

Anthony D. Smith

La nazione

Storia di un'idea

Introduzione
di Alessandro Campi

Rubbettino

Focus

Anthony D. Smith

La nazione
Storia di un'idea

INTRODUZIONE
DI ALESSANDRO CAMPI



Rubbettino

Titolo dell'edizione originale
*The Nation in History. Historiographical
Debates about Ethnicity and Nationalism* (2000)

© 2007 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10
TEL (0968) 6664201
www.rubbettino.it

Traduzione dall'inglese di Marcella Mancini
Edizione italiana a cura di Alessandro Campi
Progetto Grafico: Ettore Festa, HaunagDesign

Indice

Introduzione
di *Alessandro Campi*

Ringraziamenti

Introduzione

1. Volontarismo e nazione organica
 2. La nazione: moderna o perenne?
 3. Costruzione sociale e genealogia etnica
- Bibliografia generale

Introduzione

PER UN LUNGO ARCO STORICO – dalla Rivoluzione francese alla Prima guerra mondiale, tanto per fissare dei limiti temporali – l’idea di nazione ha costituito materia di riflessione pressoché esclusiva per dottrinari e uomini d’azione, che l’hanno sviluppata soprattutto in una chiave politico-ideologica, mitica e propagandistica¹. Per personalità pure così diverse tra di loro quali Sièyes, Fichte, Mazzini, Renan, Maurras e Corradini la nazione non rappresentava un tema di studio o un oggetto di discussione tra gli altri, sul quale esercitarsi dal punto di vista storico e filosofico secondo criteri puramente razionali, ma un’originale formula di lotta politica, un potente fattore di mobilitazione popolare e un principio di organizzazione del potere radicalmente innovativo. Era altresì un’idea con forti valenze mistico-religiose, ricca di implicazioni simboliche, segnata da un cumulo di passioni, ideali e sentimenti. I teorici della nazione non erano interessati alle dispute intellettuali astratte, ma lottavano, ognuno a suo modo, per affermare il principio di nazionalità nella storia. Quale che fosse il loro orientamento spirituale, per essi la nazione era, prima d’ogni altra cosa, lo strumento attraverso il quale vedere riconosciuto il diritto all’autodeterminazione o la potenza della propria comunità politica.

Un simile quadro è cambiato solo nei primi decenni del xx secolo, in conseguenza degli effetti rovinosi prodotti dall’esplosione del nazionalismo come ideologia e come fenomeno politico di massa. A partire da allora, studiosi di politica e scienziati sociali, anche quelli maggiormente coinvolti nelle passioni dell’epoca, hanno cominciato ad interrogarsi sul fenomeno della nazione in una chiave più scientifica, con l’obiettivo, da un lato, di stabilirne in modo per quanto possibile “oggettivo” e “neutrale” le origini storiche, le caratteristiche socio-politiche e le diverse forme di manifestazione, e dall’altro, di chiarire le origini psico-sociali del patriottismo e del nazionalismo. Sono nati così i contributi, originali anche se spesso privi di organicità, di autori quali ad esempio Marcel Mauss, Max

Weber, Roberto Michels e Werner Sombart. Oltre a liberare la nazione dalle ipoteche pesantemente ideologiche che ne avevano caratterizzato l'evoluzione nel corso dell'Ottocento, le loro pionieristiche analisi sono tra l'altro servite a far comprendere la funzione d'integrazione politico-simbolica e psico-sociale svolta dall'idea di nazione (e dall'ideologia nazionalista) nel contesto delle società industrializzate moderne, a farne risaltare il carattere storicamente determinato e, contro ogni lettura di tipo deterministico-razziale, a evidenziarne la dimensione politico-volontaristica e antinaturalistica.

Ma gli anni Venti e Trenta non hanno registrato soltanto gli innovativi abbozzi di teoria dei “padri nobili” delle scienze sociali contemporanee. Nello stesso periodo sono apparsi anche i primi studi sistematici – prevalentemente di storia politica e di storia delle idee – ai quali si può fare risalire la nascita della letteratura scientifica contemporanea sulla nazione e, in particolare, sul nazionalismo. A partire da quelli, per molti versi fondamentali, di Carlton J.H. Hayes: *Essay on Nationalism* (1926), *Two Varieties of Nationalism* (1928) e *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (1931). Quest'ultimo lavoro, in particolare, conteneva una tipologia dei nazionalismi destinata a fare scuola: quello “umanitario” di Herder e dei cosmopoliti settecenteschi, quello “giacobino” di Robespierre, originato dal contrattualismo democratico di Rousseau, quello “tradizionale” di Burke e della scuola controrivoluzionaria, quello “liberale” di Bentham, Guizot e Mazzini, quello “integrale” di Barrès e Maurras e, infine, quello “economico” dei protezionisti *à la* List.

