti inerenti alla membership politica. Ciò è ovviamente implicato dalla natura del simboleggiato che è un'entità collettiva. Un'entità collettiva, realisticamente, non è qualcosa che esiste al di fuori di determinati atteggiamenti comuni ai membri della collettività. Questi atteggiamenti (in generale sentimenti di appartenenza)... trovano il loro senso compiuto se riferiti alla collettività come oggetto globale e distinto.

Al punto che «vi è un rapporto strettissimo tra la simbolizzazione e la membership perché l'una è la forma espressiva dell'altra» (Fedel 1991: 49). Queste osservazioni ci portano a ribadire che la funzione identitaria dei simboli di rappresentazione non si esaurisce nei rapporti tra entità astratte (i grandi gruppi e i valori che li tengono insieme) e qualche oggetto fisico o qualche rito collettivo. Questi simboli non sono i soli che riaccordano l'astratto con il concreto, né sono gli unici a svolgere la funzione di costruzione di identità collettive. Infatti, tale scopo può essere raggiunto con opportune strategie simboliche che stipulano rapporti essenziali o necessari (di identità) tra elementi o proprietà tra loro scollegate o collegate in modo contingente. L'esempio della nazione lo mostra con evidenza.

Che cosa è la nazione, il nucleo identitario per definizione nel mondo moderno? Per alcuni è la lingua, per altri lo stato, per altri ancora il territorio, per altri la storia, o addirittura la religione. Ognuna di queste "cose" è concettualmente una

cosa a sé, diversa dalle altre, che può essere considerata indipendentemente dalle altre, il collegamento con le quali è contingente se non casuale. Ogni elemento, assunto come criterio definitorio, identificherebbe un gruppo diverso: un gruppo linguistico, un gruppo politico, un gruppo territoriale, ecc.

Naturalmente nessun genuino gruppo nazionale esiste se tutti gli elementi – o almeno i più importanti – non vengono collegati non come rapporti di compresenza bensì di identità, per cui ciascuno sta per l'altro nel senso che lo rappresenta: quindi rapporti essenziali perché rimandano ogni elemento a una stessa essenza che essi rappresentano e a cui ogni membro appartiene. Un'entità nella quale gli elementi più svariati sono messi insieme in modo particolare e danno vita a un oggetto collettivo “concreto”, unico e irriducibile, capace di attivare intensi sentimenti di appartenenza. Appunto, la nazione.<sup>20</sup>

Nel caso della nazione, la funzione dei rimandi simbolici nella costruzione dell'identità è particolarmente evidente perché il nazionalismo (inteso all'anglosassone come sentimento di lealtà verso il proprio gruppo nazionale) è intriso di affettività: la propria patria la si “ama”. Ma, in modo diverso, vale anche per altri gruppi, come la classe. Come è noto, possiamo definire una classe sociale in vari modi: in base alla posizione dei suoi membri nella struttura dei rapporti di produzione, in base al reddito, alla cultura (la “cultura operaia”), allo stile di vita. E tuttavia nella retorica del movimento operaio, tutte queste cose vanno insieme. Una classe deve essere costruita come soggetto unitario per attirare sentimenti di dedizione ed entusiasmi. Senza di ciò, il proletariato non sarebbe “la gran classe dei lavoratori”, non possederebbe una “coscienza” e non potrebbe essere a sua volta rappresentato dalla bandiera rossa. E, per nostra sfortuna, Altan non sarebbe stato in grado di ideare Cipputi.

#### OSSERVAZIONI CONCLUSIVE: IL POTERE SIMBOLICO

Dall'analisi svolta sinora sembra dunque che i dominî più appropriati del simbolismo nell'analisi politica siano due: il primo consiste in taluni aspetti del potere (falsità, distorsione, manipolazione, ideologia, propaganda), magari non commendevoli ma in generale riconosciuti come importanti nello studio della politica, e addirittura centrali nello studio di certi regimi politici. Il secondo punto consiste nel campo della formazione dell'identità collettive.

Il primo punto è lumeggiato dall'uso diffusissimo (anche se non sempre controllato) della locuzione “politiche simboliche”. Non vi è quasi tipologia delle politiche pubbliche che non includa le politiche “simboliche”. Quanto al secondo

---

<sup>20</sup> Perelman ha in mente soprattutto questo tipo di simbolismo quando definisce di *partecipazione* il rapporto tra simbolo e simboleggiato.

punto, ha ancora una volta ragione Fedel quando afferma che «sembra esistere una sorta di affinità elettiva tra il tema dell'identità e il tema del simbolismo» (Fedel 1991: 301).

Sono dominî apparentemente molto diversi, nei quali lo “stare per” simbolico riveste significati diversi. Eppure entrambi sono implicati nella nozione di potere simbolico, che Fedel mutua da Mario Stoppino. Essa muove dall'idea che esistano tre tipi di risorse di potere. Le prime due, le risorse economiche e quelle di violenza, non creano soverchi problemi. La natura del potere “remunerativo” e quella del potere “coercitivo” sono chiare a chiunque, poiché:

... le motivazioni della conformità sono autoevidenti, venendo a dipendere senza mediazione dalla natura delle risorse impiegate (gli ‘interessi’ a fronte dei beni economici; la paura per l'integrità fisica a fronte degli strumenti di violenza)... (Fedel 1991: 304).

Esiste però una terza classe di risorse, che chiameremo qui “ideali” in un senso generalissimo, che fondano altri poteri la cui natura è meno trasparente. Questi poteri sono variamente denominati e descritti, potere “ideologico” (Mann e Runciman), potere “normativo” (Etzioni).<sup>21</sup> Essi funzionano in modi diversi, o parzialmente diversi, secondo gli autori. In generale, le risorse che ne consentono l'esercizio hanno natura “morale”, attengono ai significati ultimi del mondo, si manifestano nella “persuasione” e comportano riti e cerimonie. Spesso compaiono anche i termini “identità” e “identificazione”, variamente declinati.

Fedel critica con grande acribia queste formulazioni. Il problema maggiore sta nella non comparabilità tra il potere normativo, o ideologico, e gli altri due tipi di potere. Infatti, in questo tipo di potere «l'efficacia delle sanzioni (positive o negative) dipende direttamente dagli atteggiamenti (o “credenze”) degli attori ai quali si richiede conformità» (Fedel 1991: 299), anziché direttamente dalle risorse. L'efficacia delle risorse economiche e di violenza, lo abbiamo visto, può essere in certo modo data per scontata: tutti perseguono un utile e tutti temono la sofferenza fisica e la morte. Non così quella delle risorse ideali, le quali sono risorse esclusivamente perché sono definite come tali dalle credenze dei soggetti. La mediazione delle credenze è qui decisiva. Insomma, qual è la sanzione tipica di cui dispone chi intenda impiegare risorse ideali per esercitare potere?

La versione che Stoppino dà del potere simbolico pare a Fedel più convincente proprio perché precisa la natura della sanzione: l'identità etico-sociale. La quale è un bene immateriale, eminentemente simbolico, ma che può essere goduto al pari di un bene economico all'interno di un certo quadro di credenze. Questo bene è etico perché contiene sempre una componente di moralità e di disposizione al sacrificio, e sociale perché «la qualità etica non viene riconosciuta al singolo

---

<sup>21</sup> Cfr. nota 19.

attore in quanto tale, ma in quanto membro di una comunità» (Stoppino 2001: 182).<sup>22</sup> una chiesa, una setta, ecc.

Ma come viene “goduto” questo bene? Attraverso il riconoscimento. Anzi, attraverso un triplice riconoscimento. Il riconoscimento del capo nei confronti dei seguaci, il riconoscimento dei seguaci nei confronti del capo, e il riconoscimento “laterale” tra seguace e seguace. Con il riconoscimento l’individuo cessa di essere tale e viene immesso in una comunità. Così come può venire immesso, e ammesso a godere del bene-identità, così può esserne estromesso, ed escluso dal godimento di questo bene. La scomunica né è un esempio celebre.

Il potere simbolico è pur sempre potere, e quindi contempla un asse verticale in cui il vettore potestativo va prevalentemente dall’alto verso il basso. Tuttavia, in ragione della specifica sanzione erogata, l’identità etico-sociale, esso presenta anche un asse orizzontale. Nelle parole di Stoppino (2001: 186):

tra i seguaci l’intensità del riconoscimento tende a produrre una condizione di eguaglianza simbolica, che annulla o sospende le disuguaglianze esistenti nei termini delle altre risorse (per esempio, delle risorse economiche). Di qui l’adozione di epiteti di impiego generalizzato che sanzionano l’eguaglianza della qualità etico-sociale di tutti e di ciascuno: per esempio, l’epiteto “fratello” di alcune chiese cristiane, “cittadino” della Rivoluzione francese, “compagno” e “camerata” di diversi movimenti politici.

La specificità di questa sanzione comporta dunque, dal lato dell’obbedienza, qualcosa in più della conformità alle direttive provenienti dal lato del comando. Essa esige il coinvolgimento dei sottoposti nella identificazione collettiva con il gruppo la quale, a sua volta, vede per forza all’opera il simbolismo di rappresentazione, per cui tutte le componenti del gruppo, e tutte le proprietà di tali componenti, diventano (sono rappresentate come) “il gruppo” e le proprietà “del gruppo”. Gli oggetti sacri rappresentano la comunità dei credenti, lo stesso le preghiere, i riti di ogni specie, le parate, le commemorazioni, e lo stesso, il riconoscimento laterale, con il quale il gruppo viene veramente edificato dal basso e nella quotidianità. Ogni gesto di reciprocità rappresenta, “sta per” la comunione dei credenti. E ognuno, in quanto credente, è egli stesso un simbolo: un simbolo della comunità e della sua fede.

D’altra parte, un potere che eroga solamente identità, cioè che agisce esclusivamente sulle credenze, implica di necessità dosi anche robuste di simbolismo di sostituzione. L’identità, per quanto importante, non può essere l’unica base di un potere. Di qui, accanto a una qualche misura di beni materiali effettivamente

---

<sup>22</sup> Non entro qui nel campo sterminato del concetto di identità, che tocca i più svariati campi del sapere, dalla psicologia, alla sociologia e alla scienza politica, alla filosofia. Al lettore italiano interessato alle scienze sociali, è sempre opportuno segnalare, o ricordare, l’eccellente raccolta di Sciolla (1983).

te erogati, la particolarissima salienza, in questo tipo di potere, della violenza (nell'interpretazione della Arendt (1967), il terrore totalitario è il contraltare dell'ideologia totalitaria) e della manipolazione nel senso di Edelman, nonché della falsa coscienza che integra in modo fittizio ma efficace dominanti e dominati, occultando a volte la natura violenta del rapporto. La manipolazione nasconde la natura del potere e permette ai dominanti di dare ai dominati parole al posto delle cose, mentre la falsa coscienza coinvolge tutti, dominanti e dominati, in una visione distorta della situazione di potere. L'insistenza sull'identità come bene supremo apre effettivamente lo spazio a ogni forma di falsificazione: dalle indulgenze concesse a pagamento, allo sfruttamento degli ingenui, all'irruzione dell'irrazionalità nel processo politico, alla mistificazione e all'automistificazione (spesso riflesso di minacce esplicite o implicite che generano insicurezza e sgomento) e perfino alla paura di perdere il proprio significato nel mondo o nel cosmo, cui si sfugge inventando giustificazioni fantastiche del comportamento proprio e di quello dei capi. La mancanza di gratificazioni "reali", che toccano il mondo esterno, fa perdere, appunto, l'aggancio con la realtà e ottunde le capacità di critica. Viceversa, unito al carattere tipicamente carismatico del potere simbolico conferisce al capo uno spazio di manovra molto vasto, poco o nulla controllato dal sobrio giudizio di un'opinione informata e da norme e istituzioni condivise.

In estrema sintesi, il potere simbolico è lo spazio proprio del simbolismo politico in entrambe le sue principali varianti: il simbolismo di sostituzione, che opera soprattutto dalla parte del comando, e il simbolismo di rappresentazione, che opera soprattutto dalla parte dell'obbedienza. Naturalmente, con la parola "soprattutto" si intendono prevalenza e complementarietà. Infatti, a ben vedere, i due tipi di simbolismo sono presenti in entrambi i lati del rapporto potestativo. Il simbolismo di rappresentazione è costitutivo del potere simbolico anche dal lato del comando perché i dominanti sono parte attiva ed essenziale nella produzione della sanzione tipica di questo potere, l'identità etico-sociale. Sono i dominanti che la costruiscono e la mantengono, con la forza, le idee, il diritto, e ne danno una rappresentazione dottrinarica. D'altra parte, anche il riconoscimento laterale tra i dominati può contenere (e di solito contiene) qualche premio o punizione che alimenta l'adesione sostituendosi alla genuina fratellanza. Ciò che conta, ripeto, è la prevalenza del simbolismo di sostituzione nel comando e di quello di rappresentazione nell'obbedienza e, soprattutto, la loro complementarietà nella relazione tra comando e obbedienza.

La complementarietà tra le funzioni dei due tipi di simbolismo è lampante, quasi caricaturale, in una situazione di potere iper-totalitaria, con la sua intima commistione di smisurata violenza e di parossistica identificazione collettiva, come quella immaginata da George Orwell nel suo 1984. Ed è con una citazione

del grande scrittore inglese, tanto amato da me quanto da Giorgio, che concludo questo breve omaggio:

In quel momento aveva chiuso le orecchie a tutti i rumori estranei e prestava attenzione solo a quel che fluiva dal teleschermo. Sembrava che ci fossero state manifestazioni di gratitudine al Grande Fratello per aver annunciato la razione del cioccolato a venti grammi la settimana. E soltanto ieri, Winston rifletté per un momento, era stato annunciato che la razione sarebbe stata ridotta a venti grammi la settimana. Era possibile farla andar giù dopo appena ventiquattr'ore? Sì, l'avevano mandata giù tutti... La creatura senz'occhi al tavolo vicino l'aveva mandata giù in modo fanatico, appassionatamente, col furioso desiderio di pescare, denunciare e vaporizzare chiunque avesse insinuato che la scorsa settimana la razione era di trenta grammi» (Orwell 2000: 63).

# 5. Nazione e identità multiple

## INTRODUZIONE

Questo capitolo prende lo spunto da alcuni scritti in cui Juan. J. Linz schiera la sua grande competenza nel campo della democrazia, e anche i suoi forti valori democratici, contro la minaccia del nazionalismo. Linz vede nel nazionalismo una forza ostile alle prospettive della democrazia, specialmente là dove la transizione democratica è ancora in atto. Il problema sono gli stati multinazionali, nei quali le politiche nazionalizzatrici dei governi e le domande indipendentiste dei gruppi culturali creano un mix nefasto non solo per la democrazia, ma anche per i beni minimi delle donne e degli uomini, quali la libertà personale e la stessa vita.

Di fronte a problemi così gravi, l'approccio di Linz è sia descrittivo sia prescrittivo. La descrizione traccia i contorni dei problemi e la prescrizione ne suggerisce le soluzioni. Alla base di entrambe vi è, oltre che una certa concezione della democrazia, il modo di intendere lo stato e la nazione, che Linz reputa due entità concettualmente diverse, così come sono concettualmente diversi i processi di *state building* e di *nation building*. Questa concezione dello stato e della nazione, e dei loro rapporti, a mio parere, è carente. Sul versante descrittivo, essa lascia in penombra alcuni problemi teorici. Sul versante prescrittivo, essa non



tiene sufficientemente in conto delle difficoltà “costitutive” che il superamento (o anche solo l’addomesticamento) del nazionalismo comportano.

Nelle pagine che seguono, partendo da una diversa idea della nazione, discuto questi problemi e queste difficoltà. Lo scritto non è inteso a essere una critica dell’opera di Linz, che è grande e complessa (infatti prendo in considerazione solo alcuni saggi, scritti a cavallo tra i secoli e in parte tradotti in un volume a cura di Marco Tarchi). Neppure è inteso a contestare puntualmente le soluzioni prospettate da Linz, corredate da uno straordinario bagaglio di conoscenze e molte volte condivisibili. Il suo scopo è mostrare come, quando si ha a che fare con un concetto così complicato ed elusivo come quello di nazione, il cui significato è tuttora dibattutissimo e il cui statuto teorico è incerto da sempre, problematizzare certi rapporti che sembrano evidenti non sempre è una inutile complicazione, né dal punto di vista teorico né da quello pratico.

#### NAZIONALISMO E DEMOCRAZIA

Tra gli studiosi contemporanei della nazione e del nazionalismo, pochi sarebbero disposti a sottoscrivere la celebre asserzione di Lord Acton che, formulata in pieno XIX secolo, suonava così:

...nationality does not aim either at liberty or prosperity, both of which it sacrifices to the imperative necessity of making the nation the mould and measure of the State. Its course will be marked with material as well as moral ruin, in order that a new invention may prevail over the works of God and the interests of mankind.<sup>1</sup>

Qualunque pregio descrittivo possa avere (e almeno uno ne ha), essa è soprattutto una condanna irrevocabile del nazionalismo e del suo prodotto storico, la nazione, accusati di subordinare ogni valore umano e divino a un artificio della sragione, destinato a non produrre altro se non rovine “materiali e umane”. L’autore contemporaneo più vicino a questa posizione valutativa è Elie Kedourie, che valuta il nazionalismo alla stregua di una degenerazione idealistica dell’etica kantiana. Ma la sua è una voce abbastanza isolata.

D’altra parte, non moltissimi si troverebbero interamente d’accordo con quest’altra asserzione, questa volta di uno studioso contemporaneo e pretesamente empirico-descrittivo come Anthony Smith, che nega la natura aggressiva del nazionalismo e, respingendo ogni parentela tra questa ideologia e il fascismo, definisce una nazionalità

---

<sup>1</sup> Cit. in Kedourie (1985: 139).

semplicemente un corpo di cittadini che ricercano la propria autonomia e identità in una patria sicura (Smith 1979a: 56).

Tutta la ragguardevole opera di Smith rivela in realtà, sotto l'apparenza della neutralità valutativa, una intensa simpatia per il nazionalismo; e molto probabilmente a questa propensione si deve l'immagine benevola sopra riportata. Un altro autore molto simpatetico, e come Smith britannico, è Walker Connor (1995), che sostanzialmente identifica la nazione con il sentimento.

La maggior parte, tuttavia, sarebbe piuttosto incline a condividere la metafora del "moderno Giano", ideata da Tom Nairn (1978) e poi diffusasi rapidamente, secondo la quale il nazionalismo, insieme con la nazione, è una entità con due facce, una inclusiva, progressiva, benigna, e l'altra esclusiva, bigotta, maligna. Tom Nairn è uno studioso pure britannico e marxista (anche se Gellner (1979) glielo contesta), oggi ampiamente sottovalutato, che ha avuto il merito di formulare nel modo più convincente, anche più di Gellner (1964; 1985), la teoria che vede l'origine del nazionalismo nello sviluppo ineguale dell'industrialismo e del capitalismo. Tale origine rende conto dell'ambivalenza etico-politica del nazionalismo, che è costitutiva:

Quest'ambiguità esprime solo la generale *raison d'être* storica del fenomeno. Questa consiste nel fatto che, attraverso il nazionalismo, le società si sforzano di proiettarsi in avanti verso certi tipi di risultati – (l'industrializzazione, la prosperità, l'eguaglianza con altri popoli ecc.) attraverso una certa specie di regressione – volgendosi al proprio interno, sfruttando più a fondo le loro risorse indigene... (Nairn 1978: 343).

Soltanto tenendo presente che la testa è una sola, si evita il duplice errore di guardare solo all'una o all'altra faccia, oppure di pensare che esistano specie diverse di nazionalismi, quelli buoni e quelli cattivi, così come esistono i gatti bianchi e i gatti neri. Il fatto che qui mi interessi rimarcare la faccia cattiva non mi impedisce di concordare *toto corde* con Nairn.

Quella cattiva è solo una delle due facce, ma esiste. Perché è cattiva? Perché produce effetti negativi sia sulla politica interstatale (rende più difficile il perseguimento o il mantenimento della pace) sia sulla politica interna (rende più difficile il perseguimento e il buon funzionamento della democrazia). La pace e la democrazia sono dunque i due valori etico-politici (e i due assetti istituzionali) che vengono messi in pericolo dal nazionalismo.

Spenderò solo poche parole sulla pace, al cui riguardo è pertinente la lezione della dottrina della ragion di stato, specialmente nella più recente rielaborazione da parte dei teorici del federalismo.

L'anarchia internazionale, provocata dall'assenza di un unico potere mondiale capace di monopolizzare gli strumenti della forza, alimenta l'aspettativa

dell'impiego della violenza e, in definitiva, uno stato di guerra quasi permanente. Il solo rimedio, sia pure parziale e temporaneo, è l'equilibrio di potenza che si instaura tra gli stati. Ogni fattore che aiuta l'instaurazione di uno stato di (relativo) equilibrio tra le potenze favorisce la pace. Viceversa, ogni fattore che lo compromette, rende precaria anche la pace. La nazionalizzazione della vita politica, sociale e culturale degli stati, consente a ogni stato una mobilitazione di risorse belliche senza precedenti. Inoltre il nazionalismo innesca conflitti legati a rivendicazioni nazionali, creando situazioni difficilmente gestibili, proprio perché di natura "identitaria", nell'ottica di una sobria ragione di potere. Tipica è la sciagurata relazione triadica fra minoranze nazionali, stati nazionalizzatori e nazioni "patria" esterne descritta da Rogers Brubaker (1998). Infine, la nazionalizzazione delle culture si propone programmaticamente la recisione dei legami culturali tra i popoli e tra le élites di stati diversi e genera la convinzione che ogni stato, in quanto nazione, sia portatore di valori unici e superiori. È evidente che queste tre circostanze (aumentata mobilitazione, nuovi conflitti caratterizzati da grande intensità emotiva, prosciugamento del milieu culturale tra élites e popoli) concorrono a ostacolare l'equilibrio e quindi la pace (Pistone 1973).

I rapporti tra nazionalismo e democrazia sono complicati. Accenno qui a tre tipi di rapporti, così come sono stati descritti in letteratura, avvertendo che ognuno si riferisce a un contesto diverso. I tre tipi di rapporti quindi non sono in alcun modo alternativi, ma anzi compatibili e (per qualche aspetto) complementari.

Con riferimento alla loro *genesì storica*, il nazionalismo e la democrazia sono stati pensati da Liah Greenfeld (1992: 4) come coevi e pressoché consustanziali:

La specificità del nazionalismo... deriva dal fatto che il nazionalismo colloca la fonte dell'identità individuale in un "popolo", che viene considerato il titolare della sovranità, l'oggetto principale della lealtà, e il fondamento della solidarietà collettiva.

Questo modo di intendere il nazionalismo ne fa quasi un altro nome della democrazia. Ancora nelle parole dell'autrice:

L'imputazione della sovranità al popolo e il riconoscimento della sostanziale uguaglianza tra gli strati di cui esso è composto, che costituiscono l'essenza della moderna idea di nazione, sono nel contempo le stesse caratteristiche di base della democrazia. La democrazia è nata con il significato della nazionalità... Il nazionalismo fu la forma in cui la democrazia apparve in questo mondo, contenuta nell'idea di nazione come la farfalla nel bozzolo (Greenfeld 1992: 10).

Lo sviluppo storico successivo, per ragioni che qui non posso discutere, allontanò, talvolta anche drammaticamente, la democrazia dal nazionalismo, che però risentì sempre, e risente tuttora, della sua origine "democratica".

Con riferimento al *processo di democratizzazione*, il rapporto cambia. Secondo Jack Snyder (2000), la transizione da un ordinamento autoritario a uno democratico rappresenta un contesto singolarmente propizio allo scoppio di conflitti nazionali. La loro scaturigine non va cercata in preesistenti ostilità di massa che vengono attivate dai nuovi canali di partecipazione, bensì nell'iniziativa di alcune élites il cui duplice interesse consiste nel mobilitare un sostegno di massa il più vasto possibile e, insieme, nell'impedire che la democratizzazione si spinga tanto in avanti da minacciare il loro potere:

Prima che la democratizzazione prenda l'avvio, il nazionalismo è di solito debole o assente tra le grandi masse della popolazione. Tipicamente, il nazionalismo popolare nasce durante i primi stadi della democratizzazione, quando le élites utilizzano parole d'ordine nazionaliste nella competizione per il sostegno popolare. La democratizzazione produce il nazionalismo quando gruppi potenti della nazione non solo devono convogliare le energie popolari verso gli obiettivi della guerra e dello sviluppo economico, ma vogliono anche evitare di cedere l'autorità politica effettiva al cittadino medio. Per quelle élites, il nazionalismo è una dottrina conveniente che giustifica una forma parziale di democrazia in cui una élite governa nel nome della nazione e tuttavia può non essere pienamente responsabile nei confronti del popolo (Snyder 2000: 32).

Naturalmente, se le turbolenze sono imbrigliate o superate, e la transizione sfocia in una democrazia stabile e matura, il rischio di conflitti nazionali si abbatte drasticamente. Le democrazie non solo non si fanno la guerra, ma hanno a disposizione uno strumentario ideologico e istituzionale efficace per incanalare in modo pacifico le rivendicazioni nazionali. La democrazia non favorisce il nazionalismo, lo stempera e lo ammansisce. È invece la democratizzazione la terra di nessuno nella quale il nazionalismo può trasformarsi in un'arma letale di lotta per il potere.