Sempre a partire dalla fine degli anni Venti sono anche apparse le ricerche, altrettanto organiche e importanti, di Hans Kohn: *History of Nationalism in the East* (1929), *Nationalism and Imperialism in the Hither East* (1932) e quel vero e proprio “classico” rappresentato da *The Idea of Nationalism. A Study in its Origin and Background* (1944), probabilmente il testo più letto e citato tra i tanti che nel corso del Novecento hanno cercato di delineare lo sviluppo storico-politico e concettuale dell'idea di nazione e del nazionalismo. Proprio a Kohn si devono spunti interpretativi e chiavi di lettura che sono poi entrati stabilmente nella letteratura scientifica sul tema: la “modernità” e dunque il carattere storicamente determinato della nazione e del nazionalismo, entrambi difficilmente dissociabili dall'avvento della sovranità popolare e dalla comparsa della politica di massa; la stretta connessione tra nazione e Stato («Il nazionalismo esige lo Stato nazionale;

la creazione dello Stato nazionale rafforza il nazionalismo»²); la considerazione del nazionalismo alla stregua di uno “stato d’animo”, di un “atto di coscienza”, più che di una vera e propria dottrina politica o ideologia compiuta; la natura politico-religiosa del *credo* nazionalista, accentuata dai processi di secolarizzazione e modernizzazione socio-politica tipici dell’età contemporanea; l’esistenza a partire dal XIX secolo di due opposti modi di concepire la nazione: uno borghese-liberale, razionale e umanistico, basato sul sentimento della libertà, l’altro mistico e irrazionale, fondato «sulla storia, sui monumenti e sui cimiteri»³.

Proprio la necessità di distinguere, dal punto di vista tipologico e della scansione cronologica, tra i diversi modi di concepire la nazione e il sentimento nazionale ha portato, nel secondo dopoguerra, a nuove proposte di classificazione, come quella avanzata da Louis L. Snyder nel volume *The Meaning of Nationalism* (1954). Sua la distinzione, anch’essa destinata a una grande fortuna, tra il nazionalismo *integrativo* del periodo 1815-1871, che ha favorito i processi di costruzione degli Stati-nazione ottocenteschi; il nazionalismo *smembrante* della fase 1871-1890, segnato dall’aspirazione all’indipendenza delle nazionalità “minori” e dal quale è scaturito il declino delle strutture imperiali ottomana e austro-ungarica; il nazionalismo *aggressivo* del periodo che include i due conflitti mondiali (1900-1945); il nazionalismo *contemporaneo* degli anni successivi al 1945, caratterizzato dall’affermazione dei movimenti di indipendenza nazionale del Terzo mondo. Quanto alla definizione del nazionalismo, anche Snyder inclinava, sulla scia di Kohn, a ritenerlo uno “stato d’animo” e un “sentimento politico”, la cui forza di mobilitazione storicamente si è indirizzata, a conferma della sua strutturale ambiguità ideologica, verso gli obiettivi più diversi: l’unità politica, la stabilizzazione e il mantenimento dello *status quo*, l’indipendenza, l’espansione coloniale ed economica, l’irredentismo, la lotta al colonialismo.

Basata su una chiave di lettura al tempo stesso storica e psicosociologica era invece, per fare un altro esempio, la prospettiva di studio sviluppata nell’opera *Nationalismus* (1964) da Eugen Lemberg, a giudizio del quale il nazionalismo rappresenta una “forza vincolante” o “integrante” in grado di soddisfare il bisogno dell’individuo di appartenere a una comunità. Rispetto ad altre forme d’integrazione sociale, esso implica una particolare disposizione al sacrificio personale e una dedizione verso una causa e un obiettivo ritenuti superiori. Sul piano concettuale e fenomenologico,

Lemberg distinguere tra due varietà di nazionalismo, quello “primitivo” e quello “ideologico”, che tuttavia non denotano un diverso livello di sviluppo storico o fasi cronologiche nettamente distinte. La differenza tra questi due tipi sta in ciò: il primo, che coincide con l’etnocentrismo, esprime la coscienza, diffusa in ogni tempo e in ogni luogo, delle particolarità di carattere e di comportamento, di lingua, di religione e di atteggiamento mentale, che si sviluppano in contrapposizione a tutto ciò che noi percepiamo come “straniero”, come tipico e qualificante di gruppi e collettività diversi da quello verso il quale si indirizza il nostro sentimento di lealtà e di appartenenza; il secondo, che rappresenta il nazionalismo come forza propriamente storico-politica, si ha invece quando il senso della rivalità nazionale si converte in un’elaborata costruzione ideologica e, scrive Lemberg, «assume la forma di concezione del mondo e della società, con un sistema di norme e di valori»⁴. Se dal piano concettuale ci spostiamo a quello storico, l’idea di Lemberg è che “l’età del nazionalismo” sia iniziata, per quel che concerne l’Europa, con il Rinascimento, allorché, venuta meno in modo definitivo la visione di una cultura universale unitaria ereditata dall’Antichità e mantenutasi vitale per tutto il Medio Evo, hanno preso ad affermarsi i particolarismi linguistici e territoriali in senso lato nazionali, sulla cui base si sono formati, nei secoli successivi, la maggior parte degli Stati contemporanei.