Con riferimento alle *condizioni della democrazia*, occorre dire che nessuna democrazia è immune dalle aggressioni del nazionalismo. Secondo Juan J. Linz e Alfred Stepan, sussiste una profonda incompatibilità tra il nucleo della dottrina nazionalista e la stabilità e il buon funzionamento di un regime democratico:

Una delle idee più perniciose per la democrazia può essere riassunta nella massima secondo la quale "ogni stato dovrebbe sforzarsi di diventare uno stato nazione e ogni nazione dovrebbe diventare uno stato" (Linz e Stepan 2000: 48).

Se accettiamo la definizione di Ernest Gellner (1985), secondo cui il nazionalismo è un principio di legittimazione politica il quale sostiene che i confini dello stato e quelli nazionali dovrebbero coincidere, ci avvediamo che quella citata da Linz e Stepan è ben più che una "massima": è, in un guscio di noce, l'essenza stessa del nazionalismo. Il conflitto tra nazionalismo e democrazia è radicale, se è vero che

... è probabilmente impossibile che metà dei territori del mondo attualmente non democratici possano mai diventare contemporaneamente stati-nazione e democrazie consolidate... (Linz e Stepan 2000: 48).

Anche in Linz e Stepan è in gioco il rapporto tra democratizzazione e nazionalismo. Snyder esplora la dinamica per cui la democratizzazione produce il nazionalismo, Linz e Stepan sono più interessati alle ragioni per le quali il nazionalismo rende problematica o impossibile la democratizzazione. Tuttavia, i due processi sono strettamente collegati, e possono essere distinti solo analiticamente. Infatti le spinte nazionalistiche che nascono durante la democratizzazione, e a causa della democratizzazione, ostacolano il consolidamento della democrazia. Viceversa, le politiche e le rivendicazioni nazionalistiche mettono in pericolo la democrazia proprio perché compromettono la transizione democratica. Per questa ragione le soluzioni pratiche ai due problemi (la modernizzazione che produce il nazionalismo e il nazionalismo che minaccia la democrazia) sono pressappoco le stesse. In queste pagine, che sono intese come una discussione critica delle tesi di Linz (che il politologo spagnolo sviluppa in una serie di saggi, tra cui quello citato con Stepan), mi concentro sul secondo problema, ma prendo in prestito da Snyder molte idee e molti spunti, specialmente per quel che concerne le sue possibili soluzioni e la relativa discussione critica.

Innanzitutto, per quali ragioni precise il nazionalismo è incompatibile con la democrazia e rappresenta per la democrazia un pericolo mortale? Per capirlo bene, dobbiamo tornare all'efficace compendio della dottrina nazionalista proposto da Linz: il nazionalismo prescrive che ogni stato diventi una nazione e ogni nazione diventi uno stato. Ossia: ogni "nazione senza stato" dovrebbe avere il suo stato e trasformarsi in stato nazionale; e ogni stato dovrebbe "nazionalizzarsi", per esempio con politiche di assimilazione culturale, trasformandosi così in stato nazionale. Per usare la terminologia di John Breuilly (1985), la prima parte della massima prescrive un nazionalismo di *separazione*, mirante a incorporare una parte del territorio appartenente a un altro stato; la seconda prescrive un nazionalismo di *riforma*, mirante a modificare il regime di uno stato esistente al fine di adeguarlo maggiormente al principio nazionalista dell'identificazione tra nazione e stato. In entrambi i casi, l'esito auspicato è la formazione di un stato nazionale, che per il nazionalismo è la forma "naturale" di organizzazione politica. È proprio nel confluire delle due politiche, la nazionalizzazione e la separazione, che la democrazia viene per forza a trovarsi a mal partito. Il che significa che, almeno nelle condizioni attuali, il *nation-building* e la democratizzazione (e quindi lo stato nazionale e la democrazia) sono incompatibili (Linz 2006a: 598-601).

Infatti, la democratizzazione e il *nation building* sono compatibili solo alla condizione che lo stato nazionale, o in via di nazionalizzazione, non sia contesta-

to da minoranze nazionali, presenti sul suo territorio, che non si identifichino in esso, e dunque ne negano la legittimità. Le politiche nazionalizzatrici, o “da stato nazione” per dirla con Linz, mirano ad aumentare l’omogeneità culturale dello stato:

... la lingua dominante della nazione diventa l’unica lingua ufficiale e talvolta l’unica lingua accettata per le questioni di stato e per la scuola pubblica (e talvolta privata), la religione della nazione viene privilegiata (anche se non viene necessariamente considerata religione ufficiale) e anche i simboli culturali della nazione dominante sono privilegiati in tutte le dimensioni simboliche dello stato (come la bandiera, l’inno nazionale, e perfino l’eleggibilità per alcuni tipi di servizio militare) e in tutti i mezzi di socializzazione controllati dallo stato come la radio, la televisione e i libri di testo scolastici (Linz e Stepan 2000: 40).

Al contrario, le politiche democratiche

...sono quelle che attribuiscono grande importanza ad una cittadinanza più ampia e inclusiva che preveda diritti individuali uguali per tutti i cittadini (Linz e Stepan 2000: 41).

Se il *demos* dello stato e quello della nazione coincidono, i leaders possono perseguire politiche sia di nazionalizzazione sia di democratizzazione, giacché – in questo caso – le prime non ledono i diritti di nessun membro del *demos*: se la mia madrelingua è l’italiano, non mi sentirò sminuito se la legge del mio stato impone l’italiano come lingua ufficiale. Se invece i due *demos* non coincidono, le politiche nazionalizzatrici lederanno per forza i diritti di qualche cittadino, e saranno dunque antidemocratiche. Qualora siano presenti minoranze nazionali che non si identificano nella lingua e nei simboli della nazione dominante, le politiche di nazionalizzazione potranno solo essere imposte coercitivamente, violando i requisiti di base di una democrazia.

Dall’altra parte, è possibile e frequente che le minoranze nazionali, o meglio alcuni loro leaders, che non si identificano nello stato esistente, rivendichino il diritto all’autodeterminazione, pretendano cioè di costruire il proprio stato, con la propria lingua, la propria cultura, i propri simboli nazionali. In tal modo, separandosi, essi spezzano il *demos* dello stato; e se, come sovente accade, le vie democratiche non consentono loro di farlo, essi ricorreranno a vie non-democratiche o antidemocratiche, fino alla violenza. Ciò provocherà reazioni repressive da parte del governo e, con ogni probabilità, innescherà una spirale di insurrezione-repressione dalla quale i diritti di tutti e la democrazia usciranno, se va bene, malconci. In qualche caso costituirà il pretesto per l’intervento armato di un altro stato, con le conseguenze che si possono immaginare.

Nel panorama politico contemporaneo questa sindrome è purtroppo molto comune. Mentre scrivo i giornali riportano il precipitare del conflitto tra Georgia e Russia alimentato dalle pretese indipendentistiche degli Osseti del sud, sostenute dalla politica egemonica russa, e dalle misure repressive del governo di Tblisi. Infatti oggi i paesi sulla via della democrazia sono, sostiene Linz, pressoché tutti multiculturali e multinazionali. Inoltre, come non sempre accadeva in passato, tutte le minoranze nazionali dispongono ormai di élites intellettuali pronte a farsi paladine del diritto all'autodeterminazione e, se del caso, a guidarne la lotta. In qualche raro caso saranno possibili "divorzi di velluto". Ma poiché la mappa etnico-nazionale di questi paesi è per lo più a pelle di leopardo, con gruppi culturali diversi sparsi disordinatamente nello stesso territorio, l'esito finale sarà con frequenza maggiore una qualche forma di esodo o di pulizia etnica. Ogni esempio sarebbe superfluo.

Dunque il nazionalismo, con le sue "massime" si oppone drasticamente alla democrazia, e i conflitti nazionali sono nefasti per le prospettive di democratizzazione di qualsiasi sistema politico. Tuttavia i conflitti nazionali esistono e alle loro spalle il nazionalismo appare tuttora una spinta all'azione molto potente, lungi dall'essere esaurita. E se molti aspetti del mondo contemporaneo attenuano tale spinta, altrettanti congiurano nel mantenerla o nel rafforzarla. Abbiamo, nel nostro *garbage can* qualche opzione che risolva tali conflitti e nello stesso tempo mantenga o consolidi la democrazia? Se ce n'è qualcuna, essa dovrà accontentare i governanti potenzialmente nazionalizzatori e le minoranze potenzialmente separatiste e nello stesso tempo *fuoriuscire dal paradigma nazionalista* (la "massima") che vuole la coincidenza tra nazione e stato. Infatti, restando all'interno del paradigma nazionalista, la contraddizione tra nazionalismo e democrazia tornerebbe a rendere precaria ogni soluzione.

In letteratura troviamo due soluzioni che paiono soddisfare il requisito di cui sopra, ossia due soluzioni pretesamente non-nazionaliste (e democratiche) al conflitto nazionale che anche Linz perora con vigore: il federalismo e il consociativismo, affini ma distinti. Infatti il federalismo (che in questo caso sarebbe un etnofederalismo) è praticabile soltanto dove «vi sono differenze geografiche piuttosto nette tra i gruppi all'interno dello stato» (Linz e Stepan 2000: 55), mentre il consociativismo è pensato per dirimere conflitti nazionali (o culturali, o religiosi) anche tra gruppi privi di base territoriale. L'etnofederalismo (e con esso tutte le varianti etnoregionaliste) consiste nel dividere i gruppi nazionali presenti nel territorio dello stato

... in sottunità territoriali parzialmente autonome all'interno dello stato, i cui confini sono tracciati in modo da coincidere con quelli etnolinguistici (Snyder 2000: 327).

Il consociazionismo, che in un saggio specificamente dedicato alla regolazione dei conflitti etnici Arend Lijphart (1991) ribattezza *power-sharing*, prevede un assetto democratico massimamente consensuale nel quale i gruppi etnici controllano congiuntamente l'esecutivo, godono di un'autonomia sostanziale nella gestione dei propri affari interni, sono rappresentati proporzionalmente in parlamento, dispongono di potere di veto su molte decisioni, godono di benefici finanziari statali e di quote nell'amministrazione pubblica.

Secondo Snyder, nessuna di queste soluzioni ha prodotto risultati soddisfacenti. In particolare, il federalismo, nonostante la sua persistente popolarità, presenta *a terrible track record*. Di fatto molto spesso il federalismo è l'anticamera del separatismo. Dopo la fine del comunismo, gli unici stati a essersi territorialmente divisi sono stati i tre stati federali, l'Unione Sovietica, la Jugoslavia e la Cecoslovacchia. Alcuni studi sulla disgregazione dell'Unione Sovietica e della Jugoslavia (Brubaker 1998; Bunce 1999) mettono in luce lo stretto rapporto tra l'assetto federale dei due stati e la straordinaria forza delle spinte separatistiche che vi si sprigionarono. Sia nell'URSS sia in Jugoslavia (qui specialmente dopo la costituzione del 1974) gli stati erano tracciati secondo linee nazionali, disponevano di lingue, culture e letteratura nazionali, erano organizzati come semi-stati nazionali, gestivano una quota consistente degli affari interni, erano insomma delle realtà istituzionali cui facevano riferimento moltissimi interessi, materiali e non, presenti sui loro territori. L'indebolimento del potere centrale e il venir meno delle risorse che provenivano dal centro spinsero le élites locali a sfruttare le risorse degli stati aggregando e mobilitando questi interessi con parole d'ordine nazionaliste.

Queste analisi confermano la tesi di Michael Mann, il quale sosteneva che la causa principale del nazionalismo separatistico nell'Austria-Ungheria fu il decentramento politico-amministrativo di quell'impero. La tesi di Mann è che, in un sistema decentrato in "province", lo scambio politico favorisce le pretese delle élites locali e, in definitiva, le dinamiche centrifughe, aggiungendo opportunamente:

Gellner ha osservato che vi sono incommensurabilmente più linguaggi e gruppi etnici o culturali che non movimenti nazionalisti. Non possiamo prevedere quali saranno le poche nazioni che sorgeranno con successo sulla base della "etnicità". La presenza o l'assenza di amministrazioni regionali fornisce un criterio di previsione molto migliore (Mann 1995: 49-50).

In sostanza, il federalismo e il regionalismo incoraggiano il separatismo anziché scoraggiarlo, fornendo centri di potere, campi di interessi e processi politici attorno ai quali diventa possibile, e per molti conveniente, costruire nuove identità "nazionali".



Il consociativismo, o *power-sharing*, comporta anch'esso più di un problema. La cosa più grave, secondo Snyder, è che esso, dando per scontata la politicizzazione dei gruppi etnici, o nazionali, e mirando ogni sforzo alla composizione istituzionale dei conflitti che insorgono tra di essi, finisce con il definire in termini etnici tutta la politica, per cui «quando i gruppi di massa entrano nel processo politico, chiunque voglia partecipare deve passare per canali etnici» (Snyder 2000: 330). In tal modo il conflitto etnico-nazionale diventa costitutivo dell'intero sistema politico. Inoltre, le prove empiriche del successo della soluzione consociativa sono fragili. Lijphart cita il Belgio, che con il suo ordinamento un po' federale e un po' consociativo, si ritrova praticamente spaccato in due paesi. Cita poi la Malaysia, che «è invece l'esempio di una vincente egemonia malese (con favori accordati all'élite imprenditoriale cinese) costruita sopprimendo la democrazia e la libertà di parola» (Snyder 2000: 330). Cita anche il Libano, che semmai è un caso clamoroso di fallimento del *power-sharing*.

Probabilmente vi sono situazioni che lasciano la porta aperta a poche soluzioni pacifiche e democratiche. Questo spiega il favore che il federalismo e il *power-sharing* ottengono nell'opinione corrente. Sono soluzioni ragionevoli, e soprattutto è difficile farsene venire in mente delle altre. Inoltre, in qualche caso funzionano, o sembrano funzionare, fino al momento in cui qualche crisi imprevista scompagina tutto. Però, pur ammettendo che in politica ogni "soluzione" è parziale e provvisoria, dobbiamo ammettere anche che una soluzione stabile e durevole è da preferirsi a una instabile e temporanea. Se non altro, dovremmo avere un modello che ci guida nella direzione della stabilità e della durevolezza. Dal canto suo, Linz sembra rassegnato alla precarietà:

Si tratta dell'aspettativa ragionevole che una volta concessi i diritti richiesti, in questo caso l'approvazione di una costituzione federale, si otterrà un equilibrio duraturo. Ma io dubito che questa condizione ideale dello stato federale, democratico e plurinazionale possa essere conseguita in molte società plurinazionali. Credo, invece, che il federalismo possa creare una condizione di stabilità momentanea... (Linz 2006b: 561).

Io credo invece che le due soluzioni caldegiate da Linz non funzionino, o siano precarie, perché non fuoriescono dal paradigma nazionalista. Se permane il dispositivo, è da attendersi che, prima o poi, si ripresentino le sue conseguenze. Nelle pagine che restano, cerco di dimostrarlo compiendo tre mosse. Innanzitutto esaminò quelle che Linz sembra considerare (la cautela è d'obbligo perché il politologo spagnolo è un autore molto creativo che spesso si preoccupa poco del rigore formale) le *condizioni empiriche* che rendono possibili sia il federalismo sia il consociativismo. Successivamente valuto gli *assunti teorici* che secondo Linz fondano questa possibilità, riscontrandovi alcune fallacie. Infine mostro come le *rappresentazioni nazionali*, a causa del loro contenuto e della loro struttura, siano

molto resistenti a ogni tentativo di fuoriuscita. La mia conclusione è che le soluzioni proposte da Linz vanno integrate da altre, ispirate a una logica diversa; e che comunque ogni facile ottimismo in questo campo è decisamente fuori luogo.

#### NAZIONALISMO E IDENTIFICAZIONI MULTIPLE

La possibilità che il federalismo e il consociativismo (cioè le soluzioni diverse dall'*exit*) vengano accettate sia dai governanti dello stato sia dalle minoranze nazionali dipendono da molte circostanze. Una linea di ragionamento guarda essenzialmente alle *convenienze* degli attori in gioco. La soluzione pacifica e interna diventa possibile, o probabile, laddove (come accade specialmente nei sistemi politici democratici) alla minoranza non conviene affrontare i costi onerosi di una lunga e incerta lotta per l'indipendenza; e alla maggioranza conviene concedere una qualche forma di autonomia piuttosto di affrontare un conflitto sfiibrante e, spesso, delegittimante.

Un'altra linea guarda invece alle *identificazioni* dei membri delle minoranze, e fa dipendere la possibilità o la probabilità di qualche soluzione interna dal fatto che questi non si identifichino in modo esclusivo nella loro nazionalità, ma condividano sentimenti di lealtà e di affezione anche nei confronti dello stato. La presenza di identità doppie o multiple è la condizione di qualunque politica vada nel senso di garantire alle minoranze unità politiche o amministrative proprie o garanzie costituzionali tanto estese da farne comunque entità distinte nel corpo dello stato senza che ciò comporti aspri conflitti nazionali o *communal*.

Il primo argomento è di tipo razionale-utilitaristico. Il secondo vuole andare più in profondità, scavando nella struttura delle identità. Tra i due vi sono indubbiamente dei rapporti. Innanzitutto, nella formazione delle identità non sono assenti considerazioni di tipo razionale-utilitaristico: basti pensare all'importanza che valori "materiali" come il benessere e la sicurezza hanno nel fissare l'identità delle donne e degli uomini. Secondo, l'identità è essa stessa una risorsa che le élites fanno giocare nella loro contrattazione. I leaders di una minoranza cercheranno di intensificare l'identità etnico-culturale dei suoi membri al fine di conferire maggiore credibilità alle loro domande e di rintuzzare le pretese assimilazionistiche dei leader della maggioranza statale. Infine, identità nette e precise, con poste in gioco e interessi ben individuabili, possono rendere più accurate le previsioni di ogni parte circa i probabili comportamenti dell'altra e, quindi, rendere più agevole e razionale la contrattazione.

Tuttavia, i due argomenti restano ben distinti, tanto nel merito quanto nelle implicazioni. L'argomento razionale-utilitaristico chiama in gioco la posizione dei due attori rispetto al totale delle risorse di potere (economiche, distruttive e

simboliche) effettivamente disponibili. Seguendo l'indicazione di Dahl (1981), potremmo dire che le probabilità di un arrangiamento pacifico e interno tra élite dello stato ed élite della minoranza nazionale saranno tanto maggiori: quanto più elevati sono, per l'élite statale, i costi della repressione rispetto ai costi della tolleranza; e quanto più elevati sono, per l'élite minoritaria, i costi della secessione rispetto ai costi della lealtà. È ovvio che l'onerosità di questi costi dipende dalla forza strategica comparativa delle risorse a disposizione delle due parti, che può sempre cambiare. Per esempio, la minoranza nazionale può ottenere l'appoggio di uno stato estero e alzare il tiro, puntando senz'altro all'indipendenza – è sicuramente quel che faranno gli Osseti del Sud dopo l'intervento russo in Georgia. Lo stesso accade se si formano alleanze transnazionali tra gruppi nazionali: è il caso dei rapporti tra IRA ETA e OLP negli scorsi decenni. O ancora, la leadership della minoranza può acquisire una maggiore capacità di mobilitazione e, come nel caso basco (Conversi 1997), "ricostruire" attraverso la mobilitazione e la violenza collettiva una identità nazionale declinante. Insomma, le soluzioni generate dal *bargaining* razionale tra le parti sono, sempre, inevitabilmente instabili. L'argomento razionale-utilitaristico non garantisce la durevolezza dei punti di equilibrio raggiunti.

L'argomento che potremmo definire "identitario" evidenzia componenti dell'azione più profonde dei semplici interessi – anche se, come ho sopra ricordato, il calcolo e l'interesse entrano spesso nella costruzione delle identità collettive. Dovremmo aspettarci che identità multiple, articolate, producano disposizioni più forti alla comprensione reciproca e, di conseguenza, facilitino soluzioni negoziate e durature entro il quadro dato. La lezione della scuola pluralistica, nonostante le perplessità di T.J. Lowi (1969) va proprio in questa direzione, stipulando un rapporto stretto tra le appartenenze e le lealtà multiple e l'equilibrio sociale.

Il favore di Linz va decisamente all'argomento identitario. È perciò di questo che discuterò in quel che resta del *paper*, cercando di mostrarne i limiti. Secondo Linz, come ho già ricordato, il federalismo o il consociativismo presuppongono che le identificazioni politiche non siano esclusive, ma complementari. Solo se i membri di un gruppo nazionale accordano legittimità e lealtà allo stato di cui il loro gruppo fa parte, in una parola si identificano anche con lo stato, vi è la chance di una stabile e proficua integrazione del gruppo nazionale nello stato. Infatti, le identità politiche

...non sono prefissate o primordiali... Sono, invece, altamente mutevoli e socialmente costruite... se i politici nazionalisti, a causa del clima da essi stessi creato (o dagli scienziati sociali e dai responsabili dei censimenti con le loro categorie puramente dicotomiche) non soffiano sul fuoco della polarizzazione, molte persone potrebbero preferire l'autoidentificazione con identità multiple e complementari. Infatti, oltre ad un comune "tetto" politico di diritti protetti dallo stato, relativi ad una cittadinanza inclusiva e uguale per tutti, la capacità umana di possedere identità multiple e com-

plementari è proprio uno di quei fattori chiave che rendono possibile l'esistenza della democrazia in stati plurinazionali (Linz e Stepan 2000: 57-58).

Lo stesso concetto è espresso altrove:

...è possibile provare sentimenti di uguale intensità nei confronti di due identità nazionali presunte, cioè è concepibile considerarsi nello stesso tempo catalani e spagnoli, slovacchi e cecoslovacchi, e perfino croati e jugoslavi, se una simile duplice identità fosse manifestabile... Si noti che proprio le identità duali o plurime rendono possibile la sopravvivenza o addirittura la costruzione di stati plurinazionali (Linz 2006c: 83).

Effettivamente, esistono molte prove empiriche di siffatte identificazioni plurime, o almeno duali. Linz cita sue ricerche dalle quali risulta che nel 1982 solo pochi abitanti della Catalogna si dichiaravano esclusivamente catalani o più catalani che spagnoli, mentre i più si sentivano nel contempo spagnoli e catalani (Linz 1985). Questi dati sono sostanzialmente confermati, con riferimento alla Catalogna ma anche alle altre *Comunidades Autónomas* della Spagna, da ricerche successive (Moreno et. al. 1998). Molti studi attestano l'ampia diffusione di identificazioni duali con gli stati nazionali di appartenenza e l'Unione Europea, quantunque questa, per la sua natura di *would be polity*, non possa essere assimilata a uno stato nazionale, e quantunque il *pattern* di tali identificazioni cambi molto nel tempo (Schild 2001). Anche in Italia, un'analisi recente mostra come l'identità italiana e quella friulana siano compresenti in molti degli abitanti del Friuli.

Dobbiamo evidentemente tenere conto di questa evidenza. Ora sappiamo che una donna o un uomo cittadini di uno stato X possono identificarsi, senza apparenti fratture sia con lo stato X sia con il gruppo nazionale Y al quale appartengono. Non sappiamo però molto di più. Innanzitutto, che cosa succede in caso di conflitto serio tra le due identità? Permane l'armonia celeste oppure, poste davanti a domande esigenti, queste donne e questi uomini saranno costretti a sceglierne una, magari sacrificando valori importanti e magari anche la vita?

Il Generale Robert E. Lee antepose la sua identità di Virginiano alla sua identità di Americano, durante la guerra civile; egli scelse di combattere per il Sud (il sottogruppo) anziché per gli Stati Uniti (il gruppo inclusivo) anche se in quel periodo serviva in qualità di ufficiale nell'esercito statunitense (Allen 1983).

La Catalogna, una delle terre più civilizzate del mondo, patria di Joan Mirò, Carles Riba e Salvador Dalì, nella cornice rassicurante della Spagna democratica e dell'Unione Europea, non è l'esempio migliore per falsificare una teoria di questo tipo. Che cosa ne penseranno gli Uiguri, gli Osseti, i Ceceni, i Tutsi, i Curdi, e altri popoli meno fortunati degli spensierati *flaneurs* delle *ramblas*? E che cosa ne pensavano gli stessi Catalani nel 1939?

A un livello più concettuale, dobbiamo chiederci quale è la natura di queste identificazioni multiple. Infatti la loro eventuale “complementarietà” (o più prudentemente “compatibilità”) dipende in buona parte dalla loro natura. Tipicamente le identificazioni compatibili sono quelle con gruppi appartenenti a specie diverse. Io, Franco Goio, posso essere tifoso del Torino e simpatizzare per Sinistra Democratica, ma difficilmente posso *anche* essere tifoso della Juventus e simpatizzare per il Partito delle Libertà. Il pluralismo, come modello di organizzazione sociale e politica, si è sempre fondato, da Bentley e Lippmann sino a Truman e ai suoi epigoni (Nicholls 1974), sul presupposto che le donne e gli uomini appartengano a (e si identifichino con) più gruppi, talché ogni individuo si trova nell’intersezione di più gruppi (*criss-cross loyalties*) e ogni gruppo si sovrappone parzialmente con altri gruppi (*overlapping membership*). Nessuno però ha mai posto come condizione del pluralismo che gli individui si identifichino contemporaneamente con gruppi della stessa specie. Se qualcuno lo avesse autorevolmente fatto e avesse preteso che un buon numero di cittadini si identificasse sia con l’Elefante sia con l’Asinello, probabilmente il pluralismo americano non sarebbe mai decollato.

È evidente che gli esempi che ho portato sono volutamente estremi, paradossali. Per es. il modello pluralistico implica la competizione, e come potrebbero competere partiti che godono del sostegno congiunto degli stessi elettori? Nel mondo reale vi sono casi più sfumati. L’economista Amartya Sen è, come è noto, l’autore di un volume nel quale la libertà individuale e la ricchezza della vita e della personalità sono programmaticamente legate alla molteplicità delle cerchie sociali e delle identità. Ciò che Sen ha in mente è, con tutta chiarezza, l’appartenenza a gruppi diversi:

Nella nostra vita di tutti i giorni, ci consideriamo membri di una serie di gruppi, e a tutti questi gruppi, e a tutti questi gruppi apparteniamo. La cittadinanza, la residenza, l’origine geografica, il genere, la classe, la politica, la professione, l’impiego, le abitudini alimentari, gli interessi sportivi, i gusti musicali, gli impegni sociali e via discorrendo ci rendono membri di una serie di gruppi. Ognuna di queste collettività, a cui apparteniamo simultaneamente, ci conferisce un’identità specifica. Nessuna di esse può essere considerata la nostra unica identità, o la nostra unica categoria di appartenenza (Sen 2006: 6).

Tutte queste identità sono “non contrastanti”, e quindi facilmente compatibili, anche se possono entrare in competizione (si badi, non in conflitto) per ottenere il favore di questa o quella persona. Ma esistono anche identità “contrastanti”:

Possiamo distinguere anche tra identità “contrastanti” e “non contrastanti”. I diversi gruppi potrebbero appartenere alla stessa categoria, adottando lo stesso tipo di criterio di appartenenza (come ad esempio la cittadinanza), o a diverse categorie (come la

cittadinanza, la professione, la classe o il genere). Nel primo caso, esiste un certo livello di contrasto tra diversi gruppi all'interno della stessa categoria, e di conseguenza fra le diverse identità a cui sono associati. Ma quando abbiamo a che fare con gruppi classificati sulla base di categorie differenti... può non esserci alcun reale contrasto fra di essi riguardo all' "appartenenza"...

In effetti, noi possiamo avere identità plurali anche nell'ambito di categorie contrastanti. Una cittadinanza contrasta, in un senso elementare, con un'altra cittadinanza, nell'identità di una persona. Ma... anche identità contrastanti non esigono necessariamente che soltanto una di esse sopravviva, scacciando tutte le altre alternative... Per esempio, un cittadino giapponese residente in Gran Bretagna, che non intende prendere la cittadinanza britannica perché non vuole perdere la sua identità nazionale giapponese, può nondimeno essere fedele alla sua patria d'adozione e ad altri aspetti dell'identità britannica... (Sen 2006: 30-31).

L'argomentazione di Sen, se non sbaglio, distingue tra "contrasto" e "compatibilità". La circostanza che fa sì che due identità siano o non siano in contrasto è il criterio della loro categorizzazione. In base a un certo criterio, le due identità possono ricadere in una sola categoria, ed essere quindi contrastanti. In base a un altro criterio, esse possono ricadere in due categorie, ed essere non contrastanti. Se questo è vero, quella del "contrasto" è una categoria logica e dicotomica.

Viceversa, la "compatibilità" ammette graduazioni, tanto è vero che anche due identità contrastanti, come quelle esperite dal cittadino giapponese, possono essere compatibili. Ciò significa che la categoria della compatibilità è empirica (dipende dalle circostanze fattuali) e non-dicotomica. Dunque: la sensatezza di ogni asserzione riguardante la dimensione del contrasto dipende dalla bontà del *criterio classificatorio* adottato; e la sensatezza di ogni asserzione riguardante la dimensione della compatibilità dipende dall'accurata specificazione delle *circostanze rilevanti*. Fermo restando che le due dimensioni non sono del tutto indipendenti, giacché le identità non contrastanti sono più facilmente compatibili.

Con l'aiuto di questi concetti, e anche della distinzione convenzionale tra competizione e conflitto, ritorniamo a Linz e alla nostra domanda: qual è la natura delle identificazioni multiple nel regno dei fenomeni nazionali? Sono identità contrastanti o no, e in base a quali criteri? E se anche lo sono, restano o non restano compatibili, e in quali circostanze?

Linz, è quasi superfluo dirlo, ritiene che ogni persona appartenente a un gruppo nazionale all'interno di uno stato possa identificarsi sia con il gruppo nazionale sia con lo stato, e che tra le due identità non sussista, in linea di principio, nessun contrasto. Questo significa che, in base ai suoi criteri di classificazione, lo stato e la nazione ricadono in due classi diverse.

Infatti, in Linz è evidente lo sforzo di differenziare lo stato e la nazione a diversi livelli. Al livello genetico, lo *state building* è una cosa e il *nation building* una

cosa affatto diversa. I due processi possono sovrapporsi, ma anche no. Anzi, proprio dalla loro frequente non-sovrapposizione nascono i conflitti nazionali tra lo stato e le minoranze. La difformità dei percorsi storici riflette le differenti nature di stato e nazione. Lo stato è, weberianamente un «gruppo politico», una «organizzazione politica coercitiva» che «avanza con successo la pretesa del monopolio dell'uso legittimo della forza per attuare i suoi comandi» (Weber 1968):

Lo stato implica un sistema di ruoli, una serie di regole e l'accesso a determinate risorse. A loro volta, quei ruoli comportano degli uffici che si sono differenziati e strutturati nelle burocrazie moderne, negli eserciti, nelle corti di giustizia, nei parlamenti, e così via (Linz 2006c: 69).

Si tratta di una definizione molto convenzionale. Altrettanto convenzionale è l'approccio definitorio alla nazione (non dico "definizione" perché Linz non ne formula mai una *in proprio* dotata di una certa organicità). La nazione è un gruppo verso il quale i membri sviluppano un atteggiamento di solidarietà. Non possiede l'organizzazione istituzionale dello stato. Risulta «dallo sviluppo di una cultura» (Linz 2006c: 74), solitamente poggia «sul sostrato di una lingua comune». Le nazioni desiderano, o possono essere indotte a desiderare, «un 'rifugio' alla loro cultura e alla loro identità» (Linz 2006c: 81). Si ha l'impressione di una sostanziale equivalenza, nell'uso di Linz, tra nazione e gruppo culturale, o addirittura linguistico, come sembrano rivelare le seguenti citazioni:

Dopo l'unificazione, per quanto il sentimento nazionalista e gli sforzi di formare la nazione diventassero sempre più forti, il *Reich* non riuscì ad eliminare completamente le diversità culturali e linguistiche, come mostra anche il fatto che nel *Reichstag* avessero rappresentanza alcune minoranze nazionali (Linz 2006c: 78).

In molti casi, data la debolezza dei movimenti nazionalisti, i *Soviet* ebbero buon gioco nel ristabilire il controllo centrale, anche se talvolta furono costretti ad alcune concessioni alle nazioni emergenti che in pratica vennero però successivamente parzialmente revocate. I confini di questi nuovi stati erano estremamente incerti e non corrispondevano necessariamente ai confini etnico-linguistici. Le loro popolazioni erano pertanto plurinazionali e multi-lingue (Linz 2006c: 79).

Secondo Linz lo stato e la nazione sono cose diverse, che appartengono a due classi diverse. Lo stato appartiene alla classe delle cose "politiche" e la nazione appartiene alla classe delle cose "culturali". Pertanto le identificazioni con lo stato e la nazione non sono "contrastanti", possono entrare in competizione ma non sono logicamente incompatibili.

Ma è davvero così? Volendo svolgere un po' più dettagliatamente l'argomentazione, potremmo dire che è così se, dato che l'identità include le dimensioni

cognitiva, valutativa ed affettiva (Tajfel 1985): a) lo stato viene percepito, valutato e sentimentalizzato esclusivamente in quanto gruppo che partecipa a una «comune divisione del lavoro politico» (Easton 1965); b) la nazione viene percepita, valutata e sentimentalizzata esclusivamente in quanto gruppo portatore di una certa cultura. Lo stato è un gruppo politico, qualunque cosa voglia dire “politica”. La nazione è un gruppo culturale, qualunque cosa voglia dire “cultura”.

Effettivamente, tra cultura e politica non vi è incompatibilità, almeno in linea di principio. Dizioni quali “cultura politica” e “politica culturale” mostrano come, nel linguaggio corrente, i due termini designino oggetti diversi, per cui si dà l’esistenza sia di una cultura non politica (p.e. la cultura musicale) e di una politica non culturale (p.e. la politica economica). Tuttavia, come si è detto, i conflitti nazionali esistono; ed è dalla loro esistenza e drammaticità, di cui tutti abbiamo esperienza, che Linz muove per proporre soluzioni o rimedi. Come è possibile che identità così chiaramente non contrastanti generino lotte tanto dure e spietate?

La risposta è complessa e chiama in causa molte motivazioni a molti livelli di analisi. Una cosa però è certa: se i soggetti in campo fossero quelli che ha in mente Linz, un gruppo culturale e un gruppo politico, non ci sarebbe alcun conflitto, o almeno nessun conflitto nazionale. Linz attribuisce la nazionalizzazione dei rapporti tra lo stato e i gruppi culturali stanziati entro i suoi confini all’influenza maligna dei leader nazionalisti, che soffiano sul fuoco dell’aspirazione all’indipendenza *politica* o all’omogeneità *culturale*. Ciò significa che i nazionalisti (ma evidentemente non solo loro, se il messaggio è così efficace) si rappresentano i gruppi in campo, lo stato e la minoranza, come entità insieme politiche e culturali. È precisamente questa mescolanza che trasforma entrambi i gruppi in “nazioni” e rende potenzialmente conflittuali i loro rapporti.

#### LA NAZIONE COME RAPPRESENTAZIONE POLITICO-CULTURALE

Il punto è delicato e, secondo me, di grande importanza, perché richiama l’attenzione sopra due caratteristiche del concetto di nazione che la semplicistica dicotomia di Linz trascura. La prima è che la nazione è sempre un concetto *sia* politico *sia* culturale. La seconda è che la nazione è una rappresentazione. A queste caratteristiche ho dedicato i tre saggi che precedono, ai quali rinvio.

Quanto alla prima caratteristica, oltre ai classici punti di riferimento del pensiero nazionalistico, anche i principali studiosi contemporanei della nazione e del nazionalismo propongono teorie esplicative che si sforzano di raccordare le due dimensioni, alcuni privilegiando la variabile culturale, altri enfatizzando la variabile politica. Secondo Ernest Gellner (1985), il nazionalismo è un principio



di legittimazione politica secondo il quale i confini dello stato e quelli della cultura dovrebbero coincidere, essendo il principio di tale coincidenza un universale radicato nella presunta “naturalità” della divisione dell’umanità in nazioni. L’opera di Gellner è tutta volta a sfatare il mito della naturalità e a far derivare il nazionalismo dal tratto principe della modernità, l’industrialismo, che rende la cultura saliente e presiede allo stringersi di quel legame tra cultura e politica da cui prende forma la nazione.

Benedict Anderson (1983) si sofferma invece sull’importanza che hanno, nella genesi della nazione, le interazioni tra i processi culturali e comunicativi e i quadri politico-istituzionali. Le donne e gli uomini moderni riescono a “immaginarsi” la nazione solo perché vivono all’interno di istituzioni unificate dalle quali originano esperienze importanti i cui significati vengono generalizzati alla totalità degli *insiders* (ma non agli *outsiders*, portatori di esperienze e significati diversi, legati ad altre istituzioni) dai mezzi di informazione e dalla diffusione della moderna cultura di massa.

Nell’interpretazione di Anthony D. Smith (1992), il nazionalismo è il catalizzatore del connubio tra il gruppo etnico-culturale e lo stato che genera la moderna nazione. Per Smith, in buona sostanza, la nazione è una etnia politicizzata oppure uno stato etnicizzato, a seconda del suo percorso di formazione, se dall’etnia allo stato o dallo stato all’etnia. La trasformazione dei gruppi etnico-culturali in gruppi politici statuali o quasi-statali, comporta processi di territorializzazione, democratizzazione e mobilitazione che ridefiniscono i gruppi etnico-culturali sulla base di una patria territoriale e di una comune cittadinanza. La trasformazione dello stato moderno in nazione avviene quando, spesso ad opera di politiche “nazionalizzatrici”, viene creato e aggiunto alla cittadinanza giuridica e politica, quel complesso di simboli culturali (*mythomoteur*) che è al cuore dell’etnicità.

John Breuilly (1985), studioso di grande importanza, reputa la nazione una costruzione dottrinarica nella quale sono compresenti ingredienti diversi, mescolati con poca logica: il carattere organico, culturale e “unico” della nazione; la pretesa che la nazione debba avere un proprio stato; e la giustificazione di questa pretesa nei termini di valori universalistici. Per quanto incoerente, il concetto di nazione, dando mostra di abolire la distinzione tra cultura e politica e tra società e stato, che viene *aufgehoben* nell’organicità della comunità nazionale, risulta pragmaticamente efficacissimo nel coordinare e mobilitare gli interessi delle élites e delle masse nel contesto proprio dello stato moderno, caratterizzato (tra l’altro) da un fitto *bargaining* tra gruppi politici e gruppi sociali.

Potrei portare altri esempi, ma l’autorevolezza scientifica degli autori che ho citato basta a illustrare quel che mi premeva illustrare: la centralità e l’indissolubilità del binomio cultura e politica nelle teorie, o nelle interpretazioni, della nazione cresciute negli ultimi decenni sul terreno della storiografia e delle scienze

sociali e politiche. Va da sé che ogni autore ha la propria idea di che cosa sia “cultura” e che cosa “politica”, nonché del modo in cui si configura il loro rapporto. Ma questa è un'altra questione, che qui non posso affrontare.

Un'altra tendenza ben visibile nella letteratura recente è la propensione, più o meno esplicitata, a concepire la nazione come una *rappresentazione*.<sup>2</sup> Pensare alla nazione in questi termini significa rifiutare una concezione tradizionale della nazione e correggerne in modo sostanziale un'altra, parimenti tradizionale.

La concezione che viene rifiutata è quella “oggettivistica”, per cui la nazione è un oggetto sociale tra gli oggetti sociali, un insieme di tratti empiricamente osservabili e in un modo o nell'altro esterni ai soggetti agenti: la lingua, la razza, il territorio, le istituzioni, la stessa cultura. Pochi autori propongono il ritorno a siffatta concezione della nazione, e per lo più con intenti polemici (Hroch 1985). La concezione che viene sostanzialmente corretta è quella “soggettivistica”, che risolve la nazione in un sentimento individuale o collettivo, oppure in una imprecisata volontà collettiva di appartenenza. Tra gli esponenti contemporanei di questa concezione troviamo Walker Connor (1985), incline a ridurre la nazione a una mera esperienza psichica.

L'idea della nazione come rappresentazione si oppone alla concezione oggettivistica perché una rappresentazione è un fatto soggettivo. Non una realtà oggettiva, ma un modo di figurarsela mentalmente: appunto, una “rappresentazione” mentale della realtà. Ma altresì corregge la classica concezione soggettivistica, perché contiene una qualificazione cognitiva che nei teorici della volontà comune e dei sentimenti di appartenenza manca del tutto, o quasi. Non sarà una rappresentazione fedele della realtà, bensì una lettura della realtà filtrata attraverso gli occhiali dei valori (ideologia) e/o dei sentimenti (simbolismo). Ma pur sempre una immagine della realtà, e non semplicemente un flusso di affetti o una pura valutazione.<sup>3</sup>

Gli autori cui si deve la popolarità di questa impostazione sono lo storico tedesco M. Rainer Lepsius (1990), per il quale la nazione appartiene all'ordine delle cose “pensate”, è una *gedachte Ordnung*, e il già ricordato Benedict Anderson (1983), inventore della fortunatissima dizione “comunità immaginata”. Lepsius ha in mente la nazione tedesca e i diversi modi in cui è stata pensata nel corso della storia: nazione culturale, etnica, costituzionale, classista. Anderson invece ha in mente le qualità generali che l'immaginazione popolare associa alla nazione: la limitatezza, l'uguaglianza e la sovranità.

Tuttavia, ben prima che queste formule impressionanti o attraenti venissero escogitate, l'idea “rappresentativa” della nazione era già stata introdotta, e con

---

<sup>2</sup> Si veda il Capitolo 3.

<sup>3</sup> Rinvio ancora al Capitolo 3.

forza teorica anche maggiore, attraverso il concetto di ideologia, nel senso della falsa coscienza o comunione di una visione parziale o distorta del mondo. In due scritti famosi, Theodor Geiger (1970), non senza qualche ambiguità, sostiene la non esistenza della nazione, che viene immiserita al rango di una “nebbia ideologica” il cui unico ancoraggio con la realtà è lo stato e l’odio che gli esseri umani provano per quelli che ritengono diversi da loro. Al termine di una analisi anche più penetrante, e ugualmente critica, Mario Albertini (1980) definisce la nazione “ideologia dello stato burocratico accentrato”, una visione a metà realistica e a metà mitica di quella “unificazione dei comportamenti” (politici, culturali, religiosi, economici) attuata dallo stato moderno sul proprio territorio.

Inoltre, molti altri studiosi si riferiscono implicitamente, e senza tematizzarla, all’idea rappresentativa della nazione. Per citarne solamente due, che già conosciamo, Gellner (1985) intende la nazione come una rappresentazione della società industriale moderna sotto le mentite spoglie della comunità tradizionale; mentre Breuilly (1985) vede nella nazione un modo per figurarsi in modo politicamente efficace la complicata e bidirezionale struttura di potere che innerva lo stato moderno. Lo stesso Weber (1968), in un passo celebre, riconduce sia la nazione sia lo stato alla potenza, di cui la prima sarebbe la lettura culturale e il secondo la realistica rappresentazione politica.

Mettendo insieme queste due indicazioni, che ricaviamo dalla letteratura contemporanea sulla nazione e il nazionalismo, dobbiamo concludere che:

1. la nazione è una rappresentazione della realtà che raccorda strettamente, e in modo tipico, aspetti politici e culturali della realtà stessa;
2. i conflitti nazionali non mettono l’uno contro l’altro un gruppo politico (lo stato) e un gruppo culturale (la minoranza), bensì le rappresentazioni “nazionali”, ossia politiche e culturali, di questi due gruppi;
3. i due gruppi, in quanto definiti in base allo stesso criterio (politico e culturale), appartengono alla stessa categoria e quindi sono oggetti di identità “contrastanti” e potenzialmente antagonistiche.

Questa conclusione trova un riscontro significativo nel linguaggio comune e nell’esperienza storica. L’intima commistione di politica e cultura propria delle rappresentazioni nazionali è facilmente visibile anche nel linguaggio comune, e ciò la dice lunga sulla natura davvero essenziale del loro legame. Quando usiamo il termine “nazione” ci viene in mente subito uno stato culturalmente abbastanza omogeneo, con i suoi codici linguistici, i suoi modelli di orientamento pratici, il suo – come si diceva una volta – *carattere nazionale*. L’importanza della lingua è enorme, tanto è vero che portiamo sempre come eccezione la Svizzera. Quando, viceversa, parliamo di gruppi culturali privi di un proprio quadro statale (pur dotati di un territorio e di altri attributi), usiamo volentieri il termine “nazio-

nalità”, oppure, oggi più frequentemente, “nazioni senza stato”: quasi a volere significare una situazione di incompiutezza, un dimezzamento ontologico che va superato logicamente, nell’una o nell’altra maniera, ma sempre in modo tale da congiungere la cultura con la politica.

D’altra parte, i gruppi politici e territoriali non sono sempre stati rappresentati come nazioni, ovvero come miscele di politica e cultura, né i loro conflitti sono sempre stati rappresentati come nazionali. Sono stati di volta in volta conflitti dinastici, religiosi, ideologici, nazionali, a seconda del modo in cui i loro protagonisti venivano rappresentati. Gli attori erano spesso gli stessi, spesso gruppi territoriali, politici e culturali come gli Albighesi nel XIII secolo (quando però non erano occitani, parola che non esisteva ancora, ma eretici) o gli Scozzesi nel XVIII secolo (quando però non erano i Celti che noi ci immaginiamo, ma semplicemente potenziali sudditi dello Stuart). Quel che cambiava era la rappresentazione.

Per concludere, la rappresentazione “nazionale” del gruppo culturale rimanda alla politica, allo stato; così come la rappresentazione “nazionale” dello stato, rimanda alla cultura. In tal modo lo stato e il gruppo culturale sono due “nazioni”, una *de iure condito*, l’altra *de iure condendo*, ma sostanzialmente simili e quindi, contrastanti.

#### OLTRE LE RAPPRESENTAZIONI NAZIONALI? NATION STATE E STATE NATION

Questo è il mondo delle nazioni e dei conflitti nazionali, ovvero il paradigma con cui noi pensiamo i fatti nazionali e impieghiamo i termini nazionali. Nulla ci impedisce di pensare a un mondo diverso, più gradevole e maneggevole. Un mondo nel quale non ci sono più gruppi nazionali, ma soltanto gruppi politici e gruppi culturali. In questo mondo, le identificazioni multiple si applicano a oggetti categorizzati con criteri diversi e, dunque, non contrastanti; e gli eventuali conflitti, non essendo più nazionali, possono essere risolti più facilmente, magari in un pacifico quadro politico federale.

Ma che dire di quest’altro mondo? Esiste o non esiste? Oppure esiste *in nuce* e va incoraggiato nel suo sviluppo? È chiaro che se esistesse, il problema non si porrebbe. E quindi non si porrebbe nemmeno il problema di trovargli una soluzione. La democrazia sarebbe al sicuro, la preoccupazione di Linz infondata e il suo sforzo intellettuale futile. La stessa cosa si dovrebbe dire se questo mondo fosse un presupposto, a meno che non venissero indicati i corsi di azione adeguati a realizzarlo:

La condizione più importante, e anche più ardua da conseguire, è quella che Lijphart chiama, in riferimento alla democrazia consociativa, “lealtà omnicomprensiva”. Si trat-

ta di ciò che i costituzionalisti direbbero, invece, *Bundestruer*... Il *Bundestruer* implica che il governo delle sottounità e il governo centrale, così come i cittadini di qualsiasi parte del paese, *inclusi i nazionalisti delle sottounità* [corsivo mio], devono tenere in considerazione gli interessi altrui, devono aiutarsi e sostenersi vicendevolmente. Esso presuppone l'esistenza di certi sentimenti condivisi, una certa percezione di una identità comune e alcuni simboli comunitari che leghino tra loro i leader dello stato e i cittadini, accomunandoli in contrapposizione agli stranieri. Solo in presenza di questi sentimenti possiamo parlare di stati plurinazionali democratici come nazioni-stati (Linz 2006b: 577).

Non c'è bisogno di dire che in questo mondo dei fini, o Paradiso terrestre, non stanno di casa gli odî nazionali, le pulizie etniche, le espulsioni di popoli e le fosse comuni.

È altrettanto chiaro che se non esistesse, e sempre che si abbia a cuore la fine dei conflitti nazionali, bisognerebbe costruirlo, immaginandosi politiche appropriate a denazionalizzarli, magari spezzando la compattezza delle rappresentazioni che li alimentano. Queste politiche, tuttavia, troverebbero sul loro cammino grossi ostacoli. La rappresentazione nazionale si forma quando si presentano alcune condizioni, di solito riferibili a questo o a quell'aspetto della modernizzazione e dello sviluppo politico, che mettono insieme politica e cultura e ne fanno una potente ideologia di mobilitazione: l'industrialismo, lo stato moderno accentrato, la democratizzazione, l'arena interstatale, i mezzi di comunicazione di massa, lo sviluppo diseguale, ecc. Sono le condizioni strutturali che hanno disegnato il profilo del mondo moderno, ed evidentemente non è possibile rimuoverle con un atto di volontà. La stessa globalizzazione ha effetti ambivalenti. Per un verso, va a favore della denazionalizzazione omologando le culture e depotenziando gli stati. Per l'altro verso, l'interdipendenza crescente e i flussi migratori innescano nuovi conflitti di tipo culturale che facilmente provocano reazioni nazionalistiche in importanti contro-élites, sia centrali sia periferiche (Kriesi 2000).

La posizione di Linz sembra essere più vicina alla terza alternativa. I conflitti nazionali esistono e le donne e gli uomini spesso nutrono identificazioni esclusive e antagonistiche: tuttavia vi è la possibilità di identificazioni multiple non antagonistiche, perché accanto agli stati nazionali si danno, nel panorama politico contemporaneo, altri tipi di formazioni statuali: gli stati multinazionali e gli *state-nations*. Il concetto di *state nation* (d'ora in poi SN) è stato concepito da Linz in opposizione a quello di *nation state* (d'ora in poi NS). La scelta di mantenere, mediante queste due sigle, l'uso inglese dipende dal fatto che, mentre *nation-state* viene correntemente tradotto "stato nazionale", il termine *state-nation* non può tradursi con "nazione statale" o "nazione-stato" senza perderne o stravolgerne il significato.