Ma con riferimento ai tre decenni successivi alla fine del Secondo conflitto mondiale, sono numerosi gli studiosi che andrebbero ricordati per il contributo che, dalle più diverse angolature, hanno offerto allo studio della nazione e del nazionalismo: tra gli altri, Edward H. Carr (*Nationalism and After*, 1945), Karl W. Deutsch (*Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, 1953), Mario Albertini (*Lo stato nazionale*, 1960), Elie Kedourie (*Nationalism*, 1960), Federico Chabod (*L’idea di nazione*, 1961), Miroslav Hroch (*Social Preconditions of National Revival in Europe*, 1968 e 1971) e Hugh Seton-Watson (*Nations and States. An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, 1977). In realtà, è solo a partire dai primi anni Ottanta, sotto la spinta del ritorno di fiamma del nazionalismo che si era registrato in Europa e nel mondo nel decennio precedente, che l’interesse scientifico per la nazione è cresciuto in modo esponenziale, al punto da avere favorito la nascita, specie nei Paesi di lingua anglosassone, di una vera e propria industria accademico-editoriale. Sul piano metodologico e

dei contenuti, un tale impegno di ricerca si è tradotto nella messa a punto di paradigmi interpretativi originali e di nuovi schemi di lettura, che hanno contribuito a modificare sostanzialmente i termini tradizionali della discussione, anche in considerazione del fatto che gli strumenti d'analisi classici della storiografia politica e della storia delle dottrine politico-sociali sono stati progressivamente integrati o sostituiti da quelli, per certi versi maggiormente esplicativi, tipici delle scienze sociali.

Per una curiosa circostanza, il 1983 è stato una sorta di *annus mirabilis* degli studi contemporanei sulla nazione, dal momento che proprio nel corso di quest'unico anno sono apparsi tre dei lavori che più hanno innovato le ricerche in materia: *Nations and Nationalism* di Ernest Gellner, *Imagined Communities* di Benedict Anderson e *The Invention of Tradition* curato da Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger. Ma per dare la misura della “svolta” rappresentata dagli anni Ottanta bisogna ricordare che anche i due studi fondamentali di Anthony D. Smith – *The Ethnic Revival in the Modern World* e *The Ethnic Origins of Nations* – sono stati pubblicati, rispettivamente, nel 1981 e nel 1986, mentre nel 1982 è apparso l'altrettanto importante *Nationalism and the State* di John Breuilly.

Sulla base di questa nuova ondata di ricerche, le grandi alternative concettuali che per lungo tempo avevano caratterizzato la discussione sulla nazione e il nazionalismo – quelle tra “nazione culturale” (*Kulturnation* o nazione-genio o nazione-eredità) e “nazione politica” (*Staatsnation* o nazione-contratto o nazione-volontà), tra nazione-*natura* e nazione-*storia*, tra nazione in senso *soggettivo* e nazione in senso *oggettivo*, tra nazionalismo *occidentale* (civico-individualista) e nazionalismo *orientale* (etnoculturale e comunitarista) – sono state largamente riformulate, tenendo conto non tanto delle possibili definizioni del concetto di nazione offerte dai suoi fautori e critici nel corso della storia, quanto dei nuovi paradigmi di ricerca e approcci metodologici ora utilizzati. Per orientarsi nella discussione sulla nazione si è finito così per operare una distinzione basandosi in particolare sui modelli teorici sostenuti dai diversi studiosi. Le alternative fondamentali – come spiega in modo sintetico ma efficace il presente volumetto, scritto da uno dei protagonisti della ricerca internazionale sul tema della nazione – sono dunque diventate quelle tra “primordialisti” e “strumentalisti”, oppure tra “essenzialisti” e “culturalisti”, o ancora tra “perennisti” e “modernisti”, o in-fine tra fautori dell'approccio “socio-costruttivista” e sostenitori della prospettiva “etno-simbolica”.

Proprio quest'ultima distinzione può essere assunta come la più utile per riassumere le due tendenze di fondo oggi dominanti nel campo degli studi e, al tempo stesso, per presentare al lettore, seppure sinteticamente, l'opera di Anthony D. Smith. La prima di tali tendenze, definibile appunto "costruttivista", comprende tutti coloro i quali sostengono che la nazione non sia qualcosa che esiste da sempre, un fenomeno naturale e perenne, ma una realtà storica "artificiale" e contingente, che ha fatto la sua comparsa sulla scena storica, in modo stabile, non prima del XVIII secolo (per questa ragione li si può anche definire "modernisti"). Dal loro punto di vista, il nazionalismo, vale a dire il modo con cui l'idea di nazione viene articolata e giustificata sul piano ideologico da coloro che la difendono, è prioritario rispetto alla nazione intesa come collettività stabile e come realtà storica obiettiva: è il nazionalismo che *crea* le nazioni⁵. In questa prospettiva, compito dell'analisi scientifica è quello di individuare i fattori strutturali (di tipo economico, sociale e culturale) che, nel contesto dell'epoca moderna, hanno consentito la nascita del nazionalismo e dunque la "costruzione" di quella particolare forma di aggregazione collettiva rappresentata appunto dalla nazione. Proprio su quest'ultimo punto, quello dei fattori che hanno generato il nazionalismo e la nazione, le teorie "moderniste" si differenziano, pur presentando numerosi elementi di sovrapposizione e convergenza. Per Ernest Gellner, ad esempio, la nazione, pur avendo assunto ai giorni nostri un valore universale e normativo, è un'idea contingente e del tutto priva d'ancoraggio nella natura umana, la cui apparizione nella storia deve essere messa in relazione con le esigenze di sviluppo economico e di organizzazione socio-politica tipiche delle società industriali. La centralizzazione imposta dallo Stato burocratico, da un lato, e la mobilità sociale e l'omogeneità culturale richieste dal capitalismo, dall'altro, sono a suo giudizio gli elementi che spiegano l'insorgere del nazionalismo, che Gellner definisce come quel particolare principio politico che postula la coincidenza dell'unità nazionale con l'unità politica. Prodotto storico di una particolare forma di ordine politico e di organizzazione sociale, il nazionalismo ha come obiettivo quello di creare, essenzialmente attraverso gli strumenti dell'istruzione di massa promossi e controllati dallo Stato, una *cultura comune* capace di stimolare quel senso dell'appartenenza e del "noi" che cristallizzandosi, politicamente e simbolicamente, nell'idea di nazione, consente alla società di perseguire i suoi obiettivi di crescita⁶. Nella sua idea, la nazione è dunque un *sistema culturale omogeneo*