Il concetto di SN è molto importante nell'argomentazione di Linz, anche di più del concetto di stato multinazionale, al quale del resto lo apparentano alcune caratteristiche, ma al quale può anche sovrapporsi – ed è anzi in questa sovrapp-

posizione che troviamo le indicazioni più interessanti. Tuttavia è problematico anche il rapporto tra SN e NS, perché il criterio distintivo è incerto. Inoltre, il bestiario statale di Linz è popolato da altre creature, come gli stati multiculturali e le *federacies*, senza tener conto delle sottospecie e delle ibridazioni e dell'intervento frequente di criteri estrinseci, come la forma di governo (democratico o no) e la forma di stato (unitario o federale). In questa situazione, la cosa migliore è semplificare drasticamente, attenendoci alle sole definizioni di SN e stato multinazionale stipulate dall'autore. Do per scontato il significato di NS, salvo riprenderlo quando si porrà il problema di distinguerlo dallo SN

In un *state nation* la lealtà delle élites politiche o di altro genere, e in pratica di tutti i cittadini, verso lo stato, è uguale o maggiore di quella che essi provano verso le unità che lo compongono, come gli stati, i cantoni o – le unità o comunità culturali-linguistiche (potenzialmente nazionali)... In uno stato multinazionale – o *state nation* – la lealtà di una parte significativa dell'élite e dei cittadini, va in primo luogo alla comunità nazionale e solo in secondo luogo, o anche in modo ambivalente, allo stato che riconosce queste comunità "nazionali" (Linz 2000: 41-42).

Detto in modo solo un poco diverso, la lealtà verso uno SN ha per oggetto direttamente lo stato, che "vale" in sé in quanto fine; mentre in uno stato multinazionale la lealtà va direttamente alle comunità nazionali e indirettamente (in quanto ne garantisce l'esistenza) allo stato, che dunque "vale" soltanto – o prevalentemente – in quanto mezzo. È evidente che in uno SN la compatibilità tra l'identificazione con lo stato e quella con le unità componenti è maggiore, poiché lo stato è assiologicamente sovraordinato a queste, mentre nello stato multinazionale sono le nazionalità a valere di più, e lo stato gode di una legittimità in gran parte strumentale. Per esempio, in uno SN come gli Stati Uniti, non avrebbe senso chiedere a un cittadino se si sente californiano o americano: è ovvio che essere californiano è essere americano. Ma una domanda analoga rivolta a un francofono di Montreal solleciterebbe risposte molto meno scontate: e ciò perché il Canada è uno stato multinazionale, dove la *allegiance* di molti Québécois allo stato federale è – a dire poco – problematica.

Né lo SN né lo stato multinazionale sono "nazioni". Ma mentre nel secondo il principio nazionale continua ad avere un ruolo nel processo di legittimazione, anche se per una via traversa, nel primo è assente. Questa assenza garantisce allo stato una sua identità "diversa" da quelle delle nazionalità che lo possono comporre, e divarica lo spazio delle identificazioni con lo stato e con le nazionalità: lasciando la porta aperta, più dello stato multinazionale, alle identificazioni multiple e alla soluzione non nazionale dei conflitti.

Se ciò è vero, l'evoluzione auspicabile è la trasformazione degli stati multinazionali puri agli SN multinazionali. Quali sono, secondo Linz, le prospettive

in questo senso? Vediamo qualche caso. Il futuro dell'India è incerto, così come incerto è il suo status nazionale:

L'India, per una grandissima maggioranza dei suoi cittadini, è una nazione, per le élites dominanti uno *nation state*, per alcune minoranze significative uno stato multinazionale o uno *state nation*... È una identità nazionale compatibile con la diversità dei linguaggi, delle religioni e delle caste e con l'identificazione con gli stati della federazione... Resta la questione della misura in cui la grande minoranza musulmana si identifichi con una nazione indiana o soltanto con uno stato indiano... Vi è stato un certo numero di movimenti nazionalisti, alcuni dominanti a livello statale... La loro importanza ci costringerebbe a parlare di stato multinazionale (Linz 2000: 19-20).

Anche un autore come D.L. Sheth (1999), che pure va più in là di Linz, giudicando l'India uno SN, vede il pericolo di una ridefinizione in termini maggioritari (ossia hindu) dell'identità indiana, con l'inevitabile reazione delle minoranze e l'effetto complessivo di una rietnicizzazione della politica nazionale.

La stessa Spagna, che per Linz è quasi un modello, non è ancora un compiuto SN:

A mio parere la Spagna è oggi il più limpido esempio di uno stato federale multinazionale asimmetrico... In questo contesto, può porsi la domanda se la Spagna possa sviluppare una identità di *state nation*. Il lascito di una identità nazionale spagnola – condiviso da molti Spagnoli – e i nazionalismi contro lo stato nella periferia... lo rendono difficile (Linz 2000: 22-23).

Neppure il Canada è uno SN, ma uno stato federale multinazionale. E parlando di Canada, vale la pena ricordare che, scrivendo pochi anni prima di Linz (e condividendo le prospettive di valore di Linz), un acuto studioso di cose canadesi registrava «un costante, glaciale movimento verso la disunione e la separazione...», a comprova della fragilità del tetto di legittimità statale di cui gode quel paese (Tully 1995: 95).

Gli stati multinazionali non diventano facilmente SN. Questo vuol dire che spesso il *bargaining* tra i gruppi che li formano non trova una forte mediazione istituzionale, e che il mantenimento dell'integrità statale viene infine a dipendere dai rapporti di forza tra i gruppi stessi e dai loro *payoffs*. Almeno per una classe consistente di stati, l'argomento razionale-utilitaristico spiega meglio l'alternativa *loyalty* che non l'argomento identitario, che in questo caso militerebbe piuttosto per l'alternativa *exit*. D'altra parte gli SN non sono necessariamente anche multinazionali. Come i NS, è assolutamente possibile che essi si trovino insediati sopra società mononazionali.

Dobbiamo allora guardare al confine che separa gli SN dai NS. Abbiamo visto che a differenza degli stati multinazionali, gli SN hanno una legittimazione propria di una certa consistenza. Ma a differenza dei NS, la loro legittimazione

non è nazionale. Sulla natura di questa legittimazione Linz non è chiarissimo. Innanzitutto, non mette in dubbio che essa ci sia, però a sostegno porta l'esperienza di mini-stati, come il Lussemburgo, San Marino, Monaco e Andorra, pretendendo che essa sia «una prova in più del fatto che gli stati non devono essere per forza NS e che un senso di identità speciale sostiene l'identità tipica degli S.N» (Linz 2000: 11).

Andando più dentro all'argomento, Linz cita due fonti della legittimazione degli SN. La prima è la *funzione*. Uno SN deriva la sua legittimità dal riconoscimento e dalla effettiva difesa «di ogni tipo di diritti individuali e collettivi» (Linz 2000: 36). La seconda è la *storia*:

Gli *state nation* si basano su una storia comune. È significativo che un paese come la Svizzera abbia messo al centro di tutto la propria storia, reale o in parte immaginaria. I monumenti storici, le mostre e le commemorazioni sono importanti. Pochi paesi sono tanto consapevoli della propria storia e la celebrano tanto come gli Stati Uniti (Linz 2000: 34).

In alcuni passaggi Linz aggrega alla storia anche «una cultura da *state nation*», intesa verisimilmente come cultura politica.

Effettivamente lo SN assomiglia a quella “patria costituzionale” che Habermas, e in Italia autori come Rusconi e soprattutto Viroli, hanno fatto diventare di moda. Le assomiglia anche nel senso che i contorni dell'apparato della sua legittimazione restano vaghi e indeterminati. Come il patriottismo costituzionale deve «connettere in modo adeguato l'amore politico della repubblica e l'attaccamento alla propria cultura» (Viroli 1995: 174), così il mix proposto da Linz mette insieme in modo forse più prescrittivo che descrittivo fattori generici e tutt'altro che esclusivi. Lo stesso Linz lo ammette, con grande onestà intellettuale:

Quantunque il *Verfassungspatriotismus* – l'impegno al costituzionalismo liberale, democratico e sociale – sia uno degli elementi della legittimazione degli *state nation*, non credo che sia il solo, né che sia sufficiente. La costruzione di uno *state nation* richiede altri elementi di natura simbolica ed emozionale che non conosciamo ancora bene (Linz 2000: 35).

Sospetto che l'individuazione di questi elementi “di natura simbolica ed emozionale” indebolirebbe ulteriormente il concetto, soprattutto in quanto sfumerebbe ancora di più la linea di demarcazione tra SN e NS e probabilmente ridurrebbe il numero, già non elevato, degli SN. Il caso più clamoroso è quello dei paesi ispanofoni dell'America Latina. Sulla base dei criteri definitivi sopra riportati, essi dovrebbero essere degli SN, anzi qualcosa di vicinissimo al tipo ideale dello SN. A me sembra che la mancanza di una lingua propria, il repubblicanesimo, il costituzionalismo, il culto delle glorie passate (quale lettore di Borges potrà dimenti-



care la carica di Junin?) e dei *libertadores* stiano al cuore della retorica “patriottica” di questi paesi. Invece Linz li colloca *tutti* nella classe dei NS e con motivazioni tutte diverse: il Messico perché avrebbe articolato “un complesso sincretismo” culturale, l’Argentina perché i suoi abitanti sono accesi nazionalisti, il Paraguay perché è bilingue (semmai una condizione che dovrebbe far propendere per la *state nationness*: ammesso che i Guarani, che formano una comunità separata, si sentano veramente Paraguaiani).

In compenso il Regno Unito è ridotto (o promosso) al rango di SN per via dei movimenti nazionalisti in Galles e Scozia. Il Belgio invece, che molti danno per moribondo,

... è un *state nation* per la maggior parte dei Belgi, o uno stato binazionale, meno *state nation* della Svizzera, ma più di altri stati multinazionali, come forse la Spagna (Linz 2000: 16).

E infine L’Austria

... sembra essersi mossa da una identità statale imposta ma molto limitata a un evidente *state nation*, sulla strada (forse) di avere un *nation state*.

L’eterogeneità della classe, che mette insieme gli Stati Uniti e il Regno Unito con Andorra e le Isole Fiji, il Belgio e l’Austria con San Marino, i percorsi tortuosi di entrata e di uscita nella e dalla classe stessa, l’esclusione poco motivata di certi paesi e l’inclusione sospetta di altri, sono tutti elementi che mi portano a dubitare dell’utilità del concetto di SN. Questi difetti sono imputabili in parte all’uso non sempre rigoroso che Linz fa dei criteri definitivi da lui stesso proposti e in parte alla debolezza dei criteri medesimi. Non dobbiamo dimenticare che il costrutto dello SN ha sulle spalle un grosso carico esplicativo e teorico, mostrare la possibilità di identificazioni multiple complementari e, per questa via, la prospettiva di superare i conflitti nazionali nei paesi in via di democratizzazione. È attrezzato per tale compito?

Io riterrei di no, e per due ragioni, una più fattuale e l’altra più concettuale. La ragione fattuale è presto detta: gli SN sono pochi, certi irrilevanti e altri troppo rilevanti, e – a quanto sembra – con non troppe prospettive di aumentare di numero. Alcuni di essi corrono il rischio di frantumarsi (il Belgio e, perché no?, il Regno Unito), altri di trasformarsi in NS, come l’Austria. Per essere i germi di un mondo nuovo capace di andare oltre i conflitti nazionali, mi sembra un po’ poco.

La ragione concettuale sta nella nozione di SN, ossia nei suoi criteri definitivi. Il primo requisito di questi criteri è la loro capacità di differenziare in modo netto lo SN dal NS. Infatti, lo SN è stato pensato da Linz in opposizione al NS con specifico riferimento alla struttura delle identificazioni. Nel NS le identificazioni

sono contrastanti e antagonistiche; nello SN le identificazioni sono compatibili o complementari. Il NS mette a repentaglio la democrazia; lo SN la promuove. Il buon senso suggerisce che, per avere effetti tanto diversi (opposti) i due tipi di stato devono davvero essere cose diverse, se non a loro volta proprio opposte.

Il NS è legittimato primariamente dalla cultura, mentre lo SN è legittimato primariamente dalle istituzioni. Tuttavia, nessun paese può essere legittimato soltanto dalla cultura o soltanto dalle istituzioni. Anche il NS ha un “regime” (valori, strutture di autorità e regole del gioco), oggetto di un “sostegno diffuso”, indipendente da quello accordato alla “comunità politica” e decisivo nel flusso complessivo di legittimazione al sistema (Easton 1965). Nella legittimazione della nazione Francia, la sacralità della *République* occupa un posto centrale. D'altra parte, nessun regime esaurisce uno SN, che è composto anche da una comunità politica, ovvero da un *demos*; e se il *demos* non è legittimato, pure il regime può entrare in crisi. Il *demos* deve in qualche modo preesistere al regime e, quindi, la sua legittimazione non può dipendere dai criteri che presiedono alla legittimazione del regime, o almeno non può dipenderne totalmente. Il popolo dell'URSS poteva bene essere “socialista”, ma alla vigilia della seconda guerra mondiale il principe Alessandro Nevskji esaltava, nel film omonimo la “sacra terra di Russia” – si badi, di Russia, non anche di Armenia o di Uzbekistan! In una celebre ricerca, Yakobson e Lasswell mostravano altresì il progressivo rarefarsi dei simboli ideologici nella propaganda sovietica del Primo Maggio e il corrispondente infittirsi di simboli nazionali (Yakobson e Lasswell 1979).

Linz e Stepan riportano in modo assai appropriato la seguente asserzione di Dahl:

Così come il principio di maggioranza, il processo democratico presuppone l'esistenza di un'unità. I criteri del processo democratico presuppongono la legittimità dell'unità stessa. Se l'unità non è [considerata] appropriata o legittima... essa non può essere legittimata semplicemente dalle procedure democratiche (Linz e Stepan 2000: 43).<sup>4</sup>

Questo vale, per definizione, per i regimi democratici, ma anche per tutti quei regimi di mobilitazione, democratici o no, la cui retorica pone la fonte della legittimazione del potere politico nel popolo. Se il potere è legittimato dal popolo, il popolo *deve* possedere qualità che “lo legittimano a legittimare”: il popolo è depositario di una cultura millenaria, è eroico, i suoi antenati hanno compiuto grandi gesta, è più di altri portato all'amor di patria, alla democrazia, al socialismo, è prediletto da Dio, parla una lingua “originale” e non “derivata”, come argomentava Fichte a proposito dei Tedeschi, ecc. ecc. Che queste qualità siano reali o inventate, che consistano in tratti specifici di quel gruppo umano oppure in virtù

<sup>4</sup> La citazione è riferita a Dahl (1989: 207).

da tutti apprezzate, poco importa: una volta che sono state attribuite a un popolo, esse diventano la cultura di quel popolo, e la sua storia. La storia delle nazioni si snoda attraverso “incorporazioni parziali” di valori universali (Lasswell 1975a). Non è meno “nazionale” l'*american way of living* di quanto lo siano le lingue ancestrali dei Baschi e dei Finlandesi, la religione ortodossa dei Serbi, la tradizione letteraria e artistica degli Italiani, la razza dei Tedeschi, lo Shinto dei Giapponesi e il mito di discendenza da Gengis Khan dei Mongoli. Da dove esse vengano e che cosa siano non ha alcun rilievo. Quella che conta è la loro funzione, che consiste in primis nella *definizione e nella valorizzazione del demos*.

Un *demos*, definito e valorizzato in base a qualche proprietà, viene rappresentato come un *soggetto* collettivo. Nella politica moderna, che è politica di massa, i soggetti collettivi sono i veri protagonisti: i popoli, le classi, le nazioni, le etnie, i partiti, i movimenti. L'idea di un soggetto si associa inevitabilmente con certi requisiti. Il primo è l'*unità*, che è la condizione di salute, la condizione “naturale” del soggetto, nazione o classe o altro, da preservare con qualsiasi mezzo. La seconda è la *durata* nel tempo. Un soggetto non può essere un transeunte. Esso ha un passato, un presente e un futuro, uno sviluppo e, forse, un destino. Il terzo è qualche *stato psichico* attribuibile alla collettività che costituisce il soggetto. La classe è una classe in sé e per sé solo se ha una “coscienza” di classe genuina, non ideologica. La nazione “prende coscienza di sé”, “esulta” e, di tanto in tanto, è perfino “percorsa da un fremito di sdegno”.

Ciò che connette nel modo più forte questi tre requisiti sono le memorie, le *memories* che per Deutsch (1955; 1966) sono il materiale costitutivo della nazione. Senza memorie un soggetto è alla mercé dell'ambiente (Deutsch 1972), è incapace di autodeterminarsi. Le memorie devono essere unitarie: la condizione di divisione delle memorie è l'“io diviso”, una grave psicopatologia da curare, magari riscrivendo le memorie e riconducendole a unità. Le memorie, infine, sono le rappresentazioni di una storia, quella che ci raccontiamo di noi stessi, e formano lo zoccolo della cultura del soggetto collettivo.

La cultura e la storia sono così proprietà di *qualsiasi* entità venga rappresentata come un soggetto collettivo. Lo SN, esattamente come il NS, non sfugge alla regola. Infatti lo SN è legittimato anche dalla cultura e dalla storia. Ma allora, per dimostrare definitivamente la sua appartenenza a una specie affatto diversa da quella dello NS, bisognerebbe dimostrare che la sua cultura e la sua storia sono cose affatto diverse dalla cultura e dalla storia del NS.

Quantunque la missione appaia a chiunque impossibile, A.D. Smith vi si è cimentato, sia pure cambiando un po' i termini. Questo autore distingue tra la nazione territoriale, o civica, che nasce da uno stato e la nazione etnica, che nasce da una etnia. La nazione civica è grosso modo lo SN, mentre la nazione etnica può essere assimilata allo NS. La nazione civica differisce dalla nazione etnica

innanzitutto perché è tenuta insieme dalla cultura politica, anziché dalla etnicità. Ma una cultura politica, essendo «una religione civile comune, formata da miti, memorie e simboli condivisi» (Smith 1992: 283), risulta assai difficile da distinguere dall'etnicità, che è pure un complesso mito simbolico fondato sulle memorie collettive. Lo stesso vale per la storia, a meno di non prendere per buona l'assurdità secondo la quale la storia delle nazioni etniche sarebbe "storia storicista" e quella delle nazioni civiche sarebbe semplice "storia". Assurdità perché attribuisce a delle collettività formulazioni di ristrettissime élites intellettuali, tra l'altro non necessariamente qualificabili come "nazionali".

La distinzione tra SN e NS, come quella tra nazione civica e nazione etnica, non è sbagliata. Ciò che è sbagliato è ipostatizzarla e attribuirle capacità esplicative che non ha. Del resto, per la maggioranza degli autori la nazione civica e la nazione etnica sono dei tipi ideali, caratterizzati dalla prevalenza di certi tratti su altri, in modo tale da configurare un continuum più che una dicotomia.

Liah Greenfeld (1992: 11) ne parla come di «modelli cui ci si può approssimare, ma che è improbabile realizzare pienamente». Michael Keating (1996: 7), assertore convinto della distinzione tra nazionalismo etnico e civico, afferma:

È necessario, quando si fa una distinzione tra il nazionalismo etnico e quello civico, insistere su due punti. Primo, si tratta di tipi ideali, cioè di astrazioni alle quali commisurare la realtà. Essi non devono essere presi come descrizioni di questo o quel movimento. Secondo, si tratta di categorie normative e valutative (*value-laden*). Non si vuole affatto dire, come alcuni critici assumono, che il nazionalismo civico sia benevolo e tollerante e il nazionalismo etnico cattivo. Il nazionalismo civico può essere violento e, come si osserva sotto, i valori civici possono essere angusti e applicati con intolleranza... Ogni movimento può contenere, nelle sue origini, elementi sia civici sia etnici, e utilizzare entrambi i tipi di simboli nella sua dottrina.

Un altro autore che impiega la distinzione, Jack Snyder, è anche più sfumato:

Queste categorie sono tipi ideali: nessuna nazione reale è puramente civica o puramente etnica. I gruppi etnici che ricercano fini politici di solito costruiscono delle istituzioni amministrative che funzionano, almeno in parte, in accordo con criteri giuridici, non solo con norme culturali. Al contrario, gli stati civici sono spesso edificati su nuclei etnici ben distinguibili e, col tempo, le nazioni civiche generano una propria cultura civica e miti storici condivisi. Ciononostante, le nazioni possono essere collocate sopra un continuum tra i tipi ideali civico ed etnico, a seconda se la lealtà nei loro confronti e la inclusione nella loro *membership* sia basata principalmente sulle istituzioni o sulla cultura (Snyder 2000: 25).

Queste citazioni mostrano che solo relativizzandolo siamo in grado di difendere il concetto di SN. Esso non si presenta come un *quid alterum* rispetto al NS, ma come una variante di una specie comune, per di più con numerosissimi ibridi. Potremmo allora fare nostro l'argomento della "prevalenza": è vero che sia gli SN sia i NS sono mescolanze di criteri culturali e istituzionali; ma questo non comporta che sia illegittimo classificarli a seconda di quali criteri sono logicamente e pragmaticamente prevalenti. Senza pensare a mondi l'un l'altro estranei, una rappresentazione dove le componenti istituzionali prevalgono su quelle culturali potrebbe avere comunque *qualche* conseguenza diversa.

Con questa formulazione si potrebbe concordare. Nessuno pensa che il Regno Unito sia omologabile, poniamo, alla Birmania (intendendo con "Birmania" non la Birmania empirica, ma un qualsiasi stato che opprime tutti, anche le sue minoranze culturali) solo perché, concettualmente, lo SN non è sufficientemente differenziato dallo NS. Tuttavia, restano dei problemi, che costituiscono poi i limiti dell'accordo. In prima battuta, è proprio vero che l'abisso etico e politico che separa il Regno Unito dalla Birmania sia formulabile in termini di differenze tra SN e NS? Che sia questione di tipo di nazionalismo, civico o etnico? Io, sinceramente, ne dubito e penso che altre categorie siano più appropriate. Siccome però si tratta di una *overwhelming question*, che tra l'altro mi costringerebbe a discutere delle condizioni sociali e istituzionali di entrambi i tipi di nazionalismo, in questa sede la lascio da parte.

Il secondo problema sta nella natura delle rappresentazioni nazionali, che instaurando una relazione simbolica tra le loro componenti, rendono difficoltoso o impossibile costruire una gerarchia di importanza tra queste componenti. Questa difficoltà (o impossibilità) è particolarmente avvertibile quando le rappresentazioni in questione non sono le "idee politiche" di Fichte o di Renan, che interessano allo storico del pensiero politico, bensì formazioni culturali collettive, nelle quali il criterio stesso della distinzione tra istituzioni e cultura è assente o impreciso.

Le rappresentazioni nazionali hanno per referenti non proprietà discrete di certi raggruppamenti umani (la lingua, la cultura, la storia, le istituzioni, il territorio, ecc.) bensì le relazioni tra queste proprietà. Infatti né la lingua, né la cultura, né la storia, né le istituzioni, né il territorio sono di per sé stessi la nazione, tanto è vero che a ciascuno di questi elementi ci si può riferire prescindendo dal concetto di nazione. Io ritengo, come ho argomentato nel capitolo terzo, che la nazione sia un modo particolare di rappresentare non questi elementi, ma i loro rapporti. I significati che le donne e gli uomini attribuiscono a questi rapporti, quando li definiscono con termini nazionali, non sono referenziali. Ossia non

sono indipendenti dalla loro esperienza, dai loro valori e dai loro sentimenti. Se così fosse, ci troveremmo a che fare con rappresentazioni empirico-descrittive, che stipulano tra gli elementi relazioni puramente oggettive: relazioni che possono essere necessarie oppure contingenti.

Le rappresentazioni nazionali, invece, hanno una forte propensione a *trasformare le contingenze in necessità*. Non è necessario che le aree culturali e quelle linguistiche si sovrappongono, né che la storia o il territorio accomunino persone aventi la stessa cultura, né che le persone che hanno la stessa cultura condividano certe istituzioni. Simili rapporti sono la più parte fittizi, al meglio casuali. Di certo non necessari, come pretende la retorica nazionalista, che su questa presunta “necessità” fonda le proprietà più importanti della nazione, come l’unità, l’organicità, o addirittura il destino comune e la missione storica.

La propensione a essenzializzare i rapporti contingenti deriva dall’intrusione, nelle rappresentazioni nazionali, di due fattori soggettivi: i valori e i sentimenti. L’intrusione dei valori attribuisce alle rappresentazioni nazionali il loro carattere *ideologico*: i valori sono scambiati per fatti e le aspirazioni per necessità. Il nazionalista attribuisce somma importanza al raggiungimento dell’indipendenza politica da parte del suo gruppo culturale e, dunque “legge” come necessario il rapporto tra cultura e indipendenza politica. L’intensa sentimentalizzazione di cui la nazione è fatta oggetto da parte dei suoi seguaci (*amour sacré de la Patrie...*) introduce un rapporto *simbolico* tra gli elementi della nazione che li rende sostanzialmente equivalenti, o li identifica come portatori di una medesima essenza. Per il nostro nazionalista, l’unità culturale e l’unità politica sono impensabili l’una senza l’altra, perché l’una sta per l’altra; e l’una sta per l’altra perché sono entrambe manifestazioni di un’unica essenza che è la nazione.

Non posso dilungarmi sul punto, che del resto dovrebbe essere già abbastanza chiaro. In una relazione simbolica, un termine *sta per* l’altro: l’armoniosità della parlata sta per la dolcezza del paesaggio, il clima rude per la tenacia degli uomini, l’azzurro degli occhi dell’amata per le dolcezze del paradiso, ecc. Se il meccanismo simbolico, con i suoi rimandi, ragguaglia tutti i termini, sottraendo i loro rapporti a qualsiasi dimensione spazio-temporale e a qualsiasi disciplina logica, si fa evidentemente un’impresa disperata l’andare a cercare priorità, superiorità logiche o assiologiche, prevalenze pragmatiche, e quant’altro. Per sconfiggere il Nazismo, sono più importanti le istituzioni democratiche dei Britannici o le loro qualità morali? E non saranno state proprio le qualità morali dei Britannici ad aver consentito loro di sviluppare istituzioni democratiche prima di tutti gli altri popoli? O forse è stata la lunga pratica con le istituzioni democratiche ad aver plasmato moralmente i Britannici?

Nel caso di rappresentazioni che, come quelle nazionali, contengano componenti simboliche significative, la prevalenza – nel meccanismo di legittima-

zione – delle componenti istituzionali o di quelle culturali non può essere asserita facilmente senza il rischio di sovrainporre a tali rappresentazioni i criteri dell'osservatore. Cioè, senza il rischio dell'arbitrio. Il lettore può provare a fare l'esperimento ri-sottoponendo alla sua acribia il passo di Meinecke riportato nel Capitolo 3, alla p. 81.

Per evitare fraintendimenti, occorre una precisazione. Io non voglio assolutamente sostenere che le immagini della nazione siano tutte uguali, né che siano inutili (sono anzi più che preziose!) le ricerche che ne accertano le diverse strutture. Nel nostro paese, studiosi come Rusconi, Segatti e Diamanti, hanno fornito dati empirici e interpretazioni preziose circa l'identità nazionale degli Italiani. Nella *formulazione simbolica* troviamo immagini anche molto diverse: per es. i discorsi tenuti da De Gaulle e da Pétain durante la seconda guerra mondiale rivelano due immagini della Francia ben distinte. E Paolo Segatti (1999), contro la convinzione tradizionale risalente a Chabod, mostra una identità nazionale italiana più orientata al modello culturale che a quello civico. Quel che mi sembra improbabile è che tale distinzione si traduca, in *motivazioni della lealtà nazionale* sufficientemente alternative da giustificare la distinzione teorica tra SN e NS. Ritengo più probabile che la funzione motivante di tali immagini sia rafforzata proprio dalla compattezza creata dalle continue associazioni simboliche, che mettono insieme nell'esperienza "nazionale" cose molto lontane nell'esperienza quotidiana.

Il meccanismo simbolico vale naturalmente per tutte le rappresentazioni nazionali, sia per quelle che hanno per oggetto lo stato, sia esso SN o NS, sia per quelle che hanno per oggetto il gruppo culturale. Ci troviamo così di fronte a rappresentazioni, dall'una e dall'altra parte del vallo, nelle quali: a) gli elementi costitutivi sono sostanzialmente gli stessi, politici e culturali; b) la loro sintassi è in entrambi i casi simbolica e rende questi elementi indistinguibili nella soggettività.

Le rappresentazioni nazionali sono difficili da scompaginare a causa del potentissimo collante affettivo-simbolico che ne tiene insieme le parti e le riconduce a una unità "essenziale". Di conseguenza, pure le identità che hanno per oggetto queste rappresentazioni sono particolarmente tetragone a ogni tentativo, anche pratico, di disarticolazione. In questo campo dunque la formazione di identità multiple non-contrastanti e compatibili è problematica. Teniamo presente che il motore del meccanismo simbolico è costituito dai sentimenti. Quanto più una rappresentazione è simbolicamente compatta, tanto più dobbiamo attendersi che essa sia anche fortemente sentimentalizzata. Inoltre, come è noto, i sentimenti hanno bisogno di concretezza e di unicità. Il meccanismo simbolico, con i suoi rimandi dal simbolo al simboleggiato e viceversa, costruisce il suo oggetto, crea l'entità unica e concreta (non la "nazione", ma l'Italia, la Francia, l'Occitania, la Cecenia, la Cina, il Tibet, la Padania, gli Stati Uniti, la Russia) sulla

quale le lealtà possano riversarsi. Le identità multiple, dove esistono, indicano probabilmente sentimenti di attaccamento poco intensi e, quindi, per definizione, basse probabilità di conflitti nazionali pericolosi. A meno che, naturalmente, i conflitti nazionali non siano la falsa coscienza di conflitti di interesse. Ma allora la loro risoluzione passa meglio attraverso le strette dell'argomento razionale-utilitaristico che non per le allusioni dell'argomento identitario. In ogni caso, sarebbe necessario valutare meglio il ruolo degli interessi nella costruzione delle identità nazionali.

Viceversa, il collante simbolico tende ad attivarsi non appena trova le condizioni adatte. Un indicatore interessante di ciò è l'estrema cautela con la quale i governanti, anche nel più democratico degli stati, rispondono sia alle domande di autonomia territoriale sia a quelle di riconoscimento di identità linguistico-culturali. Infatti vi è il rischio concreto che l'autonomia territoriale, una volta ottenuta, sviluppi identità culturali sino ad allora embrionali; e che l'identità culturale, una volta riconosciuta, inneschi domande di autonomia o persino di autodeterminazione. In questi casi l'esito può essere la formazione di rappresentazioni e di identità nazionali o quasi-nazionali, confliggenti con quella dello stato.

#### IL RAPPORTO FUNZIONALE TRA CULTURA E POLITICA NELLE RAPPRESENTAZIONI NAZIONALI

Quanto ho detto appena sopra, porta direttamente all'ultimo punto della mia argomentazione, che riguarda la funzione della cultura in rapporto alla politica nelle rappresentazioni nazionali. Ho già detto, e forse troppo ripetuto, che la nazione è una rappresentazione al cui cuore vi è il binomio politica-cultura, tenuto coeso da una relazione simbolica. La compresenza di politica e cultura e il loro stretto legame ostacolano la costruzione di identità nazionali multiple e complementari. Ora cerco di mostrare brevemente come, nelle rappresentazioni nazionali, il rapporto che instaura con la politica attribuisca alla cultura una funzione speciale che rafforza le identità e può militare anch'essa contro la complementarietà delle identità.

Comunque la vogliamo definire, in quanto tale la cultura è un valore, un qualcosa di cui gli esseri umani desiderano fruire. È *un valore d'uso fruibile, in linea di principio, da tutti gli esseri umani*. È un valore, o una famiglia di valori, ma non il solo valore. I valori, le cose che le donne e gli uomini desiderano, oltre alla cultura, sono numerosi: il potere, il benessere, la sicurezza, lo status, la ricchezza, la fama, la felicità, e via dicendo. È anche un valore che, in assenza di vincoli, è destinato alla fruizione di tutti. Una formula matematica, una danza popolare, una terzina di Dante, un tempio greco, un culto, un rito tribale, una lingua naturale,



un madrigale di Monteverdi, un museo di qualsiasi tipo, sono valori culturali fruibili da chiunque lo voglia e ne abbia la possibilità o la capacità. I valori culturali, oltre a essere valori d'uso in sé stessi, configurano a volte (come nel caso delle culture antropologiche), una sorta di meta valore d'uso: la diversità culturale, il pluralismo culturale, valore oggi apprezzato da molti e massimamente universalistico nella potenziale clientela.

Comunque la vogliamo definire, la politica rimanda sempre al potere. Senza entrare in vecchie diatribe, assumo il punto di vista di Lasswell e di Weber, secondo il quale il cuore della politica è il potere, in ispecie il potere politico, associato al monopolio della forza fisica legittima. Il potere politico ha, come qualsiasi potere, un *campo*, più o meno grande ma sempre limitato. All'interno del suo campo, il potere politico, grazie alle grandissime risorse di cui dispone, controlla la produzione e la distribuzione di molti valori importanti. I valori controllati, o almeno influenzati, dal potere politico sono variabili, ma sono sempre numerosi; e tuttavia, essendo il suo controllo o influenza delimitati dal campo, i loro fruitori sono sempre relativamente pochi. Chi è fuori dal campo, o ne fruisce in modo marginale e indiretto, o non ne fruisce affatto, o ancora viene penalizzato dalla fruizione di quelli che stanno dentro al campo. Esagerando un po', si può dire che il potere politico assegna tutti i valori a poche persone.

La cultura fa parte di questi valori, insieme a molti altri (Lasswell e Kaplan 1969; Almond e Powell 1988). Ma il rapporto che essa instaura con la politica nelle rappresentazioni nazionali ne fa, letteralmente, un'altra cosa, trasformandola dà valore sostantivo suscettibile di una fruizione universale a criterio normativo per delimitare il campo del potere politico, ossia la cerchia dei fruitori privilegiati della molteplicità di valori la cui produzione o distribuzione è controllata o influenzata dal potere politico.

In prima istanza essa può *rafforzare* in modo molto significativo il recinto politico-istituzionale che circonda il campo del potere politico e, quindi, il gruppo di coloro che godono (o esclusivamente o maggiormente) dei suoi benefici. La cittadinanza, come dice benissimo Segatti (1999):

... è innanzitutto il risultato di un processo di chiusura istituzionale. Ogni stato riconosce la titolarità al godimento di determinati beni soltanto ad un gruppo di uomini che viene identificato attraverso un atto di incorporazione selettiva.

All'interno di questo recinto vi sono politiche e istituzioni che favoriscono l'imprenditoria, tutelano i lavoratori, istruiscono i giovani, curano i malati, consentono agli anziani di vivere dignitosamente, combattono la delinquenza, proteggono l'ambiente, respingono il tracotante Invasore, ecc. ecc. Esse "assegnano" valori, con azioni di distribuzione, redistribuzione e regolazione; e tra questi (se

lo stato è democratico) anche il potere e l'autorità politica sotto forma di elettorato attivo e passivo, nonché la libertà di esprimere le proprie convinzioni e la facoltà di farle valere nell'agone pubblico. Alcuni di questi beni, o valori, sono appannaggio esclusivo dei cittadini, altri vengono assegnati anche agli stranieri, ma di regola in via temporanea, o parziale, o onerosa.

Di solito la concessione della cittadinanza è subordinata, in modo diretto o indiretto, a un qualche grado di apprendimento della cultura del paese ospite, indipendentemente dalla fin troppo enfatizzata distinzione tra *ius sanguinis* e *ius soli* (Brubaker 1994). Nella universalistica Francia, l'aspirante cittadino è tenuto a sostenere una prova di *langue et civilisation française*. In Italia, la discendenza, il tempo di residenza (di solito molto lungo) o il matrimonio con cittadini italiani, sono di fatto garanzie implicite di "italianità", almeno in qualche forma e misura: e comunque anche nel nostro paese si sta pensando di introdurre una prova di lingua e cultura italiana. I dibattiti sulla ridefinizione del concetto di cittadinanza stimolati dall'immigrazione di persone lontane dalle nostre culture, riflettono le tensioni inevitabilmente connesse con le oscillazioni dei confini "nazionali" sottoposti a forti pressioni.

Chiedersi perché la cultura sia così importante equivale a rifare la storia del nazionalismo. Forse ha ragione Gellner (1985), che vede nella cultura il solo veicolo di mobilità sociale, il solo codice comunicativo, e il solo *ubi consistam* esistenziale, in una società mobile, "entropica", priva di ruoli e status certi. Sia come sia, all'interno del campo politico-culturale della cittadinanza, prendono forma innumerevoli interessi, grandi e piccoli, individuali e di gruppo, collettivi e pubblici, che fanno riferimento a quel campo, ossia a quel potere e, inevitabilmente, a quella cultura. La cultura fa la sua parte nell'identificare e nel costruire dei "campi di interessi" collegati con un potere politico, che diventano facilmente l'oggetto di identificazioni potenti. Lo diventano per i gruppi sociali, che hanno bisogno del potere per promuovere i loro interessi. Lo diventano per i gruppi politici che utilizzano il sostegno dei gruppi sociali per conquistare e mantenere il potere. L'esistenza di una lotta per il potere, ossia di uno scambio tra gruppi politici e gruppi sociali, contribuisce notevolmente a fissare le lealtà politiche a quel potere e a tutto ciò che si trova nel suo campo di regolazione.

Le identificazioni nazionali, come ogni identificazione, sono processi simbolici, ma non sono solo *symbolic ethnicity*, poiché la loro base è costituita anche da interessi materiali. Più questi sono corposi, più forte e meno esclusivamente culturale sarà l'identificazione. E con minore probabilità questa identificazione sarà disposta a mescolarsi con altre, veicoli di interessi diversi. Con queste identità "altre" il potere potrà adottare strategie di inclusione selettiva (assimilazione culturale), di esclusione, di convivenza, a seconda delle convenienze e dei rapporti di forza. Potrà anche promuoverle strumentalmente, salvo poi pentirsene.

D'altra parte, sul territorio nazionale esistono spesso gruppi portatori di interessi che il potere politico penalizza o comunque non favorisce tanto quanto altri (Hechter 1979). Questi gruppi, se hanno una propria cultura (basta poco: un dialetto, un accento, una storia locale, usi e costumi, ecc.), possono utilizzarla per definire la propria identità e costruire così un "soggetto" capace di contrattare con il potere politico migliori condizioni di scambio. Un soggetto è infatti capace di agire, di mobilitare, di raggranellare e impiegare risorse, di minacciare. Soprattutto, un soggetto è riconoscibile da parte dell'altro. Il concetto di "etnicità strumentale" si riferisce a questo.

Non è detto che i gruppi (o le loro leadership) decidano questa linea di condotta. Certe volte prevale la strategia della "assimilazione competitiva"; in altri casi, in mancanza di una guida politica e culturale efficace, l'assimilazione viene per forza di cose. Quando però la linea vincente è quella della costruzione dell'identità – e vengono così mobilitati glottologi, storici locali, sociologi delle relazioni etniche, specialisti in diritto degli enti locali, economisti esperti in pianificazione regionale, politici falliti nei partiti nazionali, e in sostanza tutto il *knowhow* necessario alla bisogna – la cultura serve anche qui, come criterio per la definizione e la delimitazione di un campo di interessi. L'esito non è scontato. Se, come talvolta accade, il gruppo in questione ottiene l'insegnamento dell'idioma locale nelle scuole (e, forse, il suo impiego nell'amministrazione pubblica), una consistente autonomia amministrativa, nonché qualche trattamento di favore nell'allocazione delle risorse materiali e nella distribuzione delle poltrone. Se, dicevo, tutto questo avviene, si forma un nuovo recinto istituzionale suggellato dal crisma culturale, una nuova lotta per il potere, una nuova configurazione dei rapporti tra interessi sociali e politica. Si potrebbe dire una *nuova cittadinanza*.

Il "terribile curriculum" dell'etnofederalismo di cui parla Snyder è collegato, credo, con il fatto che la formazione di nuove entità politico-istituzionali, stati o cantoni o regioni che siano, instaura una relazione costitutiva tra politica, cultura e interessi sociali dalla quale la compattezza delle rappresentazioni "nazionali" di molti cittadini di tali stati ecc. viene probabilmente rafforzata. Può capitare che essa si rafforzi sino al punto di entrare in aperto antagonismo con la rappresentazione "nazionale" dello stato, anch'essa similmente strutturata. È improbabile che il meccanismo delle identificazioni multiple in più entità della stessa specie, per di più sorrette da interessi importanti, sia in grado di ovviare al conflitto. Ciò che può rimediare è semmai la presenza di *strutture trasversali*, politiche, culturali, economiche e sociali: i partiti nazionali, la scuola, i sindacati, le associazioni imprenditoriali, i giornali e gli altri media. Quando i partiti locali diventano più importanti di quelli nazionali, e quando la società civile si scinde in segmenti nazionali, come è successo nella ex-Jugoslavia (Bunce 1999), il gioco è quasi fatto.

Linz è perfettamente consapevole dei rischi del federalismo in uno stato multinazionale, tanto è vero che li elenca tutti, punto per punto: a) facilita lo sviluppo di una coscienza nazionale tra le minoranze; b) la società nazionale corre il rischio di venire “segmentata” in unità “segregate”, premessa di una possibile secessione; c) permette l’espressione di ostilità verso lo stato, di “pulsioni inerentemente disgregatrici”; d) riduce le capacità dello stato di reprimere l’attività dei nazionalisti radicali.

Secondo Linz però vi sono anche i *pros*, che ovviamente sopravanzano i *cons*. Vale la pena soffermarvisi. Il federalismo: a) grazie al gioco politico democratico, costringe i nazionalisti a rivelare la loro reale consistenza numerica, non permettendo loro di parlare in nome di tutta la nazione; b) consente comunque ai nazionalisti di realizzare alcune delle loro aspirazioni, c) consente la presenza dei nazionalisti periferici nelle istituzioni rappresentative dello stato; d) dispone di strumenti istituzionali (corte costituzionale) capaci di risolvere i conflitti tra centro e periferia; e) consente l’esibizione simultanea di simboli della nazione e dello stato, nonché la lealtà e il rispetto verso entrambi (Linz 2006b: 569-570).

Se guardiamo attentamente, vediamo che: soltanto i punti (c) e (d) sono legati al federalismo (ma esclusivamente al federalismo?). Il punto (a) riguarda la democrazia in quanto tale; il punto (b) non è per nulla una garanzia di mantenimento di unità; e il punto (e) è, infine, più una speranza che altro. Più volte Linz torna sui rapporti tra democrazia e federalismo, dove la democrazia è chiaramente un presupposto del federalismo:

Stiamo dunque sostenendo che il primo passo verso la soluzione federale dei problemi delle nazionalità all’interno di uno stato sia la creazione di un centro legittimato democraticamente, cioè di un parlamento e di un governo che possano avviare la federalizzazione dello stato prima che questo collassi (Linz 2006b: 575).

Altrove, Linz fa un riferimento al pluralismo sociale:

Le fratture trasversali, come quelle di classe o di religione, possono creare vincoli che saldano le parti dello stato federale. In una società moderna, le relazioni economiche, tutta l’organizzazione delle attività economiche, le imprese e il mercato degli investimenti, creano dei legami a livello statale che offrono una resistenza alle tendenze disgregatrici dello stato federale (Linz 2006b: 576).

Queste due osservazioni sono importanti. Il federalismo è una forza “disgregatrice”, che possiede al suo interno alcuni correttivi, ma che abbisogna di un regime democratico e di una società pluralistica. È un rimedio, sembra obbligato, al nazionalismo separatistico, e tuttavia può assecondare il nazionalismo e non

pare avere in proprio forti capacità coesive. Queste, le deve cercare fuori di sé, nelle istituzioni democratiche e nel pluralismo sociale.

Questo ci porta a un'ultima considerazione. La cultura, ho sostenuto sopra, chiude i campi di potere e conferisce un nome e una identità agli interessi che si trovano al loro interno. In tal modo rende più solide e "pesanti" le identificazioni nazionali, già cementate dal rapporto simbolico tra cultura e politica. Le istituzioni federali o regionali, costruendo dei poteri periferici e attivando lotte per il potere periferico, rafforzano le culture nazionali e ne sono rafforzate, e agevolano la sovrapposizione tra campi di interesse e nuovi campi di potere. Da ciò il pericolo di "segmentazione" e di "segregazione", certamente più favorevole al rafforzamento di identità esclusive che non allo sviluppo di identità multiple.

Si tratta di un pericolo che la soluzione etnofederalista condivide, nella sostanza, con quella consociativa o del *power sharing* propugnata da Lijphart. In contrasto con questa soluzione, Horowitz (1985), in un saggio vecchio ma ancora attuale, ne proponeva una che definirei "pluralista", nel senso che sinora ho dato a questo termine. La soluzione era pluralista perché comprendeva misure e politiche istituzionali volte a differenziare, anziché compattare, le identificazioni etno-nazionali (l'oggetto di riferimento di Horowitz erano le "società plurali" del terzo mondo). Horowitz ha ripreso e riformulato successivamente questa soluzione, senza però cambiarne la sostanza (Horowitz 1991a).

La via maestra per uscire dalla segmentazione etno-nazionale della politica sta nel predisporre incentivi a favore delle alleanze tra gruppi etno-nazionali diversi e della competizione tra i membri dello stesso gruppo.

Il sistema elettorale deve essere proporzionale, ma è opportuno che favorisca le coalizioni tra gruppi diversi (Horowitz 1985). Il conflitto etno-nazionale tra Singalesi e Tamil in Sri Lanka sfociò in una sanguinosissima guerra, che ancora dura, mentre quello tra Malesi e Cinesi in Malaysia ebbe esiti relativamente pacifici anche a causa dei diversi sistemi elettorali. Quello srilankese prevedeva pochi collegi Tamil etnicamente piuttosto omogenei, e sottorappresentava la minoranza dravidica, i cui interessi venivano così poco considerati dal governo di Colombo. In Malaysia, invece, i collegi erano etnicamente eterogenei e la coalizione di governo prendeva voti da entrambi i gruppi (Horowitz 1991b). Per ottenere ciò, Horowitz propone diversi espedienti, tra i quali il requisito di un quorum che, da sola, nessuna *constituency* etno-nazionale potrebbe assicurare (Horowitz 1991a). Il federalismo è consigliato, ma è bene che i confini degli stati non coincidano con quelli delle zone di insediamento dei gruppi etno-nazionali, ma li intersechino, o ne siano intersecati (Horowitz 1985; 1991a). Le cariche pubbliche dovrebbero essere ottenute tramite una competizione anche tra membri degli stessi gruppi, i partiti dovrebbero competere nello spazio politico nazionale, ecc.

Snyder approva queste soluzioni, che introducono elementi di genuino pluralismo e, in qualche misura, scompongono le identità nazionali; ma le ritiene insufficienti, perché toccano il solo livello costituzionale. Sarebbe necessario che esse poggiassero sopra una fitta rete di istituzioni sociali, culturali e amministrative *ethnic-blind*, cioè assolutamente impermeabili a qualsiasi considerazione di natura etnica o nazionale:

Per esempio, le barriere tra i segmenti nel mercato delle idee devono essere cancellate dalle istituzioni mediatiche... C'è bisogno di istituzioni integrative anche nell'amministrazione. In contrasto con la rappresentanza etnica nelle burocrazie dello stato, patrocinata da Lijphart, ciò che serve per davvero sono una magistratura, una polizia e un esercito *ethnic-blind* e altamente professionalizzati... (Snyder 2000: 332).

Queste raccomandazioni possono suonare banali o inadeguate alla complessità sociale e culturale di molte società. Ed effettivamente Snyder forse esagera, a differenza di Horowitz, molto attento ai diritti individuali ma non insensibile alla necessità di considerare anche i diritti collettivi. Tuttavia, se il problema è battere in breccia il nazionalismo, non dovremmo sottovalutarle. Affiancare due o più identità nazionali, procurando che si facciano il minor male possibile, non è il modo migliore di promuovere lo sviluppo di "identità multiple e complementari". Per farlo sul serio, è indispensabile demolire la stessa epistemologia del nazionalismo, che lega con la doppia mandata del simbolismo la politica, la cultura e ogni altro elemento dell'esperienza umana e ne fa un fantasma che subordina a sé tutti i valori della vita. Le misure proposte da Horowitz e Snyder non hanno lo scopo di distruggere l'identità, «ma semplicemente di depoliticizzarla» (Snyder 2000: 332). Ma depoliticizzarla vuol dire denazionalizzarla, poiché è proprio l'aggancio con la politica che trasforma la cultura in nazione.

## CONCLUSIONE

Secondo Juan. J. Linz, la presenza di identità nazionali multiple e complementari è sia una necessità, sia (almeno in qualche luogo) una realtà. È una necessità perché, negli stati multinazionali, stempera i conflitti nazionali, che sono alimentati dalle identificazioni esclusive nello stato nazionale e nelle minoranze nazionali, ostacolando la democratizzazione. È una realtà, perché, in alcuni stati multi-nazionali, i sondaggi rivelano lealtà biforcute tra lo stato e la minoranza di appartenenza. Inoltre, la formazione di identità nazionali multiple e complementari può essere promossa con politiche apposite soprattutto nello *state nation* (SN), "nuovo" tipo di stato che si contrappone al *nation-state* (NS) perché è legittimato principalmente dalle istituzioni politiche piuttosto che dalla cultura. Le

politiche adeguate, pur con diverse controindicazioni, sono il consociativismo (*power-sharing*) e soprattutto il federalismo.

In questo capitolo, senza negare la bontà di molte intuizioni di Linz, ho cercato di argomentare le difficoltà implicate nella formazione delle identità nazionale multiple e complementari. Il perno della mia argomentazione è stato un concetto di nazione che ho derivato da svariati contributi recenti. Esso presenta le seguenti proprietà.

Primo, la nazione non è né una realtà oggettiva né un puro sentimento. È una *rappresentazione* della realtà oggettiva.

Secondo, la nazione è una rappresentazione caratterizzata dalla preminenza e dalla compresenza di *contenuti politici e culturali*. Le teorie contemporanee della nazione e del nazionalismo concordano su ciò e differiscono nelle definizioni di politica e di cultura e nei rapporti che stipulano tra esse.

Terzo, la nazione è una rappresentazione caratterizzata da una *struttura ideologico-simbolica*, nella quale cioè i valori sono presentati nella veste di fatti e i rapporti tra i contenuti hanno natura simbolica. L'aspetto simbolico, nella mia idea, rafforza quello ideologico.

Quarto, la nazione è una rappresentazione nella quale la cultura, entrando in rapporto con la politica, la cultura, da valore oggetto di fruizione universale, diventa il principale *criterio di delimitazione del campo del potere*, ossia della cerchia dei destinatari di tutti valori assegnati dal potere.

Queste proprietà, da sole e insieme, fanno sì che la formazione di identità multiple e complementari aventi oggetto due o più "nazioni" (ossia due o più rappresentazioni nazionali) sia estremamente improbabile. Distinguo, con Amartya Sen, le identità che sono categorizzate con lo stesso criterio (o gli stessi criteri) e le identità che sono categorizzate con criteri diversi. Le prime appartengono alla stessa categoria e sono "contrastanti", ossia tendenzialmente incompatibili. Le seconde appartengono a categorie diverse e sono "non contrastanti", ossia tendenzialmente compatibili.