funzionale alle caratteristiche strutturali delle società di tipo industriale, all'interno delle quali essa opera sia come strumento di stabilizzazione sociale che come fattore di legittimazione politica.

La proposta avanzata da Benedict Anderson insiste a sua volta sul carattere storicamente determinato della nazione e del nazionalismo, sul fatto che entrambi costituiscano, come egli scrive, «manufatti culturali di un tipo particolare»⁷. Diversamente da Gellner, che considera la nazione una “invenzione” (termine che sembra indicare un che di artificiale e di posticcio), egli preferisce invece presentarla come una forma di *rappresentazione* mentale, una “comunità (politica) immaginata”, come recita il titolo del suo fortunatissimo libro, la cui comparsa nella storia è da porre in relazione con un aspetto specifico della modernità: la rivoluzione nella produzione intellettuale, nella diffusione delle informazioni e negli scambi culturali innescata in Europa dal “capitalismo-a-stampa” (*print-capitalism*) a partire dal xvi secolo. Da questa rivoluzione tecnico-editoriale sono derivati molteplici effetti: un modo più rapido di comunicare, in grado di coinvolgere anche le classi popolari; il declino del latino d'uso comune presso le classi colte di tutti i Paesi europei, con il conseguente innalzamento dei dialetti volgari al rango di idiomi ufficiali territorialmente radicati; la crisi dei grandi sistemi simbolici di rappresentazione sociale, fondati sul sentimento religioso e sulla lealtà dinastica; una diversa percezione del tempo storico. Tutto ciò, secondo Anderson, si è tradotto nel fatto che milioni di persone viventi su uno stesso territorio, pur in mancanza di un contatto diretto e personale, hanno cominciato a *immaginarsi* sempre più come appartenenti ad una comunità storico-politica particolare e dotata di una propria identità. In questa prospettiva, la nazione può essere definita, per usare le sue parole,

una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente limitata e sovrana. È immaginata in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né ne sentiranno mai parlare, eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità. [...] è immaginata come “limitata” in quanto persino la più grande [...] ha comunque confini, finiti anche se elastici, oltre i quali si estendono altre nazioni. [...] è immaginata come “sovrana” in quanto il concetto è nato quando illuminismo e rivoluzione stavano distruggendo la legittimità del regno dinastico,

gerarchico e di diritto divino. [...] Infine è immaginata come una *comunità* in quanto malgrado ineguaglianze e sfruttamenti di fatto che possono predominarvi, la nazione viene sempre concepita in termini di profondo, orizzontale cameratismo⁸.

Una “costruzione” storico-ideologica tipicamente ottocentesca, per l’esattezza borghese-liberale, è invece la nazione per Eric J. Hobsbawm, a giudizio del quale quest’ultima «si può considerare un’entità sociale solo nella misura in cui è in relazione con una forma determinata di Stato territoriale moderno, ossia lo “Stato-nazione”»⁹. Sulla scia di Gellner anch’egli è convinto che il vero oggetto di studio sia rappresentato non dalla nazione, alla base della quale stanno non pochi «elementi di artificio, di invenzione e di ingegneria sociale»¹⁰, ma dal nazionalismo, concepito come una sorta di ideologia politica funzionale agli interessi politico-economici delle classi dominanti e alle esigenze di sviluppo e consolidamento del moderno Stato amministrativo. La nascita della nazione ad opera dei nazionalisti, oltre che il frutto di una creazione *dall’alto*, è il risultato di un procedimento intellettuale specifico, che Hobsbawm ha definito di “invenzione della tradizione”, espressione con la quale egli intende «un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato»¹¹. Stando a questo paradigma, la “creazione” della nazione nel corso dell’Ottocento si deve al lavoro condotto essenzialmente da storici e linguisti: i primi, richiamandosi ad un passato sovente artefatto o del tutto immaginario, hanno messo a punto i miti d’origine, le genealogie, i simboli identificanti, i riti sociali, intorno ai quali si sono poi cementate le identità politiche di massa all’interno degli Stati europei; i secondi hanno codificato (e, in alcuni casi, inventato di sana pianta) gli idiomi standard che attraverso la stampa, la propaganda politica e l’istruzione di massa hanno consentito al sentimento di appartenenza nazionale di radicarsi nella coscienza popolare dei differenti Paesi.

Nelle diverse varianti, le teorie “costruttiviste” assegnano, come si è visto, una grande importanza alla sfera della produzione culturale, intesa però non come sfera autonoma ma come “sovrastruttura” in senso marxiano: la nazione – “inventata” (Gellner), “immaginata” (Anderson) o

“costruita” (Hobsbawm) che sia – viene considerata come un grandioso costruito intellettuale e ideologico, il risultato di un processo creativo e per certi versi anche manipolativo teso a dare *profondità storica* ad una realtà che ne è priva. Ciò che rimane sullo sfondo di quest’impostazione sono le ragioni per cui un tale artefatto culturale, che la critica storica odierna non ha avuto difficoltà a smontare nelle sue diverse componenti, abbia agito così in profondità sulla scena politica internazionale degli ultimi due secoli. Perché gli uomini si riconoscono culturalmente e politicamente nella nazione se quest’ultima non è altro che un’entità fittizia elaborata ad arte per secondi fini politici o per necessità tutte interne alla logica di sviluppo dello Stato sovrano, della società tecnico-industriale o del mercato capitalistico? Non sarà che le nazioni, per quanto moderne e artificiali possano essere considerate, tendono comunque a strutturarsi a partire da un patrimonio già sufficientemente solido e condiviso di miti, memorie, relazioni sociali, valori e simboli, appartenente ad una comunità storicamente insediata su un territorio?

Quest’ultima è esattamente la prospettiva di ricerca lungo la quale si è indirizzato nel corso degli anni Anthony D. Smith, il principale esponente dell’approccio “etnosimbolico”. Allievo dell’antropologo Ernst Gellner, che nelle sue opere ha sempre sostenuto l’esistenza di un nesso inscindibile tra nazione e modernizzazione socio-economica, Smith se ne è progressivamente distaccato, finendo per sviluppare una prospettiva di studio assai personale, che lo ha portato a contrastare in modo molto netto proprio l’egemonia culturale e scientifica del costruttivismo modernista nelle sue molteplici varianti. Diversamente dai rappresentanti di quest’ultimo, Smith si è convinto che la comparsa delle nazioni storiche contemporanee – caratterizzate a suo giudizio dal fatto di essere, essenzialmente, comunità *politiche* di massa ovvero unità politico-civico-territoriali – sia avvenuta non a partire da una sorta di vuoto sociale e culturale, ma sulla base di comunità etniche preesistenti, di nuclei etnico-territoriali coesi e con un’identità collettiva già ampiamente formata in epoca premoderna (spesso su una base storica secolare). Nella sua visione, la comunità etnica o *ethnie* (il termine francese che più si avvicina, nelle lingue occidentali moderne, al significato originario del greco *ethnos*) non denota una popolazione con caratteri bio-antropologici distinti, bensì un «complesso mito-simbolico»¹², una realtà sociale che si differenzia dalle altre soprattutto sul piano culturale e dei valori. I caratteri che definiscono

un'*ethnie* – qualità esteriori «vincolanti per tutti i membri o le generazioni e indipendenti dalle loro percezioni e dalla loro volontà»¹³ – sono, a suo giudizio, sei: un nome collettivo identificante il gruppo, un mito relativo alla sua origine e discendenza, il senso di una storia condivisa basata su memorie comuni, un sistema culturale (linguaggio, religione, costumi, usi quotidiani) vissuto come specifico, l'associazione con un determinato territorio e, infine, un sentimento comunitario dell'identità e della solidarietà. Così intesa, la comunità etnica costituisce la “radice” della nazione, in senso storico-simbolico ma anche, aggiunge Smith, in senso *normativo*: il bisogno diffuso di riconoscersi individualmente in una “comunità di storia e di destino” fa sì, infatti, che anche le nazioni prive di un proprio nucleo etnico al quale appoggiarsi tendano, nei limiti del possibile, a costruirsi uno. Ciò che importa sottolineare, nella visione di questo studioso, è che la nazione non è semplicemente una comunità etnica “allargata”, bensì un modello politico-territoriale che pur facendo leva su un complesso mitico-simbolico già culturalmente attivo all'interno del gruppo etnico, tende tuttavia a *trascenderlo* attraverso processi «quali la politicizzazione e la territorializzazione, la leadership dell'intelligentsia e l'estensione del diritto di voto, l'unità e l'autarchia economica e, soprattutto, la mobilitazione di tutti i membri e l'instaurazione di nuovi modi di comunicare che leghino le élite alle masse»¹⁴. La comunità nazionale, in altre parole, differisce dalla comunità etnica, sulla quale pure si basa dal punto di vista genealogico, in virtù della sua natura *politica* e dei meccanismi di solidarietà civica, di cittadinanza, di integrazione/esclusione sociale, di mobilitazione che sono appunto tipici della nazione *moderna*. Quest'ultima, sostiene ancora Smith, una volta emersa sulla scena storica non può, proprio per questa sua caratteristica politico-associativa, essere assunta come una realtà definita una volta per tutte: la nazione, al contrario, «è un'attività culturale ricorrente che deve essere rinnovata periodicamente. Essa comporta incessanti reinterpretazioni, riscoperte e ricostruzioni; ogni generazione deve riplasmare le istituzioni e i sistemi di stratificazione nazionale alla luce dei miti, memorie, valori e simboli del passato»¹⁵. Una prospettiva, detto per inciso, che non sarebbe dispiaciuta a Renan.