La natura rappresentativa della nazione fa sì che essa differisca dai suoi referenti. Questi sono in sé stessi o stati o gruppi culturali, e diventano "stati nazionali" o "minoranze nazionali" solo perché vengono rappresentate come nazioni. I conflitti nazionali non sono, a rigori, conflitti tra gruppi, bensì conflitti tra rappresentazioni nazionali di gruppi: appunto, tra "nazioni".

La preminenza/compresenza nelle rappresentazioni nazionali di contenuti culturali e politici, rende poco verisimile che le lealtà nazionali abbiano per oggetto uno solo di questi contenuti, politico o culturale. Non è probabile che le identificazioni nazionali siano puramente politiche o puramente culturali. La distinzione tra NS e SN, pure legittima, non è tanto marcata da separare nettamente le rappresentazioni e le identificazioni che (in quanto nazionali) saranno,

nell'uno e nell'altro caso, sia politiche sia culturali. Ciò le rende appartenenti alla stessa categoria, e quindi contrastanti.

Il carattere simbolico delle rappresentazioni nazionali rende anche più improbabile una divaricazione tra le componenti politiche e culturali delle identità nazionali. Infatti, anche ammettendo una prevalenza logica dei contenuti culturali o politici nelle rappresentazioni nazionali (NS o SN), il rapporto simbolico che intercorre tra questi contenuti, dovuto alla loro intensa sentimentalizzazione, fa sì che "l'uno stia per l'altro", l'uno si identifichi nell'altro, l'uno e l'altro siano una cosa sola. Nella soggettività, le cose si confondono nell'unico oggetto che è la nazione. Il simbolismo rende singolarmente compatte e difficilmente articolabili (o disarticolabili) le rappresentazioni nazionali e le relative identificazioni.

Infine, il fatto che la cultura interagisca con la politica delimitando il campo di coloro che sono legittimati a fruire di tutti i beni (o valori) prodotti dal potere politico, crea campi di *interessi* la probabilità della cui realizzazione dipende sia dal possesso di una certa cultura sia dalla presenza di un certo potere. Il collegamento tra interessi e potere stipulato dalla cultura "socializza" l'identità, le attribuisce peso e importanza, e la rende quindi più difficilmente negoziabile. Questo legame trova i suoi riflessi, sul versante dello stato, nella questione della cittadinanza e, sul versante dei gruppi culturali, nelle nozioni di "divisione culturale del lavoro", "colonialismo interno", ecc. Il consociazionismo e il federalismo etnico saldano cultura, interessi e potere in rappresentazioni e in identificazioni potentemente motivate e fatte anche più impermeabili dal crisma della cultura. La promozione di identità genuinamente multiple e complementari può attuarsi esclusivamente mediante politiche "pluralistiche" in senso proprio, miranti cioè a scomporre le identità nazionali intersecandole con e sovrapponendole a identità diversamente categorizzate e quindi non contrastanti.





# 6. Nazionalismi: commento a un saggio di Alberto Martinelli

Nel 2012 la rivista “Quaderni di Scienza Politica” dedicò la gran parte del numero di Dicembre al saggio di Alberto Martinelli *Nationalism in the 21<sup>st</sup> Century: A European and United States Comparison* e a un’ampia discussione dello stesso da parte di alcuni esperti tra cui John Breuilly, autore del fondamentale testo *Nationalism and the State*, Daniele Conversi e Sergio Fabbrini. Anche io fui invitato a partecipare con un breve scritto, che intitolai *Some Reflections on Martinelli’s Comparison between Nationalism in the EU and in the US*. Il presente capitolo è una riproposizione di quel mio commento, tradotto in italiano e lievemente modificato qua e là.

Il saggio presentato da Martinelli possiede molti pregi, tra i quali l’estrema limpidezza argomentativa che, naturalmente, rende più agevole il lavoro di chi intenda cimentarsi nella sua critica. Di tale chiarezza Martinelli dà prova già all’inizio del saggio allorché formula la tesi che svilupperà nelle pagine successive:

Il succo della mia tesi è che oggi il nazionalismo in Europa rappresenta una minaccia a ogni progresso nell’integrazione, mentre negli Stati Uniti costituisce una opportunità per fronteggiare la crescente polarizzazione politica e ideologica (Martinelli 2012: 405).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La traduzione di tutti i passi citati è mia.

Secondo Martinelli le conseguenze opposte del nazionalismo sulle due sponde dell'Atlantico dipendono dai processi di globalizzazione e dalle crisi economiche e finanziarie che hanno provocato una "crisi di governabilità (*governance*)" sia negli Stati Uniti sia in Europa. Però, mentre negli Stati Uniti la crisi «assume la forma di una ingestibile polarizzazione» – per la quale il nazionalismo potrebbe rappresentare un rimedio – in Europa alimenta una pervicace ri-nazionalizzazione" che «blocca la strada verso una più compiuta unione sovra-nazionale».

L'ambivalenza costitutiva del nazionalismo è ben nota, come Martinelli rammenta correttamente nella prima parte del saggio. Perciò non ne discuterò in questa sede, fatta eccezione per qualche indispensabile riferimento. In letteratura, comunque, il nazionalismo viene spesso descritto come una sorta di Giano bifronte, una strana creatura che esibisce al mondo due facce. Di queste, una è benevola, inclusiva, volta al progresso del genere umano «nel grado in cui consente agli individui di esperire una identità collettiva condivisa... e contribuisce a rendere le persone attori fondamentali della politica mondiale». L'altra è feroce, esclusiva e «storicamente legata alla guerra».

A prescindere da siffatto peccato originale, divenuto quasi un luogo comune, è importante qui individuare i tratti specifici che rendono così diversi i due casi esaminati. Perché, *esattamente*, il nazionalismo è un problema in Europa e una soluzione negli Stati Uniti? Nelle pagine che seguono discuterò brevemente la risposta che Martinelli suggerisce a questo fondamentale quesito.

#### STATI UNITI. IL NAZIONALISMO COME SOLUZIONE. MA QUAL È IL PROBLEMA?

Iniziamo con il caso americano e analizziamo l'argomentazione di Martinelli un poco più da vicino. Il nucleo dell'identità nazionale americana (o del nazionalismo americano, giacché i due termini sono usati in modo intercambiabile) è costituito dal c.d. "Credo americano", «un complesso di principi e di idee universali formulato dai 'padri fondatori': libertà, uguaglianza, democrazia, costituzionalismo, liberalismo, governo limitato, impresa privata ed economia di mercato» (Martinelli 2012: 432). Negli ultimi anni il Credo ha dovuto fare fronte a sfide molto serie derivanti dalle nuove fratture (*cleavages*) che rischiano di minare alla base la stessa identità nazionale degli Stati Uniti.

In primo luogo vi è una frattura *etno-culturale* tra i nuovi immigrati, che provengono principalmente dall'America Latina, e il resto degli Americani. Alcuni autori (Samuel Huntington in prima linea) ritengono che gli immigrati ispano-americani condividano certi tratti culturali che li rendono molto diversi dai vecchi immigrati e dalla maggioranza degli Americani e meno integrabili nella cultura dominante del paese. A questa frattura se ne aggiunge una seconda di

natura *religiosa* tra i cristiani fondamentalisti di svariate confessioni e i settori liberali e secolarizzati della società americana. La religione è da sempre una componente essenziale dell'identità nazionale americana (la celebre "religione civile" di Bellah), ed è stata vieppiù politicizzata lungo linee partitiche, finendo col diventare un'arma potente nelle mani di movimenti ed esponenti politici di estrema destra. La religione, un tempo paradigma condiviso e integratore, è ora una "forza divisiva". In terzo luogo è ben visibile una frattura *socio-economica* tra ricchi e poveri che è stata approfondita dalla crisi economica. La classe media è in declino e la mobilità sociale si è drammaticamente ridotta, con tutte le ovvie conseguenze negative per il funzionamento della democrazia americana. A farla breve, la società americana è ora molto più polarizzata che nel passato e i conflitti scatenati dai tre *cleavages* minacciano gravemente la sua integrità.

Resta il fatto che le tre fratture hanno natura diversa, e perciò sarà bene esaminarle una per una avendo riguardo non solo alla loro struttura, ma anche alle possibili soluzioni dei problemi che esse sollevano. La frattura etno-culturale comporta per Martinelli un problema molto serio: la polarizzazione tra le culture rischia di diventare "ingestibile". Questa opinione pessimistica si contrappone all'opinione più ottimistica di altri autori, tra cui Fiorina, convinto che i valori universalistici del Credo prevalgano ancora sopra l'eterogeneità etnica e sociale: posizione che ovviamente Martinelli respinge perché «sottovaluta le fratture nella società americana contemporanea».

A malattia grave, rimedio eroico. E il rimedio che secondo Martinelli può contrastarla è il nazionalismo. Orbene, il nazionalismo sembra essere una prescrizione alquanto semplice e ovvia, giacché le fratture etno-culturali possono facilmente innescare conflitti e spinte anti-nazionali. Ma la prescrizione, nella sua apparente ragionevolezza, occulta alcuni problemi concettuali che non sarebbe giusto sottovalutare. Essi riguardano il rapporto tra la malattia e il suo rimedio e, di conseguenza, il tipo di terapia da adottare che è in gioco.

Possiamo metterla in questo modo. In che cosa consiste la malattia? Quali sono gli ingredienti del suo rimedio? Se accettiamo la premessa di Martinelli (e difficilmente potremmo non accettarla, visto che è la ragion d'essere del suo saggio), la malattia consiste nell'indebolirsi, nello svanire dei principi che formano il Credo e che sono al cuore dell'identità nazionale americana o, il che è lo stesso, del nazionalismo americano. Il rimedio, il nazionalismo americano è composto a sua volta dagli stessi ingredienti di cui è composto il Credo americano. Il nazionalismo americano è il Credo.

Dunque, la prescrizione può essere riformulata nei termini seguenti: per rimediare alla carenza di nazionalismo, più nazionalismo! Il che, a dire il vero, suona alquanto tautologico. Una terapia di questo tipo tratta il nazionalismo non come una medicina, ma come un sostituto del ... nazionalismo. Qualcosa di

non troppo diverso dall'insulina che deve essere somministrata a certi diabetici (quelli affetti dal diabete di tipo 1, se non sbaglio) il cui pancreas non è in grado di produrla spontaneamente. In breve, quella che Martinelli suggerisce è una terapia *sostitutiva* per la quale il rimedio coincide, in un certo senso, con l'assenza della causa della malattia; e pertanto è noto quando la causa stessa è nota.

Come nel caso dell'insulina il problema principale è forse quello di individuare i migliori modi di somministrazione, così anche nel caso del nazionalismo il problema vero dovrebbe essere il modo di promuoverne la diffusione tra moltitudini di forestieri neghittosi o recalcitranti. Il farlo vorrebbe dire imboccare una strada non tautologica e probabilmente profittevole. Tuttavia Martinelli si ferma qui, e non dice altro.

Per fortuna non servono troppi ragionamenti. Perché? Semplicemente perché le sovra citate moltitudini non abbisognano di alcuna terapia, al massimo di qualche aspirina. Infatti scopriamo con sorpresa che, contrariamente alla premessa di Martinelli:

Gli Ispanici sono diversi in virtù della loro identità linguistica, ma non più diversi sotto il profilo culturale dagli immigrati provenienti da altre parti del mondo (Martinelli 2012: 436).

Ancora:

L'aspetto meno convincente della tesi di Huntington è la pretesa che gli Americani anglo-sassoni e messicani abbraccino valori molto diversi tra loro (*ibid.*).

E infine:

Il patriottismo americano scorre ben in profondità ... La percentuale degli Americani che si dichiarano orgogliosi del loro paese (80%) è assai più alta di quella che si registra nella maggior parte degli stati dell'Unione Europea (Martinelli 2012: 435).

In sostanza:

La società americana non sembra seriamente minacciata dal crescente multiculturalismo e dalla cangiante mescolanza etnica della popolazione (Martinelli 2012: 436).

Ho abbondato nelle citazioni per mostrare con evidenza che, se le cose stanno così, il paziente non è per nulla ammalato. Al contrario, sta benone. Il nazionalismo (o, se si vuole, il patriottismo) scorre abbondante nelle sue vene e «il Credo liberal-democratico è molto forte» (Martinelli 2012: 437).

Ottimo, ma in che modo questa conclusione differisce da quella di Fiorina, che Martinelli accusa di sottovalutare le fratture che attraversano la società ame-

ricana? E quale significato dobbiamo attribuire ad affermazioni del tipo «il nazionalismo americano è una risorsa per superare le divisioni di una società sempre più polarizzata» oppure «il ruolo della componente politica e culturale del nazionalismo americano consiste nel prevenire la disgregazione della nazione» (Martinelli 2012: 431, 437)? Torniamo al nostro esempio clinico. Una quantità adeguata di insulina secreta dal pancreas non è una “risorsa” per guarire il diabete, né “previene” il diabete. Semplicemente indica l’assenza del diabete, una malattia definita precisamente, nelle sue forme più severe, dalla produzione assente o insufficiente di insulina, oltre che dai sintomi a questa correlati.

Dobbiamo ora prendere in esame le due restanti forme di polarizzazione, quelle derivanti dalle fratture religiose e socio-economiche. Martinelli si sofferma abbastanza a lungo sulla polarizzazione religiosa, ma presta minore attenzione ai rimedi appropriati per venirne a capo, e si limita a dire che le differenze religiose:

rappresentano solo un’altra delle fratture presenti in una società pluralista e non rischiano di fare a pezzi la nazione americana, salvo nel caso in cui si sovrappongano alle crescenti disuguaglianze sociali ed economiche, e vengano da queste ulteriormente rafforzate (Martinelli 2012: 439).

A dire il vero gli effetti della sovrapposizione delle linee di conflitto valgono per qualsiasi *cleavage*, quale che ne sia la natura. Si badi che il nazionalismo non è neppure citato quale possibile rimedio. Ancora una volta la premessa viene negata. Quella che all’inizio veniva presentata come una scaturigine nuova e pericolosissima di conflitto, viene poi degradata al rango di «solo un’altra frattura». Similmente a ciò che accade nella fattispecie della frattura socio-economica, il nazionalismo viene invocato alla stregua di una “potente risorsa”, ma null’altro.

Eppure qualcosa di più la si potrebbe forse dire. Innanzitutto, a differenza della frattura etno-culturale, né le fratture religiose né quelle socio-economiche danno la stura – per lo meno direttamente – a conflitti nazionalistici suscettibili di compromettere l’integrità della comunità politica americana. L’aumento della popolazione di lingua spagnola può certamente generare in futuro problemi nazionali. Magari alcuni ispanofoni chiederanno un autogoverno sempre più spinto per le zone dove il loro gruppo etnico è prevalente, e ogni successo alimenterà probabilmente un sub-nazionalismo “latino” e forse anche (tra le frange più militanti) richieste di indipendenza politica corredate di atti violenti. È molto più difficile immaginare gli Stati Uniti spaccati in una Unione di agnostici e in una Confederazione di bigotti. Un nazionalismo separatistico da *Bible-Bent* non è stato ancora concepito. Almeno a quanto io sappia.

Lo stesso vale *a fortiori* per le fratture socio-economiche. Ma se questo è vero, in punto di logica il nazionalismo può essere pensato quale rimedio alle tensioni

sociali. Non vi sarebbe tautologia alcuna nel sostenere che un conflitto tra interessi sociali potrebbe risolversi o comporsi nel nome di una identità nazionale superiore e condivisa da tutti. Troppe volte nel corso della storia il nazionalismo è stato brandito come arma proprio a questo scopo.

Naturalmente (e questa è la mia seconda osservazione), ciò che è del tutto plausibile nel caso dei conflitti socio-economici lo è molto meno quando vi è in gioco la religione. Per il credente il valore supremo è il suo dio; e ogni altro valore, inclusa la nazione, gli deve essere subordinato e inchinarsi di fronte a lui. Difficilmente egli si identificherebbe pienamente con altre persone che, sebbene americane come lui, sono atee o agnostiche, guardano con tolleranza o favore al matrimonio tra omosessuali, sono abortiste convinte e, magari, nutrono simpatie socialiste. Probabilmente il fondamentalista religioso considererebbe figure di tal risma tutto fuorché “veri” Americani. Ma questo atteggiamento ci riporta all’impatto divisivo della religione sulla società americana, anziché alle sue potenzialità integrative.

#### UNIONE EUROPEA. IL NAZIONALISMO COME PROBLEMA. MA QUAL È LA SOLUZIONE?

Martinelli raffigura il caso europeo in modo molto preciso e convincente. La sua analisi dei fattori che incoraggiano il nazionalismo anti-europeo negli stati che formano l’Unione Europea è penetrante ed esaustiva. Pertanto, mi concentrerò soprattutto sulla soluzione, ossia sui mezzi che l’autore giudica più efficaci per sgomberare la strada che dovrebbe portarci tutti verso una compiuta integrazione continentale.

Il nazionalismo dei diversi stati è il tradizionale nemico dell’unificazione europea. E non potrebbe essere altrimenti. La globalizzazione e le crisi economiche e finanziarie dal 2008 in avanti non hanno fatto che aggravare una fragilità costitutiva derivante da due fondamentali contraddizioni insite nel processo di costruzione di una comunità politica europea. Secondo Martinelli, la prima è la contraddizione tra il fine (la costruzione di una entità politica sovranazionale) e i mezzi (l’impiego degli stati nazionali come materiali di costruzione). Il nazionalismo è l’ideologia dello stato nazionale; ed è difficile sbarazzarsi dell’ideologia conservando il soggetto politico sul quale essa si basa e dal quale trae la sua forza. La seconda è la contraddizione

tra il trasferimento di quote sempre maggiori di sovranità dal livello degli stati nazionali al livello sovranazionale e l’ancora insufficiente trasferimento degli impegni e della lealtà dei cittadini delle singole nazioni alla comunità e alle istituzioni sovranazionali che si stanno formando (Martinelli 2012: 422).

Meglio non si poteva dire. Le due contraddizioni sono diverse tra loro e quindi logicamente indipendenti; tuttavia si combinano con svariate e talvolta paradossali conseguenze. Al livello dell'Unione, spesso le politiche ridistribuiscono costi e benefici tra gli stati membri provocando nei paesi svantaggiati reazioni nazionalistiche che si potrebbero superare solo grazie a un forte e condiviso "sostegno diffuso" (nel senso classico di Easton) a favore dell'Europa e delle sue istituzioni. I vertici decisionali sono reclutati dai rispettivi elettorati e pertanto danno la priorità agli interessi di cui questi sono portatori anziché al comune interesse europeo. La "ricaduta" funzionale, che conferisce alle istituzioni europee un potere sempre più grande via via che gli interessi sociali vengono risucchiati dal processo politico al livello Europeo, indebolisce e rafforza nel contempo gli stati nazionali. E così via. L'effetto complessivo di queste forze è quello di bloccare o di rallentare significativamente non solo l'edificazione di uno stato europeo, ma anche la creazione di una qualche forma accettabile di governance per il continente.

Quale la soluzione? A giudizio di Martinelli, le possibili vie d'uscita dall'*impasse* sono due. La prima consiste nel tentare di «separare lo stato dalla nazione». Lo stato nazionale dovrebbe essere smembrato nelle sue parti costitutive, giacché proprio la combinazione di queste è la cagione della sua ostinata resistenza. Ciò comporterebbe la creazione di uno stato europeo multinazionale e la conversione degli attuali stati nazionali in semplici comunità etno-culturali. Il riferimento all'austro-marxismo di Bauer e al c.d. multiculturalismo ci fa supporre che la soluzione varrebbe anche per le comunità etno-culturali non dotate di un proprio stato e, al limite, anche per quelle prive di un territorio proprio, quali le comunità degli immigrati. Tanto queste comunità quanto gli ex stati nazionali «si vedrebbero conferita autorità decisionale sovrana in tutte le materie con rilievo identitario, mentre lo stato federale si occuperebbe di tutte le altre questioni» (Martinelli 2012: 426).

Ma la soluzione solleva diversi problemi che si aggiungono a quelli sollevati dallo stesso Martinelli. Il primo sta nella difficoltà di immaginare uno stato disposto ad accordare alle comunità etno-culturali presenti all'interno dei suoi confini uno status giuridico-istituzionale tutto sommato affine al proprio. Lo stato che lo facesse non sarebbe più uno stato nazionale: il suo nazionalismo sarebbe semplicemente evaporato, e quindi il problema neppure si porrebbe. Se poi scegliamo di escludere le comunità di immigrati e di tenere conto solamente degli ex stati nazionali, la conseguenza sarebbe il sorgere di uno stato federale, un grande e potente stato sovranazionale con al suo interno numerosi stati semi-sovrani.

L'esito configurerebbe una sorta di etno-federalismo: certo un po' diverso da quello prospettato dai federalisti europei *in primis* Spinelli) e probabilmente feroce di ulteriori guai, ma pur sempre una forma di federalismo. In altre parole la "via" indicata da Martinelli non sarebbe una via diretta verso uno stato di cose,



sibbene lo stato di cose stesso che, una volta posto in essere, eliminerebbe per definizione qualsiasi contraddizione.

La seconda via di uscita sta nello «sviluppare una identità europea che non sia una identità singola, ma parte di una identità multipla nella quale essa coesista con altre identità». Se si vuole raggiungere questo ambizioso obiettivo, è necessario mettere in piedi un sistema di «adeguati arrangiamenti istituzionali» quali «sistemi educativi, media, spazio pubblico, voto e partiti politici, tutti su scala europea», capaci di «irrobustire, tra le diverse componenti della tradizionale appartenenza nazionale, quelle compatibili con il modello sovranazionale e multiculturale» (Martinelli 2012: 427-30).

Basta un'occhiata per accorgersi che quella che abbiamo di fronte non è una "seconda via" diversa dalla prima, ma null'altro che la stessa via (la prima) vista da una differente angolazione. Infatti entrambe le presunte "vie" prevedono la distinzione tra un grande stato non etno-culturale (sovranazionale) e svariate comunità etno-culturali minori pressoché prive di una statualità propria. La prima via sottrae agli ex stati nazionali porzioni cospicue del loro "essere stati" riducendoli a raggruppamenti etno-culturali o (*rectius*) a quasi stati; e nello stesso tempo correda di statualità e sovranità lo stato sovra nazionale. La seconda va alla ricerca, per lo stato sovra nazionale, di una legittimità che gli sia propria, specifica. Evidentemente questa legittimità non può avere un fondamento etno-culturale per molte buone ragioni, non ultima la necessità di evitare conflitti con le basi etno-culturali dei quasi stati membri. Infatti, le identità multiple sono possibili solo quando non siano "contrastanti" (Sen 2006). Il che significa che i diversi oggetti di identificazione devono essere categorizzati in base a criteri diversi. Se i quasi stati membri sono categorizzati in base alle loro proprietà etniche e culturali (la lingua, i costumi, ecc.), lo stato sovranazionale dovrà essere categorizzato in modo diverso, pena il probabile insorgere di rivalità od ostilità.

In modo diverso ma efficace, Martinelli propone alcune alternative all'*ethnos* e per fare ciò si rifà alla elencazione proposta da Tullio-Altan, che all'*ethnos* aggiunge altri quattro elementi costitutivi della nazione: *logos*, *topos*, *ethos* ed *epos*. Martinelli ritiene che, di questi, due siano maggiormente appropriati alla fondazione e alla legittimazione del superstato europeo:

Possiamo certamente investire maggiormente nell'*ethos* (i valori fondamentali, la visione del mondo e la conoscenza tecnica che definiscono la nuova identità europea e delineano i diritti e i doveri fondamentali della cittadinanza democratica) e nell'*epos* (le grandi figure e i fatti della storia che testimoniano il comune retaggio europeo nelle arti, nella scienza e nella cultura (Martinelli 2012: 429).

Lo stato sovranazionale auspicato da Martinelli somiglia molto alla nazione etno-territoriale di Smith (1992) e allo *state-nation* che Linz (2000) contrappone al

*nation-state* (stato nazionale): un'entità politica che non è una nazione, o è meno nazione che stato, la cui legittimazione sta più nelle sue fondamenta morali, istituzionali e storico-politiche che nella sua cultura o etnia. Insomma, un ibrido tra una nazione vera e propria e una costituzione legale-razionale; e una credenza di legittimazione che può propriamente definirsi *Verfassungspatriotism*, alla maniera di Habermas.

Prima della ventata di “sovranoismo + populismo” che ha recentemente investito l'Europa e il mondo intero, molti di noi erano abituati a pensare alle entità politiche europee in termini di *state-nations*, piuttosto che di *nation-states*. Breuilly (1985: 342) osserva, correttamente a mio parere, che l'ideologia nazionale è sempre una mescolanza di politica e di cultura, di universalismo e di particolarismo; e non v'è di che stupirsi se nelle nazioni grandi e “civilizzate”, e soprattutto tra i settori più acculturati, le componenti etno-culturali siano andate gradualmente perdendo salienza. Ma, ripeto, non senza importanti sfide, come dimostrano le opache ideologie e le forze politiche con le quali oggi, anche in Italia, dobbiamo confrontarci. Il nazionalismo è un animale tenace, specialmente nei suoi aspetti meno attraenti.