Al tema della nazione e del nazionalismo Smith ha dedicato una quantità di libri e saggi, che purtroppo in Italia non hanno ancora incontrato un'adequata fortuna presso il pubblico cosiddetto colto, diversamente da ciò che è invece capitato ai fautori della concezione “modernista”. Questi

ultimi, con la loro enfasi sui processi di modernizzazione socio-economica e sulla manipolazione dei miti e simboli nazionali operata dai gruppi dirigenti e dalle élite statuali, con il loro scetticismo di fondo riguardo la possibilità degli Stati-nazione di sopravvivere nel contesto del mondo globalizzato e, per finire, con il loro fastidio intellettuale verso ogni forma di sentimento o identità nazionale, hanno offerto un'interpretazione della nazione (e del nazionalismo) coerente con gli assunti fondamentali della dottrina marxista, la qual cosa ha sicuramente contribuito alla favorevole accoglienza delle loro tesi anche al di fuori del circuito strettamente accademico. Con la sua attenzione per la dimensione "culturale" e simbolico-valoriale dei processi di aggregazione politica, con il suo richiamo alla forza storica vincolante del sentimento nazionale, con la sua idea che solo lo Stato-nazione contemporaneo è capace di difendere l'autonomia politica delle comunità storiche e il loro bisogno di continuità e riconoscimento, Smith non solo ha sfidato e messo in dubbio le certezze intellettuali e scientifiche di un neomarxismo culturalmente troppo alla moda, ma ha soprattutto posto la riflessione su nazione e nazionalismo su una base più realistica e articolata, tenuto conto delle sfide e dei cambiamenti attualmente in corso sulla scena mondiale. E ciò lo rende, come dovrebbe risaltare dalla lettura di questo libretto, un autore da meglio conoscere e approfondire, soprattutto in un contesto politico-culturale come quello italiano, nel quale la discussione pubblica e scientifica sul concetto di nazione risente ancora di pregiudizi e condizionamenti ideologici.

Ciò significa che la distinzione tra "costruttivisti" (o "modernisti") e fautori dell'approccio "etno-simbolico", che abbiamo brevemente riassunto, non ha solo un valore scientifico e analitico, ma anche delle importanti ricadute sul piano della riflessione storico-politica. Insistere sul carattere storico-contingente e tutto sommato artificiale dell'idea di nazione significa infatti vedere in quest'ultima un fenomeno storico transitorio, una forma politica destinata a scomparire: connessa concettualmente alla modernità, la nazione non ha un grande futuro nell'orizzonte storico della post-modernità. Ciò che in questi ultimi anni è apparso a molti osservatori come un ritorno del nazionalismo, seppure in forme "barbariche" e spesso sanguinose, altro non è stato che la tragica caricatura di un fenomeno che ha in realtà esaurito la sua spinta propulsiva. Per dirla con Hobsbawm, la nottola di Minerva si sta aggirando da un pezzo dalle parti delle nazioni e del nazionalismo: «la storia mondiale del tardo secolo xx e degli inizi del xxi [...] la si dovrà

scrivere come la storia di un mondo che non è più possibile contenere nei confini delle “nazioni” e degli “Stati-nazione” come si soleva definirli in passato, né dal punto di vista politico, né economico, né culturale e nemmeno linguistico. Questa storia sarà ampiamente sovranazionale e infranazionale, ma la stessa infranazionalità, rivestita o meno coi panni di qualche mininazionalismo, costituirà una testimonianza del declino del vecchio Stato-nazione in quanto entità operativa»¹⁶. Nazione e nazionalismo forse sopravviveranno ancora per un po', ma con una «funzione subordinata e spesso piuttosto secondaria»¹⁷.

Al contrario, insistere come nel caso di Smith sulla *longue durée* delle nazioni, sul loro essere una realtà né eterna né naturalistica, ma pur sempre caratterizzata da un profondo radicamento storico-simbolico e da complesse dinamiche psico-sociali che investono il bisogno di appartenenza proprio degli individui, significa considerare la nazionalità un potente fattore di aggregazione e identità collettiva, difficile da trascendere sulla base di valori e principi universalistici. Significa, altresì, accettare l'idea che la nazione (come modello socio-politico di integrazione) e l'identità nazionale (come sentimento collettivo unificante) abbiano ancora un ruolo da svolgere sulla scena storica mondiale. In questa prospettiva, la fine del nazionalismo come ideologia politica aggressiva, tipica di una certa fase della storia del Novecento, non coincide necessariamente con la fine della nazione, chiamata piuttosto a ridefinire il suo profilo concettuale e la sua funzione storica in un mondo segnato in modo crescente dall'uniformità tecnologica, dal dinamismo delle grandi aziende multinazionali e dall'azione degli organismi politici e tecnico-economici sovranazionali. Senza infine contare che in quanto formula d'aggregazione strettamente connessa con il principio della sovranità popolare, la nazione (intesa classicamente come Stato-nazione) sembra ancora rappresentare, contro ogni rischio di deriva tecnocratica e ogni facile fuga in avanti in direzione di una qualche improbabile *civitas maxima*, l'unica cornice istituzionale, simbolica e normativa entro la quale realizzare in modo compiuto l'esistenza democratica e la libertà di una comunità politica. Come scrive Smith, in modo critico nei confronti di ogni visione omologante e universalistica della politica, ancora oggi «la nazione e il nazionalismo rimangono le sole basi realistiche per una libera società di stati nel mondo moderno»¹⁸. Dal canto suo, l'identità nazionale mantiene anch'essa «un'ampia attrattiva e una sua efficacia, essendo considerata da tanti individui un elemento in grado di

soddisfare i loro bisogni di appagamento culturale, stabilità, sicurezza e fraternità»¹⁹. La nottola di Minerva, insomma, rischia di aggirarsi inutilmente dalle parti della nazione e del nazionalismo, dal momento che il loro ruolo nella storia umana appare tutt'altro che esaurito.

ALESSANDRO CAMPI
Palinuro, luglio 2007

1. Sullo sviluppo storico dell'idea di nazione, dal punto di vista concettuale e terminologico, dall'antichità ai giorni nostri, cfr. A. CAMPI, *Nazione*, il Mulino, Bologna 2004.
2. H. KOHN, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1956, p. 23.
3. *Ivi*, p. 682.
4. E. LEMBERG, *Il nazionalismo*, Jouvence, Roma 1981, p. 53.
5. Quest'idea torna come un *refrain* nella letteratura d'ispirazione "modernista": «è l'età del nazionalismo che definisce le nazioni [...]. È il nazionalismo che genera le nazioni» (e. gellner, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 63-64); «dal punto di vista dell'analisi il nazionalismo viene prima delle nazioni. Non sono le nazioni a fare gli Stati e a forgiare il nazionalismo, bensì il contrario» (E.J. HOBSBAWM, *Nazioni e nazionalismi dal 1870. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991, p. 12); «La concezione secondo cui sarebbe la nazione a dare origine al nazionalismo si rivela [...] fuorviante. Il demiurgo della nuova realtà è [...] ben più il nazionalismo che non il contrario» (h.-u. wehler, *Nazionalismo. Storia, forme, conseguenze*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 44-45).
6. Il nazionalismo, riassume Gellner, «è l'organizzazione di gruppi di uomini in grandi unità culturalmente omogenee, con un'educazione centralizzata», *Nazioni e nazionalismo*, cit., p. 40.
7. B. anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, manifestolibri, Roma 2000, p. 25.
8. *Ivi*, pp. 27-28.
9. E.J. HOBSBAWM, *Nazioni e nazionalismi dal 1870*, cit., p. 12.
10. *Ibidem*.
11. E.J. HOBSBAWM, *Introduzione. Come si inventa una tradizione*, in E.J. HOBSBAWM, T. RANGER (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1994, p. 3.
12. A.D. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna 1992, p. 133. Quest'espressione indica, secondo l'A., «un complesso distintivo di miti, memorie e simboli [...] che avanza peculiari pretese intorno alle origini e alle linee di discendenza del gruppo. Queste pretese e questo complesso costituiscono il punto di riferimento centrale dell'identità di una comunità e il suo *mythomoteur*, ovvero il suo mito politico costitutivo» (*ibidem*).
13. *Ivi*, p. 66.
14. *Ivi*, p. 427.
15. *Ivi*, p. 422.
16. E. J. HOBSBAWM, *Nazioni e nazionalismi dal 1870*, cit., pp. 224-225.
17. *Ivi*, p. 225.

18. A.D. SMITH, *Nazioni e nazionalismo nell'era globale*, Asterios, Trieste 2000, p. 154.

19. *Ivi*, p. 166.

La nazione
Storia di un'idea

Ringraziamenti

LA NATURA STORICA DEL CONCETTO di nazione e l'antichità di nazioni particolari quali Greci, Armeni, Persiani ed Ebrei sono questioni che mi hanno impegnato molto nel corso degli anni. Ciò spiega perché abbia aderito con particolare piacere all'invito, rivoltomi dalla Historical Society of Israel, a tenere le Jerusalem Lectures in memoria del prof. Menahem Stern per l'anno 1999 sul tema "La nazione nella storia". Avendo già affrontato il tema in precedenti pubblicazioni, quest'invito mi ha dato la possibilità di sviluppare le mie vedute nel contesto delle numerose discussioni tra storici dell'etnicità e del nazionalismo. Questo libro rappresenta una versione ampliata delle conferenze tenute a Gerusalemme.

Vorrei testimoniare il mio grande apprezzamento e la mia gratitudine alla Historical Society of Israel – e in particolare al suo Presidente, il prof. Yosef Kaplan, e ai suoi colleghi, il prof. Jonathan Frankel e il prof. Michael Heyd – per la loro calorosa accoglienza, gentilezza e ospitalità. Vorrei anche ringraziarli per l'occasione che mi è stata offerta di incontrare un gruppo di dottorandi israeliani in storia e di discutere con essi le loro ricerche. Sono particolarmente grato a Zvi Yekutieli, Segretario generale della Historical Society of Israel, a Ma'ayan Avineri-Rebhun e a Tovi Weiss per la cura e l'attenzione nei confronti miei e della mia famiglia, prima e durante il viaggio, e per aver reso il nostro soggiorno ricco e piacevole.

Vorrei infine esprimere la mia gratitudine alla University Press of New England per aver pubblicato queste conferenze e a April Ossmann per aver seguito il manoscritto sino alla pubblicazione con efficienza e puntualità.