Comunque sia, l'analisi dell'ideologia nazionale sviluppata da Breuilly ci dice pure che è estremamente difficile discernere tra politica e cultura, tra universalismo e particolarismo, specialmente nelle credenze politiche di massa, dove il significato stesso della distinzione è debole o carente. Inoltre, come ho argomentato altrove, la nazione è una rappresentazione ideologica nella quale l'intensità delle affezioni (amor di patria!) instaura potenti rapporti simbolici tra i vari elementi che la compongono. Poiché un simbolo è in sostanza “qualcosa che sta per qualcosa d'altro”, il simbolismo rende ogni cosa equivalente (o quasi) a qualsiasi altra cosa, così da ingenerare il sentimento e la percezione che tutti gli elementi partecipino di una medesima essenza. È proprio in virtù del loro essere parti di un principio superiore che questi sono degni di amore, devozione e sacrificio. Poco importa se essi siano attributi culturali (lingua, letteratura, arti ecc.), fatti storici (guerre, vittorie, sconfitte, conquiste o mutilazioni territoriali ecc.), principi etico-politici (democrazia, libertà, uguaglianza, socialismo, ecc.), istituzioni politiche (corona, repubblica, parlamento, costituzione, ecc.), processi economici e sociali (sovranità economica, produzione, imprese, *welfare*, ecc.), proprietà geografiche (colli ubertosi, vette innevate, mari azzurri, purezza dell'aria, ecc.), eventi sportivi (coppa del mondo, pallone d'oro, ecc.): il simbolismo li mette tutti insieme in un solo calderone, nel cui continuo ribollire cercare priorità e gerarchie logiche o assiologiche si rivela un'impresa disperata.

*Ethnos, logos, topos, ethos* ed *epos*, le cinque categorie divisate da Altan, sono sicuramente utili per descrivere la struttura dell'identità nazionale, meno per “comprendere” – nel senso weberiano – il nazionalismo, inteso sia come cre-

denza sia come comportamento; e ciò in virtù del fatto che l'uomo "nazionale" comune spesso non conosce l'esatto significato di queste parole e anche quando lo conosce, inclina a sentire nel profondo del suo cuore che non designano cose diverse, ma una cosa sola: il suo paese, la sua nazione. Trovare il bandolo della matassa è più un compito per gli studiosi del pensiero politico, che hanno a che fare solamente con testi scritti e si sono dati da fare a lungo per scoprire molteplici varietà di nazionalismo (civico ed etnico, soprattutto, con tutti gli ibridi del caso), che un mestiere consigliabile a scienziati politici desiderosi di interpretare e spiegare i comportamenti politici collettivi.

Nel caso dell'Europa è difficile persino individuare le basi "etiche" ed "epiche" su cui edificare una identità comune. Spesso si sono citate la tradizione greco-romana e la religione cristiana. Ma insistere troppo sul Cristianesimo significherebbe solo dividere ancor di più una popolazione ormai ampiamente secolarizzata o non disposta a cercare la salvezza solo "dentro" la chiesa – per non menzionare i milioni di Musulmani che vivono nei paesi europei. La tradizione classica, quantunque materia di studio per molti, venerata da un numero rispettabile di tifosi e recentemente riproposta anche sul piccolo e sul grande schermo (penso alla straordinaria divulgazione di Alberto Angela e a pregevolissimi documentari britannici, o anche al film *Agorà*) è troppo lontana nel tempo per diventare davvero una esperienza comune vivente.

La scienza e la tecnologia moderne sono indubbiamente nate in Europa, ma sono oramai un patrimonio di tutto il pianeta. La democrazia e i diritti civili sono nati, se non esclusivamente in Europa, certo in quello che chiamiamo ancora e con sempre maggiore difficoltà "Occidente", poi hanno avuto periodi di espansione e di contrazione nel mondo intero ma anche in Europa. Quello attuale non è un momento luminoso per la libertà e la democrazia. Forse anche per questo l'Europa ha iniziato a reagire a sfide gravi provenienti dall'esterno (terrorismo islamista) e dall'interno (populismo/sovranoismo) riscoprendo orgogliosamente l'una e l'altra come propria eredità.

Per quanto riguarda le gesta storiche, il soggetto al quale imputarle è spesso incerto. Attribuire all'Europa la conquista di Cartagine, le Crociate, o anche Lepanto ci farebbe ricadere nella tipica fallacia nazionalistica, consistente nell'imputare certe azioni a soggetti che, al tempo in cui tali azioni furono compiute, semplicemente non esistevano. Né sarebbe politicamente corretto nei confronti dei nostri vicini dell'altra sponda del Mediterraneo. E del resto: perché non imputare all'Europa le due Guerre Mondiali, cui parteciparono quasi tutte le nazioni del continente? Perché la democrazia sarebbe una invenzione europea e l'antisemitismo no? La celebre sentenza di Renan, secondo cui *l'oubli et je dirai meme l'erreur historique sont un facteur essentiel de la création d'une nation*, è sostanzialmente vera. Il fatto però è che la selezione delle memorie che andrebbero preservate e di quel-

le che invece sarebbe bene precipitare in un orwelliano “buco della memoria”, la loro rielaborazione e infine la loro attribuzione a un’entità unitaria, che in tal modo diventa un vero e proprio soggetto collettivo, con un passato e un futuro; tutti questi compiti, dicevo, vengono svolti molto meglio (ahimé) dallo stato con i suoi apparati di coercizione e di manipolazione che da processi culturali spontanei.

Eppure deve esservi qualche alternativa al *nation building* un po’ artificiale descritto sopra. L’insistenza di Martinelli sui programmi educativi per giovani europei merita una grande attenzione, perché traccia una strada (certo non sufficiente, ma quasi obbligata) verso la formazione di una identità europea comune. In apparenza questa strada è solo leggermente diversa dal *nation building* in senso proprio, ma di fatto segna un percorso dove ciò che più conta non è la trasmissione dall’alto di simboli di identità, ma la condivisione di esperienze che sono collegate al quadro istituzionale europeo e che da questo derivano il proprio significato. È doveroso citare quanto Benedict Anderson, nel suo prezioso *Imagined Communities*, ha da dirci in merito all’importanza del sistema scolastico accentrato costruito dagli Olandesi in Indonesia, nello sviluppo di una identità nazionale “indonesiana” tra persone molto diverse e distanti geograficamente e culturalmente. Il viaggio degli studenti da Sumatra, dal Borneo e da Sulawesi (allora Celebes) fino a Batavia, il vertice del sistema educativo, è paragonato a un pellegrinaggio:

La Roma di questi pellegrinaggi era Batavia: non Singapore, non Manila, non Rangoon. Da ogni luogo nella vasta colonia, ma da nessun luogo al di fuori di essa, i giovani pellegrini viaggiavano avanti e indietro, incontrandosi con compagni di pellegrinaggio provenienti da villaggi diversi, e forse un tempo ostili, nelle scuole elementari; da gruppi etnici e linguistici diversi nelle scuole secondarie; e da ogni parte del reame nelle istituzioni educative superiori della capitale. E tutti loro sapevano che ... Roma era Batavia e che tutto questo viaggiare traeva il suo “senso” dalla capitale, spiegando in effetti perché “noi” siamo “qui” insieme (Anderson 1983: 111).

Non occorrono altre parole. *Ethos, epos, logos, topos* ed *ethnos* vengono molto dopo. Orbene, dando per acquisite le numerose differenze (tra cui la loro incommensurabilmente maggiore consapevolezza, il carattere non coercitivo del contesto istituzionale, il sistema educativo decentrato) gli studenti di Erasmus devono sperimentare qualcosa di non troppo diverso da ciò che i loro “compagni pellegrini” indonesiani avevano sperimentato un secolo e più fa in quel remoto arcipelago. Anche se resta un’ultima domanda. Le istituzioni generano e diffondono significati (March e Olsen 1989). Più esse sono forti, più i significati sono forti. Quanto sono forti le istituzioni dell’Europa?

Siamo ora in grado di dire qualcosa di più in merito alla comparazione tra il caso americano e quello europeo. Va subito osservato che Martinelli non la interpreta nel senso della “politica comparata”, cioè come metodo per il controllo di ipotesi generali aventi per oggetto rapporti causali tra variabili. Il suo problema non è scoprire i fattori generali che fanno del nazionalismo una forza integrativa o disintegrativa, bensì descrivere e spiegare quel che succede qui e là, in Europa e in America. Perché il nazionalismo *qui* è un problema e *là* è la soluzione a molti problemi?

Si è tentati di dare a questa domanda una risposta molto elementare, addirittura banale. Gli effetti, si potrebbe obiettare, sono del tutto diversi perché i due nazionalismi sono cose del tutto diverse. Ancora: i loro effetti sono diametralmente opposti perché il modo in cui viene definita la loro differenza implica precisamente effetti diametralmente opposti.

Vi sono tipi diversi di nazionalismi. Essi possono classificarsi in base al *contenuto* (la distinzione più popolare è quella tra nazionalismo etnico e nazionalismo civico, come ho già ricordato), alla *funzione* (secondo Breuilly, il coordinamento tra élites, la mobilitazione delle masse, la legittimazione di fronte all’ambiente esterno), o più semplicemente in base allo *scopo* esplicito. Così, seguendo ancora Breuilly e concentrandoci sugli usi politici del nazionalismo anziché sulla sua natura dottrinale (che personalmente reputo in larga parte comune a tutti i nazionalismi), osserviamo un nazionalismo di separazione, un nazionalismo di unificazione e un nazionalismo di riforma. Il nazionalismo di *separazione* mira a creare un nuovo stato nazionale scorporato da uno stato (nazionale o no) esistente. Il nazionalismo di *unificazione* è orientato a incorporare due o più stati sub-nazionali in un solo e inclusivo stato nazionale. Il nazionalismo di *riforma* ambisce a riformare uno stato esistente in modo da renderlo più congruente con i valori e le prassi del nazionalismo (Breuilly 1985: 11ss). Nessuno di questi tipi di nazionalismo si adatta perfettamente al doppio caso europeo e americano. Forse – ma solo per fini contingenti e senza nessuna pretesa teorica – potremmo aggiungere altre due forme di nazionalismo: quello di mantenimento e quello di resistenza.

Il nazionalismo di *mantenimento* conserva (e occasionalmente rinforza) una identità nazionale considerata già sufficientemente forte, opponendosi a spinte centrifughe provenienti dall’interno o dall’esterno. Esso ha a che fare con il nazionalismo che Billig definisce “banale”: non tanto un atteggiamento “attivo”, bensì un insieme di simboli e di pratiche che, agendo prevalentemente al livello inconscio, ricordano alle persone costantemente e per via di *routine* la loro appartenenza a una certa nazione (Billig 1995). Il nazionalismo cui Martinelli si riferisce a proposito del caso americano somiglia molto a un nazionalismo di mantenimen-

to, un paradigma condiviso e un diffuso sentimento di appartenenza alimentato quotidianamente dai simboli della comunità nazionale americana.

Il nazionalismo di *resistenza* è definito dagli atteggiamenti e dalle azioni esplicite di certe entità politiche (regioni, cantoni, stati, e anche stati nazionali che ostacolano o ritardano la loro piena integrazione in una comunità politica più grande. I nazionalismi europei che mettono sabbia nell'ingranaggio della unificazione politica dell'Europa appartengono a questa categoria. Non tanto o non sempre una vera ostilità (i governi degli stati membri spesso si approfondono in omaggi formali all'unità europea), quanto una riluttanza a cedere quote di sovranità a un'entità politica sovranazionale.

Quelle che noi andiamo comparando, quindi, sono due specie di nazionalismo molto diverse nei loro scopi e nei loro impieghi politici. Il nazionalismo di mantenimento è il baluardo del Tutto contro le attività divisive delle Parti. Il nazionalismo di resistenza esprime la riluttanza delle Parti a fondersi nel Tutto. Il nazionalismo di resistenza deve essere ascritto al Tutto. È, per così dire, una proprietà del Tutto. Il nazionalismo di resistenza deve essere ascritto alle Parti. È una proprietà delle Parti.

Quantunque Breuilly interpreti il nazionalismo esclusivamente come politica di opposizione e di conseguenza escluda dalla propria indagine il nazionalismo strettamente "governativo", io non vedo grosse difficoltà nel classificare i nazionalismi anche in base ai soggetti cui essi devono ascrivere (si veda più sotto la Fig. 6.1). I nazionalismi di riforma e di mantenimento sarebbero due varietà di "nazionalismo del Tutto", orientate al cambiamento la prima e allo *status quo* la seconda. I nazionalismi di separazione e di resistenza sarebbero le varianti, orientate rispettivamente al cambiamento e allo *status quo*, del "nazionalismo delle Parti".

Fig. 6.1 – Tipi di nazionalismo

		Soggetto	
		<i>Intero</i>	<i>Parti</i>
Orientamento	<i>Cambiamento</i>	Nazionalismo di riforma	Nazionalismo separatista
	<i>Status quo</i>	Nazionalismo di mantenimento	Nazionalismo di resistenza

Se la mettiamo in questo modo semplice, la ragione per cui il nazionalismo dispiega conseguenze politiche tanto diverse negli Stati Uniti e nell'Unione Europea si fa evidente. Negli Stati Uniti prevale il nazionalismo di mantenimento; ed esso è abbastanza forte da soverchiare le minacce (quali che siano) provenienti dalle divisioni interne. Nell'Unione Europea il nazionalismo di resistenza prevale e ostacola l'integrazione tra i vari stati.

Non è certo una grande scoperta, la mia! Essendo il nazionalismo di mantenimento per definizione centripeto e il nazionalismo di resistenza per definizione centrifugo, è naturale che le loro conseguenze siano opposte e vadano nella direzione del rafforzamento o dell'indebolimento del sistema. Il nazionalismo non è un'essenza che si rivela in guise diverse a seconda del luogo e del tempo. Per lo meno non lo è se, come ho fatto seguendo Breuilly, ho cercato di leggerlo individuandone non i contenuti dottrinari (che effettivamente sono sempre più o meno gli stessi), ma i suoi usi politici. In tal senso, il nazionalismo appare piuttosto come un insieme di orientamenti/comportamenti che a volte convergono e altre volte divergono; e la cui comprensione non può basarsi sopra una semplice etichetta.

# Bibliografia

Albertini, M.

1979 *Il Risorgimento e l'Unità Europea*, Napoli, Guida.

1980 *Lo stato nazionale*, Napoli, Guida.

Allen, V.L. et al.

1983 'Multiple Group Membership and Social Identity', in Th.R. Sarbin e K.E. Scheibe (eds.), *Studies in Social Identity*, New York, Praeger, pp. 92-115.

Almond, G.A. e G.B. Powell

1988 *Politica comparata*, Bologna, Il Mulino (ed. or. *Comparative Politics*, Boston, Little, Brown & Co., 1978).

Alter, P.

1985 *Nationalism*, London, Edward Arnold.

Anderson, B.

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.

Arendt, H.

1967 *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità (ed. or. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World, 1951).



Baker, K.M.

1988 'Sovranità', in F. Furet e M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani (ed. or. *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988).

Bendix, R.

1980 *Re o popolo. Il potere e il mandato di governare*, Milano, Feltrinelli (ed. or. *King or People. Power and the Mandate to Rule*, Berkeley, University of California Press, 1978).

Beran, H.

1984 'A Liberal Theory of Secession', *Political Studies*, 32, pp. 21-31.

Bergmann, G.

1955 'Dell'ideologia', *Occidente*, pp. 519-37 (ed. or. 'Ideology', in *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York, Longmans, Green & Co., 1954, pp. 300-325).

Bernard, F.M.

1965 *Herder's Social and Political Thought*, Oxford, Clarendon Press.

1969 'Culture and Political Development: Herder's Suggestive Insights', *American Political Science Review*, 63, pp. 379-397.

1983 'National Culture and Political Legitimacy: Herder and Rousseau', *Journal of the History of Ideas*, 44, pp. 231-253.

Billig, M.

1995 *Banal Nationalism*, London, Sage.

Black, M.

1962 *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.

1971 'Alcuni problemi del whorfanismo', in S. Hook (a cura di), *Linguaggio e filosofia*, Roma, Armando.

Blau, P.M.

1964 *Exchange and Power in Social Life*, New York, Wiley.

Boudon, R.

1991 *L'ideologia*, Torino, Einaudi (ed. or. *L'idéologie: ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986).

Breuilly, J.

1985 *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press.

Brubaker, R.

1994 *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge MA, Harvard University Press.

1998 *I nazionalismi nell'Europa contemporanea*, Roma, Editori Riuniti (ed. or. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997).

2000 (a cura di) *Readings for Workshop on "Rethinking Ethnicity and Nationalism"*, Vienna, Institut für Höhere Studien.

Bunce, V.

1999 'Peaceful vs Violent State Dismemberment: a Comparison of the Soviet Union, Yugoslavia and Czechoslovakia', *Politics & Society*, 27, pp. 217-237.

Caporaso, J.

1979 'What Is the New Nationalism or Is There a New Nationalism?', in W. Link e W.J. Feld (eds.), *The New Nationalism: Implications for Transatlantic Relations*, New York, Pergamon Press, pp. 6-22.

Cassirer, E.

1948 *Saggio sull'uomo*, Milano, Longanesi (ed. or. *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944).

1968 *Linguaggio e mito*, Milano, Il Saggiatore (ed. or. *Sprache und Mythos*, Leipzig, B.G. Teubner, 1925).

Cofrancesco, D.

1982 *Le ragioni del micronazionalismo. A proposito di alcuni recenti saggi inglesi*, Genova, Miscellanea dell'Istituto di Storia Moderna e Contemporanea.

1990 'Appunti sul carattere del "mito politico"', in S. Rota Ghibaudi e F. Barcia (a cura di), *Studi in onore di Luigi Firpo*, Milano, Franco Angeli, vol. IV, pp. 341-428.

Connor, W.

1977 'Ethnonationalism in the First World: the Present in Historical Perspective', in M.J. Esman (ed.), *Ethnic Conflict in the Western World*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 19-45.

1985 *Etnonazionalismo*, Bologna, Il Mulino (ed. or. *Ethnonationalism: the Quest for Understanding*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1984).

Conversi, D.

1997 *The Basques, the Catalans, and Spain*, London, Hurst & Co.

Dahl, R.A.

1981 *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Milano, Angeli (ed. or. *Poliarchy. Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971).

1989 *Democracy and Its Critics*, New Haven, Yale University Press.

De Jouvenel, B.

1976 *Les débuts de l'Etat moderne*, Paris, Fayard.

Decolle, E.

1991-92 *Etnismo e nazionalismo in Anthony D. Smith*, tesi di laurea, Università degli Studi di Trieste (relatore Emidio Sussi).

Deutsch, K.W.

1955 'Symbols of Political Community', in AA.VV., *Symbols and Society*, New York, Harper & Row.

1961 'Social Communication and Political Development', *American Political Science Review*, 55, pp. 493-514.

1963 'Nation-Building and National Development: Some Issues for Political Research', in K.W. Deutsch e W.J. Foltz (eds.), *Nation-Building*, New York, Atherton.

1966 *Nationalism and Social Communication*, Cambridge MA, The MIT Press.

1969 *Nationalism and Its Alternatives*, New York, Knopf.

1972 *I nervi del potere*, Milano, Etas (ed. or. *The Nerves of Government*, New York, The Free Press, 1963).

1987 'Towards the Scientific Understanding of Nationalism and National Development: the Crucial Contribution of Stein Rokkan', *European Journal of Political Research*, 15, pp. 653-666.

Diani, M.

1986 'Diacronia e sincronia nell'analisi dei movimenti nazionalisti contemporanei. Su A.D. Smith ed A. Touraine', *Quaderni di sociologia*, 32, pp. 212-222.

Dietz, M.G.

1989 'Patriotism', in T. Ball (ed.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dittmer, L.

1977 'Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis', *World Politics*, 29, pp. 552-583.

Durkheim, E.

1971 *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità.

1979 *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Comunità (ed. or. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895).

Easton, D.

1965 *A Systems Analysis of Political Life*, New York, Wiley.

Eisenstadt, S.N.

1963 *The Political Systems of Empires*, New York, The Free Press.

Elias, N.

1972 'Processes of State Formation and Nation Building', in *Transactions of the 7<sup>th</sup> World Congress of Sociology*, Sofia, International Sociological Association, pp. 274-284.

1989 *I tedeschi*, Bologna, Il Mulino (ed. or. *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989).

Epstein, L.

1983 *L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità*, Torino, Loescher (ed. or. *Ethos and Identity*, London, Tavistock, 1978).

Etzioni, A.

1961 *A Comparative Analysis of Complex Organizations*, New York, The Free Press.

1968 *The Active Society*, New York, The Free Press.

1969 *Unificazione politica*, Milano, Etas (ed. or. *Political Unification*, Holt, Rinehart & Winston, 1965).

Fedel, G.

1987 'Presentazione dell'edizione italiana', in M. Edelman, *Gli usi simbolici della politica*, Napoli, Guida.

1991 *Simboli e politica*, Napoli, Morano.

Finer, S.E.

1975 'La formazione dello stato e della nazione in Europa: la funzione del militare', in Ch. Tilly (a cura di), *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, Bologna, Il Mulino, pp. 79-152 (ed. or. *The Formation of National State in Western Europe*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1975).

Finkielkraut, A.

1987 *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard.

Firth, R.

1977 *I simboli e le mode*, Bari, Laterza (ed. or. *Symbols. Public and Private*, London, George Allen & Unwin, 1973).

Fontan, F.

1975 *Ethnisme: vers un nationalisme humaniste*, Bagnols-sur-Cèze, Librairie Occitane.

Fougeyrollas, P.

1987 *La nation: essor et déclin des sociétés modernes*, Paris, Fayard.

Friedrich, C.J.

1963 *Man and his Government*, New York, McGraw-Hill.

1969 'The Nation: Growth or Artefact?', in AA.VV., *L'idée de nation*, Paris, Presses Universitaires de France.

Gabriele, M.

2012 'Introduzione' a Porfirio, *Sui Simulacri*, Milano, Adelphi.

Geiger, T.

1970 'Democrazia senza dogmi. La società tra sentimento e ragione', in *Saggi sulla società industriale*, Torino, Utet.

Gellner, E.

1964 *Thought and Change*, London, Weidenfeld & Nicolson.

1973 'Scale and Nation', *Philosophy of the Social Sciences*, 3, pp. 1-17.

1979 *Spectacles and Predicaments*, Cambridge, Cambridge University Press.

1985 *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti (ed. or. *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983).

- 1987 *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1991 'Etnicità, sentimento nazionale e industrialismo', in AA.VV., *Identità culturali*, Milano, Franco Angeli, pp. 45-54.
- Giddens, A.
- 1985 *The Nation State and Violence*, Berkeley, University of California Press.
- Giles, H. (ed.)
- 1977 *Language, Ethnicity, and Intergroup Relations*, London, Academic Press.
- Greenfeld, L.
- 1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Greenwood, D.J.
- 1977 'Continuity in Change: Spanish Basque Ethnicity as a Historical Process', in M.J. Esman (ed.), *Ethnic Conflict in the Western World*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 81-102.
- Grillo, R.D.
- 1980 'Introduction', in R.D. Grillo (ed.), *"Nation" and "State" in Europe: Anthropological Perspectives*, London, Academic Press.
- Gross, D.
- 1985 'Temporality and the Modern State', *Theory and Society*, 14, pp. 53-82.
- Guenon, R.
- 1990 *Simboli della Scienza sacra*, Milano, Adelphi (ed. or. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962).
- Gurr, T.R.
- 1972 *Why Men Rebel*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- Hechter, M.
- 1979 *Il colonialismo interno*, Torino, Rosenberg & Sellier (ed. or. *Internal Colonialism: the Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975).
- Hobsbawm, E.J.
- 1991 *Nazioni e nazionalismo dal 1780*, Torino, Einaudi (ed. or. *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990).

Hook, S.

1971 (a cura di) *Linguaggio e filosofia*, Roma, Armando (ed. or. *Language and Philosophy: a Symposium*, New York, New York University Press, 1969).

Horowitz, D.L.

1985 *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.

1991a 'Ethnic Conflict Management for Policymakers', in J.V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Society*, Lexington MA, Lexington Books, pp. 115-129.

1991b 'Making Moderation Pay', in J.V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Society*, pp. 451-475.

Hroch, M.

1985 *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hübner, K.

1990 *La verità del mito*, Milano, Feltrinelli (ed. or. *Die Wahrheit des Mythos*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1985).

Huntington, S.P.

1981 *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press.

Jaffrelot, C.

1991 'Les modèles explicatifs des nations et du nationalisme: revue critique', in G. Dellano e P.-A. Taguieff (a cura di), *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé, pp. 139-177.

James, P.

1996 *Nation Formation: Toward a Theory of Abstract Community*, Thousand Oaks, Sage.

Jogan, I.

1991 *Territorio e etnia*, Milano, Franco Angeli.

Jung, C.G.

2014 *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Torino, Bollati Boringhieri.

Kantorowicz, E.H.

1989 *I due corpi del re*, Torino, Einaudi (ed. or. *The King's Two Bodies*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1957).

Keating, M.

1996 *Nations against the State*, New York, St. Martin's Press.

Kedourie, E.

1985 *Nationalism*, London, Hutchinson.

Kellas, J.G.

1993 *Nazionalismi ed etnie*, Bologna, Il Mulino (ed. or. *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, London, Macmillan, 1991).

Kitromilides, P.M.

1989 "'Imagined Communities" and the Origins of the National Question in the Balkans', *European History Quarterly*, 19, pp. 149-194.

Kohn, H.

1956 *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia (ed. or. *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background*, New York, Macmillan, 1948).

Kreici, J.

1990 'Review' di *The Ethnic Origins of Nations*, *European History Quarterly*, 20, pp. 301-304.

Kriesi, H.

2000 'La trasformazione dello spazio politico nazionale in un mondo in via di globalizzazione', *Trasgressioni*, 15, pp. 3-25.

Kundera, M.

2005 *Lo scherzo*, Milano, Mondadori (ed. or. *Zert*, Praha, Zatva, 1967).

Lasswell, H.D.

1960 *Psychopathology and Politics*, New York, Viking Press.

1975a *Politica mondiale e insicurezza personale*, in *Potere, politica e personalità*, Torino, Utet (ed. or. *World Politics and Personal Insecurity*, New York, The Free Press, 1965<sup>2</sup>).

1975b *Potere e personalità*, in *Potere, politica e personalità* (ed. or. *Power and Personality*, New York, W.W. Norton, 1948).

Lasswell, H.D e A. Kaplan

1969 *Potere e società*, Milano, Etas (ed. or. *Power and Society*, New Haven, Yale University Press, 1950).



Lepsius, M.R.

1990 'Nation und Nationalismus', in *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag.

Lijphart, A.

1977 'Political Theories and the Explanation of Ethnic Conflict in the Western Countries: Falsified Predictions and Plausible Postdictions', in M.J. Esman (ed.), *Ethnic Conflict in the Western World*, Ithaca, Cornell University Press.

1991 'The Power-Sharing Approach', in J.V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Society*, pp. 491-510.

Lindsay, A.D.

1943 *The Modern Democratic State*, London, Oxford University Press.

Linz, J.J.

1985 'De la crisi de un Estado unitario al Estado de las Autonomias', in F. Fernandez Rodriguez (ed.), *La España de las Autonomias*, Madrid, Instituto de Estudios de Administracion Local, pp. 527-672.

2000 'Democratic States, Nation-States, State-Nations and Multinational States', *Puhle Paper*, 11 aprile.

2006a 'Riflessioni sulla vittoria e sul futuro della democrazia', in *Democrazia e autoritarismo. Problemi e sfide tra XX e XXI secolo*, Bologna, Il Mulino, pp. 587-614 (ed. or. 'Some Thoughts on the Victory and Future of Democracy', in A. Hadenius (ed.), *Democracy's Victory and Crisis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 404-426).

2006b 'Democrazia, multinazionalismo e federalismo', in *Democrazia e autoritarismo*, pp. 541-585 (ed. or. 'Democracia, multinacionalismo y federalismo', *Revista española de ciencia política*, 1, 1999, pp. 7-40).

2006c 'Costruzione dello stato e costruzione della nazione', in *Democrazia e autoritarismo*, pp. 61-94 (ed. or. 'State Building and Nation Building', *European Review*, 1, 1993, pp. 355-379).

Linz, J.J. e A. Stepan

2000 *Transizione e consolidamento democratico*, Bologna, Il Mulino (ed. or. *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996).

Lousbury, F.G.

1971 'Linguaggio e cultura', in S. Hook (a cura di), *Linguaggio e filosofia*, Roma, Armando.

Lowi, T.J.

1969 *The End of Liberalism*, New York, W.W. Norton.

Maher, V.

1986 'Su "Nations and Nationalism" di Ernest Gellner', *Quaderni storici*, 21, pp. 211-230.

Mann, M.

1986 *The Sources of Social Power*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.

1995 'A Political Theory of Nationalism and Its Excesses', in S. Perival (ed.), *Notions of Nationalism*, Budapest, Central European University Press, pp. 44-64.

Maravall, J.A.

1991 *Stato moderno e mentalità sociale*, Bologna, Il Mulino.

March, J.G. e J.P. Olsen

1989 *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, New York, The Free Press.

Martinelli, A.

2012 'Nationalism in the 21<sup>st</sup> Century: A European and United States Comparison', *Quaderni di scienza politica*, 19, pp. 405-442.

Meinecke, F.

1930 *Cosmopolitismo e stato nazionale*, Perugia-Venezia, La Nuova Italia.

Merquior, J.G.

1991 'The Politics of Transition: on the Work of Ernest Gellner', *Government and Opposition*, 16, pp. 230-243.

Michels, R.

1932 *Prolegomena sul patriottismo*, Firenze, La Nuova Italia.

Miller, D.

1988 'The Ethical Significance of Nationality', *Ethics*, 98, pp. 647-662.

Mommsen, W.J.

1990 'The Varieties of the Nation State in Modern History: Liberal, Imperialist, Fascist and Contemporary Notions of Nation and Nationality', in M. Mann (ed.), *Rise and Decline of the Nation State*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 210-226.

Moore, B. Jr.

1969 *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Torino, Einaudi (ed. or. *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Beacon Press, 1966).

Moreno, L. et al.

1998 'Multiple Identities in Decentralized Spain: the Case of Catalonia', *Regional & Federal Studies*, 8, pp. 65-88.

Muir, R.

1918 *Nationalisme et internationalisme*, Paris, Librairie Payot & C.

Nairn, T.

1978 *Crisi e neo-nazionalismo. Il caso della Gran Bretagna*, Napoli, Liguori (ed. or. *The Break-Up of Britain*, London, New Left Books, 1977).

Nicholls, D.

1974 *Three Varieties of Pluralism*, London, Macmillan.

Nisbet, R.A.

1957 *La comunità e lo stato*, Milano, Comunità (ed. or. *The Quest for Community*, Oxford, Oxford University Press, 1953).

Nolte, E.

1978 *I tre volti del fascismo*, Milano, Mondadori (ed. or. *Der Faschismus in seiner Epoche*, München, Piper, 1963).

Orridge, A.W.

1982 'Separatist and Autonomist Nationalism: the Structure of Regional Loyalties in the Modern State', in C.H. Williams (ed.), *National Separatism*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 43-74.

Orridge, A.W e C.H. Williams

1982 'Autonomist Nationalism: a Theoretical Framework for Spatial Variations in Its Genesis and Development', *Political Geography Quarterly*, 1, pp. 19-39.

Orwell, G.

1967 *Omaggio alla Catalogna*, Milano, Il Saggiatore (ed. or. *Homage to Catalonia* London, Secker & Warburg, 1938).

2000 1984, Milano, Mondadori (ed. or. *Nineteen Eighty-Four*, London, Secker & Warburg, 1949).

Parsons, T.

1964 *Social Structure and Personality*, New York, The Free Press.

1965 *Il sistema sociale*, Milano, Comunità (ed. or. *The Social System*, New York, The Free Press, 1951).

1983 'Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione', in L. Sciolla (a cura di), *Identità*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 63-88 (ed. or. 'The Position of Identity in the General Theory of Action', in C. Gordon e K.J. Gergen (eds.), *The Self in Social Interaction*, New York, Wiley, 1968).

Parsons, T., R.F. Bales et al.

1974 *Famiglia e socializzazione*, Milano, Mondadori (ed. or. *Family, Socialization and Interaction Processes*, New York, The Free Press, 1955).

Parsons, T. e E.A. Shils

1951 *Toward a General Theory of Action*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Pelayo, M.G.

1970 *Miti e simboli politici*, Torino, Borla (ed. or. *Mitos y símbolos políticos*, Madrid, Taurus, 1964).

Perelman, Ch. e L. Olbrechts-Tyteca

1966 *Trattato dell'argomentazione*, Torino, Einaudi (ed. or. *Traité de l'argumentation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958).

Pistone, S.

1973 (a cura di) *Politica di potenza e imperialismo*, Milano, Franco Angeli.

Pitkin, H.

1971 'Linguaggio e cultura', in S. Hook (a cura di), *Linguaggio e filosofia*, Roma, Armando.

Potter, D.

1962 'The Historian's Use of Nationalism and Vice-versa', *American Historical Review*, 67, pp. 924-950.

Poggi, G.

1978 *La vicenda dello stato moderno*, Bologna, Il Mulino.

Polanyi, M. e H. Prosch

1975 *Meaning*, Chicago, University of Chicago Press.

Renan, E.

1887 'Qu'est-ce qu'une nation?', in *Discours et conférences*, Paris, Calmann-Lévy.

Ross, A.

1978 *Direttive e norme*, Milano, Comunità (ed. or. *Directives and Norms*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968).

Ruddick, S.

1971 'Sul relativismo estremo', in S. Hook (a cura di), *Linguaggio e filosofia*, Roma, Armando.

Runciman, W.G.

1989 *A Treatise on Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rusconi, G.E.

1992 'Etnia: un costrutto polemico', *Polis*, 6, pp. 571-587.

Safran, W.

1991 'State, Nation, National Identity, and Citizenship: France as a Test Case', *International Political Science Review*, 12, pp. 219-38.

Scarpetta, G.

1981 *Eloge du cosmopolitisme*, Paris, Grasset.

Scheibe, K.E.

1983 'The Psychology of National Identity', in Th.R. Sarbin e K.E. Scheibe (eds.), *Studies in Social Identity*, New York, Praeger, pp. 21-43.

Schild, J.

2001 'National vs European Identities? French and Germans in the European Multi-Level System', *Journal of Common Market Studies*, 39, pp. 331-351.

Schlesinger, P.

1987 'On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticized', *Social Science Information*, 26, pp. 219-264.

Schwarzmantel, J.

1991 *Socialism and the Idea of Nation*, New York, Harvester Wheatsheaf.

Sciolla, L.

1983 (a cura di), *Identità*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Segatti, P.

1999 'Quale idea di nazione hanno gli italiani?', in G. Bettin (a cura di), *Giovani e democrazia in Europa*, Padova, Cedam.

Sen, A.

2006 *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza (ed. or. *Identity and Violence*, New York, W.W. Norton, 2006).

Shafer, B.C.

1955 *Nationalism: Myth and Reality*, London, Gollancz.

Sheth, D.L.

1999 'The Nation-State and Minority Rights', in D.L. Sheth e G. Mahajan (eds.), *Minority Identities and the Nation State*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Shils, E.

1993 'Nazionalismo, nazionalità e società civile', in *La libertà dei contemporanei*, Torino, Centro di ricerca e documentazione "Luigi Einaudi".

Shu Yun, M.

1990 'Ethnonationalism, Ethnic Nationalism, and Mini-Nationalism: a Comparison of Connor, Smith and Snyder', *Ethnic and Racial Studies*, 13, pp. 527-541.

Smelser, N.J.

1968 *Il comportamento collettivo*, Firenze, Vallecchi (ed. or. *Theory of Collective Behavior*, New York, Macmillan, 1963).

Smith, A.D.

1969 'Theories and Types of Nationalism', *Archives Européennes de Sociologie*, 10, pp. 119-132.

1971 *Theories of Nationalism*, London, Duckworth.

1972 'Ethnocentrism, Nationalism, and Social Change', *International Journal of Comparative Sociology*, 13, pp. 1-20.

1973 *The Concept of Social Change. A Critique of the Functionalist Theory of Social Change*, London, Routledge & Kegan Paul.

1978 'The Diffusion of Nationalism: Some Historical and Sociological Perspectives', *British Journal of Sociology*, 29, pp. 34-48.

1979a *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford, Robertson & Co.

1979b 'Towards a Theory of Ethnic Separatism', *Ethnic and Racial Studies*, 2, pp. 21-37.

1981 'War and Ethnicity: the Role of Warfare in the Formation, Self-Image and Cohesion of Ethnic Communities', *Ethnic and Racial Studies*, 4, pp. 375-397.

1983a *State and Nation in the Third World*, Brighton, Harvester Press.

1983b 'Nationalism and Classical Social Theory', *British Journal of Sociology*, 34, pp. 19-38.

1984a *Il revival etnico*, Bologna, Il Mulino (ed. or. *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981).

1984b 'Ethnic Persistence and National Transformation', *British Journal of Sociology*, 35, pp. 452-461.

1984c 'Ethnic Myths and Ethnic Revivals', *European Journal of Sociology*, 25, pp. 283-305.

1988 'The Myth of the "Modern Nation" and the Myths of Nations', *Ethnic and Racial Studies*, 11, pp. 1-26.

1989 'The Origins of Nations', *Ethnic and Racial Studies*, 12, pp. 340-367.

1990 'The Supersession of Nationalism?', *International Journal of Comparative Sociology*, 31, pp. 1-31.

1991 *National Identity*, London, Penguin Books.

1992 *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, Il Mulino (ed. or. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986).

Snyder, J.

2000 *From Voting to Violence. Democratization and Nationalist Conflict*, New York, W.W. Norton.

Snyder, L.L.

1954 *The Meaning of Nationalism*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Stoppino, M.

1976 'Manipolazione', in N. Bobbio e N. Matteucci (a cura di), *Dizionario di politica*, Torino, Utet, pp. 556-560.

- 1982 *Potere e teoria politica*, Genova, Ecig.
- 1987 'Interdipendenza economica, stato moderno e cittadinanza', in M. Basciu (a cura di), *Soggetto e principi generali del diritto*, Milano, Giuffrè, pp. 193-207.
- 1993 *Potere sociale e azione politica*, Pavia, Cusl.
- 1995 *Potere e teoria politica*, Milano, Giuffrè, 2<sup>a</sup> ediz.
- 2000 *Potere ed élites politiche*, Milano, Giuffrè.
- 2001 *Potere e teoria politica*, nuova ed. riveduta e accresciuta, Milano, Giuffrè.
- Suhrke, A e L. Garner Noble (eds.)
- 1977 *Ethnic Conflict in International Relations*, New York, Praeger.
- Tajfel, H.
- 1985 *Gruppi umani e categorie sociali*, Bologna, Il Mulino (ed. or. *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981).
- Tilly, C.
- 1984 'Sulla formazione dello stato in Europa: riflessioni introduttive', in Ch. Tilly (a cura di), *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, Bologna, Il Mulino (ed. or. *The Formation of National State in Western Europe*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1975).
- Topitsch, E.
- 1975 *A che serve l'ideologia*, Bari, Laterza (ed. or. *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, H. Luchterhand, 1961).
- Tully, J.
- 1995 'The Crisis of Identification: the Case of Canada', in J. Dunn (ed.), *Contemporary Crisis of the Nation State?*, Oxford, Blackwell.
- Van Gennep, A.
- 1922 *Traité comparatif des nationalités*, Paris, Payot.
- Viroli, M.
- 1995 *Per amore della patria*, Roma-Bari, Laterza.
- Von Mises, L.
- 1994 *Stato, nazione ed economia*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. *Nation, Staat und Wirtschaft. Beitrage zur Politik und Geschichte der Zeit*, Vienna-Lipsia, Manzsche Verlags und Universitats Buchhandlung, 1919).



Vossler, O.

1949 *L'idea di nazione dal Rousseau al Ranke*, Firenze, Sansoni (ed. or. *Die Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*, 1937).

Waldron, A.N.

1985 'Theories of Nationalism and Historical Explanation', *World Politics*, 37, pp. 416-33.

Weber, M.

1958 *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi.

1968 *Economia e società*, Milano, Comunità (ed. or. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922).

Weil, E.

1971 *Essais et conférences*, Paris, Plon.

Whitehead, A.N.

1979 *La scienza e il mondo moderno*, Torino, Boringhieri (ed. or. *Science and the Modern World*, London, Macmillan, 1925).

Yakobson, S. e H.D. Lasswell

1979 'Gli slogans del primo maggio nell'Unione Sovietica: 1918-1943', in H.D. Lasswell e N. Leites (a cura di), *Il linguaggio della politica*, Torino, Eri, pp. 243-300.

Young, C.

1976 *The Politics of Cultural Pluralism*, Madison, University of Wisconsin Press.

Zagrebelsky, G.

2012 *Simboli al potere*, Torino, Einaudi.

Znaniacki, F.

1973 *Modern Nationalities. A Sociological Study*, Westport, Greenwood.

Zubadida, S.

1989 'Nations: Old and News. Comment on Anthony D. Smith's "The Myth of the 'Modern Nation' and the Myths of Nations"', *Ethnic and Racial Studies*, 12, pp. 329-339.

# Indice dei nomi

- Acton, J.D., 128  
Albertini, M., 28, 31n, 33-36, 38, 43, 44, 54, 55, 57, 65, 75, 146  
Alighieri, D., 159  
Allen, V.L., 139  
Almond, G.A., 98, 160  
Altan, F.T., 122  
Alter, P., 28n  
Anderson, B., 28-33, 36 e n, 38, 43, 54, 55, 76, 85, 111, 144, 145, 179  
Angela, A., 178  
Arendt, H., 125  
  
Baker, K.M., 40n, 41n  
Bales, R.F., 62  
Balzac, H. de, 49n  
Bauer, O., 175  
Bellah, R., 171  
Bendix, R., 40n  
  
Bentley, A.F., 140  
Beran, H., 45n  
Bergmann, G., 35, 80, 86-87  
Bernard, F.M., 10 e n  
Billig, M., 80, 180  
Black, M., 18n  
Blau, P.M., 45n, 111  
Bodin, J., 40  
Borges, J.L., 151  
Bossi, U., 121  
Boudon, R., 87-88  
Breuille, J., 17n, 22-23, 37-44, 45n, 47, 50, 52, 54, 55, 56n, 57n, 60, 69, 70, 76, 77, 132, 144, 146, 169, 177, 180-182  
Brubaker, R., 75, 130, 135, 161  
Bunce, V., 135, 162  
  
Caporaso, J., 27n  
Cassirer, E., 95

Chabod, F., 158  
 Cofrancesco, D., 11n, 85  
 Connor, W., 70-71, 73-74, 82, 129, 145  
 Conversi, D., 138, 169  
  
 Dahl, R.A., 60n, 138, 153 e n  
 Dalì, S., 139  
 De Gaulle, Ch., 158  
 Decolle, E., 45n  
 Deutsch, K.W., 20-28, 29, 32, 54, 55, 58, 154  
 Diamanti, I., 158  
 Diani, M., 44n, 51n  
 Dietz, M.G., 46n  
 Dittmer, L., 105-106  
 Dowland, J., 51  
 Durkheim, E., 63, 89 e n, 108  
  
 Easton, D., 62, 143, 153, 175  
 Edelman, M., 100, 104 e n, 114, 115 e n, 116 e n, 117-119  
 Eisenstadt, S., 55  
 Elias, N., 19n, 54n, 65, 88n  
 Enrico V d'Inghilterra, 63  
 Epstein, A.L., 68n, 82  
 Etzioni, A., 42, 52n, 53, 123  
  
 Fabbrini, S., 169  
 Fedel, G., 52n, 56n, 78, 83, 93-97, 99-100, 103-106, 109, 111, 116-118, 121, 123, 126  
 Fichte, J.G., 18n, 74, 153, 156  
 Finer, S.E., 68  
 Finkielkraut, A., 46n  
 Fiorina, M., 172  
 Firth, R., 104n  
 Fontan, F., 18n  
 Fougeyrollas, P., 34n  
 Freud, S., 63  
 Friedrich, C.J., 81n, 89 e n, 95, 109  
  
 Gabriele, M., 93-94, 100, 105, 120  
 Garner Noble, L., 38n  
 Geiger, Th., 56n, 71n, 73-74, 87, 89 e n, 111-113, 146  
 Gellner, E., 9, 11-19, 20 e n, 28-29, 32, 36n, 42n, 46, 54, 55, 58, 60, 68, 76, 77, 129, 131, 143-144, 146, 161  
 Giddens, A., 33, 38n, 39 e n, 40, 68  
 Giles, H., 18n  
 Greenfeld, L., 130, 155  
 Greenwood, D.J., 17n  
 Grillo, R.D., 46n  
 Gross, D., 32n  
 Guénon, R., 106-107, 108  
 Gurr, T.R., 101  
  
 Habermas, J., 151, 177  
 Hechter, M., 20n, 162  
 Herder, J.G. von, 9, 10, 18n, 49, 57, 78  
 Hobsbawm, E.J., 19n, 61n, 70n  
 Hook, S., 18n, 78  
 Horowitz, D.L., 164, 165  
 Hroch, M., 55 e n, 76, 145  
 Hübner, K., 66n  
 Humboldt, A. von, 78  
 Huntington, S.P., 17, 170, 172  
  
 Jaffrelot, Ch., 11n, 28n, 29n, 44n  
 James, P., 76  
 Jogan, I., 85  
 Jouvenel, B. de, 61n, 66 e n  
 Jung, C.G., 107 e n, 108 e n  
  
 Kant, I., 42n  
 Kantorowicz, E.H., 64n  
 Kaplan, A., 88, 97, 98 e n, 101n, 102n, 160  
 Keating, M., 155  
 Kedourie, E., 42 e n, 55, 73-74, 128n  
 Kellas, J.G., 11n, 29n, 44n, 48n  
 Kitromilides, P.M., 29n

Kohn, H., 9, 10n, 17n, 27n, 34, 57, 61n, 66, 88  
 Kreici, J., 44n  
 Kriesi, H., 148  
 Kundera, M., 109-110, 111  
  
 Lasswell, H.D., 56 e n, 57 e n, 88, 96-101, 102n, 103, 116-119, 153, 154, 160  
 Lee, R.L. 139  
 Lepsius, M.R., 76, 145  
 Lijphart, A., 20n, 135, 136, 147, 164  
 Lindsay, A.D., 61n  
 Linz, J.J., 127-128, 131-134, 136-139, 141-143, 147-152, 163, 165-166, 176  
 Lippmann, W., 140  
 Lounsbury, F.G., 18n  
 Lowi, T.J., 138  
  
 Ma Shu Yun, 44n  
 Maher, V., 11n  
 Mann, M., 52n, 117n, 123, 135  
 Maravall, J.A., 45n, 64 e n  
 March, J.G., 179  
 Martinelli, A., 169-182  
 Mazzini, G., 90  
 McLuhan, M., 16  
 Meinecke, F., 81, 86, 90, 158  
 Merquior, J.G., 11n  
 Michels, R., 49n  
 Miller, D., 45n  
 Mirò, J., 139  
 Mises, L. von, 66n  
 Mommsen, W.J., 61n  
 Monteverdi, C., 84, 160  
 Moore, B. Jr., 38n  
 Moreno, L., 139  
 Muir, R., 16n  
  
 Nairn, T., 57n, 129  
 Nicholls, D., 140  
  
 Nisbet, R.A., 61n, 62  
 Nolte, E., 89, 110  
  
 Olbrechts-Tyteca, L., 83, 113n, 114n  
 Olsen, J.P., 179  
 Orridge, A.W., 24n, 25n, 69  
 Orwell, G., 84, 125-126  
  
 Pareto, V., 42, 88  
 Parsons, T., 62-63, 86, 88 e n, 89, 109n, 114  
 Pelayo, M.G., 89 e n, 95, 109 e n, 113  
 Perelman, Ch., 83, 113n, 114n, 122n  
 Petain, Ph., 158  
 Pistone, S., 130  
 Pitkin, H., 18n  
 Poggi, G., 40 e n, 41n  
 Polanyi, M., 83, 95  
 Porfirio, 93  
 Potter, D., 56n  
 Powell, G.B., 160  
 Prosch, H., 83, 95  
  
 Renan, E., 33n, 73n, 156, 178  
 Riba, C., 139  
 Ross, A., 80, 87  
 Rousseau, J.-J., 9, 10, 49, 57  
 Ruddick, S., 18n  
 Runciman, W.G., 52n, 117n, 123  
 Rusconi, G.E., 44n, 50n, 151, 158  
  
 Safran, W., 70n  
 Sapir, E., 78, 104  
 Scarpetta, G., 46n  
 Scheibe, K.E., 57n  
 Schild, J., 139  
 Schlesinger, Ph., 22-23, 25, 29n  
 Schwarzmantel, J., 70n  
 Sciolla, L., 124  
 Segatti, P., 158, 160  
 Sen, A., 140-141, 176

Sestan, E., 45  
 Shafer, B.C., 34  
 Shakespeare, W., 51  
 Shelley, P.B., 85n  
 Sheth, D.L., 150  
 Shils, E.A., 55n, 109n  
 Sieyes, E.J., 49n  
 Smelser, N.J., 109 e n  
 Smith, A.D., 9, 11n, 19n, 29n, 39n, 44-52, 54, 55, 57n, 61n, 72 e n, 85n, 128-129, 144, 154-155, 176  
 Snyder, J., 131-132, 134, 135-136, 155, 162, 165  
 Snyder, L.L., 46n  
 Spartaco, 120  
 Spinelli, A., 175  
 Stalin, J.V., 119  
 Stepan, A., 131-134, 139, 153  
 Stoppino, M., 35n, 41, 43, 52n, 59-60, 96n, 119-120, 123-124  
 Suhrke, A., 38n

Tajfel, H., 25, 76, 143  
 Tarchi, M., 128  
 Tilly, Ch., 34n, 38n  
 Topitsch, E., 87  
 Truman, D.B., 140  
 Tullio-Altan, C., 176, 177  
 Tully, J., 150

Van Gennep, A., 56n  
 Viroli, M., 151  
 Vossler, O., 66

Waldron, A.N., 11n  
 Weber, M., 40n, 69, 75n, 88, 96n, 99, 101, 142, 146  
 Weil, E., 10n  
 Whitehead, A.N., 85n  
 Whorf, B.L., 78

Williams, C.H., 25n  
 Wordsworth, W., 85n

Yacobson, S., 153  
 Young, C., 56

Zagrebelsky, G., 121  
 Zangwill, I., 56n  
 Znaniecki, F., 19n  
 Zubadida, S., 44