ANTHONY D. SMITH

London School of Economics - ottobre 1999

Introduzione

È STATO PER ME UN GRANDE ONORE RICEVERE l'invito della Historical Society of Israel a tenere le conferenze del 1999 in memoria del compianto professor Stern. A rendere particolarmente significativo questo appuntamento è innanzitutto l'eminenza del professor Stern nel campo della storia ebraica in età ellenistica e, in secondo luogo, il fatto che la mia prima grande passione è stata la storia antica, in particolare quella di Israele e del mondo classico, ovvero il settore in cui Stern ha apportato un contributo tanto rilevante fino alla sua tragica scomparsa. Più di una volta ho rivolto il mio pensiero a questo importante periodo della storia antica ed ebraica per considerare nella giusta luce i problemi della etnicità e del nazionalismo. È con particolare gratitudine che ho quindi accolto il gentile invito della Società a tenere queste conferenze a Gerusalemme.

Il tema che mi accingo a trattare – il ruolo della nazione e del nazionalismo nella storia – è di ampio respiro. Esso ha suscitato grande interesse e un vivace dibattito tra gli storici e gli scienziati sociali. Considerate le numerose dispute in questo campo, il tema va affrontato in maniera indiretta, analizzando la storiografia del nazionalismo e le molte storie della nazione presentate dagli studiosi. Nelle pagine seguenti, mi soffermerò principalmente sui dibattiti teorici che hanno coinvolto gli storici del nazionalismo. L'interdisciplinarietà del tema e l'influenza che studiosi di discipline vicine esercitano in ogni caso sull'approccio seguito dagli storici di professione mi obbliga tuttavia a tener conto anche degli apporti di scienziati politici, sociologi e antropologi, che hanno partecipato al fondamentale dibattito sul ruolo dell'etnicità e del nazionalismo. È appena il caso di aggiungere che, nel limitato spazio a mia disposizione, potrò offrire solo una visione molto generale dei numerosi contributi in questo campo vasto e in rapido sviluppo.

Le diverse storie delle nazioni e del nazionalismo non sono semplicemente frutto dei vari punti di vista degli storici, né tanto meno

delle differenti tradizioni storiche e situazioni nazionali, per quanto queste siano spesso rilevanti. Esse si spiegano essenzialmente in base alla posizione assunta dagli storici in certi fondamentali “dibattiti sui paradigmi” che hanno definito e ancora definiscono la comprensione e lo studio di tali fenomeni. Questi dibattiti ruotano intorno a tre temi:

1. natura e origine della nazione e del nazionalismo;
2. antichità o modernità delle nazioni e del nazionalismo;
3. ruolo delle nazioni e del nazionalismo nel cambiamento sociale, in epoca storica ma soprattutto recente.

Ciascuno di questi temi chiave viene interpretato e trattato in modo diverso a seconda del paradigma di nazione e di nazionalismo a cui lo storico o lo scienziato sociale aderisce. Di conseguenza, l’evolversi della storiografia sull’argomento corrisponde in larga misura alla caratterizzazione, alla periodizzazione e alla definizione del ruolo storico delle nazioni e del nazionalismo proposti in base a questi paradigmi contrapposti.

Il presupposto da cui muovo è dunque il seguente: di “storia della nazione” o del nazionalismo non può esistere una sola, ma neppure infinite. Abbiamo, al contrario, un numero finito di storie in competizione tra loro, determinate in massima parte dai dibattiti storiografici derivanti da paradigmi rivali volti a comprendere e spiegare il carattere, la collocazione storica e il ruolo sociale e politico delle nazioni e del nazionalismo. Tale formulazione non andrebbe interpretata come l’ennesima espressione di un “costruttivismo sociale” alla moda. Essa è piuttosto un riconoscimento della maniera in cui la teoria sociale modella le percezioni e le definizioni storiche delle nazioni e del nazionalismo, nonché il loro ruolo nella storia. Per “teoria” si intende, in questo caso, tanto una filosofia generale della storia quanto una più specifica sociologia storica della cultura e della politica. La mia analisi dei principali dibattiti storiografici sul nazionalismo si soffermerà appunto su questi assunti teorici di base, nonché sull’interpretazione delle origini, della collocazione e del ruolo di nazioni e nazionalismi specifici¹.

Tre opposizioni fondamentali caratterizzano i dibattiti che hanno strutturato e continuano a definire la storiografia del nazionalismo:

1. interpretazione organicistica *versus* volontaristica della nazione nei dibattiti contemporanei tra primordialisti e strumentalisti;

2. approccio perennista *versus* modernista alle nazioni e al nazionalismo nei dibattiti contemporanei sull'antichità o la modernità delle nazioni;
3. approccio social-costruttivista *versus* etnosimbolico alle nazioni e al nazionalismo nei dibattiti contemporanei sulla relazione tra passato e presente nella formazione e nel futuro delle nazioni.

A partire da questi dibattiti, è possibile isolare e descrivere quattro grandi paradigmi interpretativi delle nazioni e del nazionalismo: primordialista, perennista, modernista ed etnosimbolico. Essi danno conto della maggior parte dei contributi ai principali dibattiti storiografici². Ora, ciascuno di questi paradigmi propone una diversa interpretazione del carattere, del ruolo e della formazione delle nazioni e del nazionalismo e, di conseguenza, adotta definizioni diverse dei termini chiave, *nazione* e *nazionalismo*. Prima di affrontare l'analisi dei paradigmi e dei dibattiti contrapposti, è perciò necessario che io indichi la mia interpretazione e definizione operativa di questi termini, in modo da averla come punto di riferimento nel confronto tra definizioni concorrenti.

Con il termine *nazione*, indico *una popolazione umana provvista di nome che occupa un territorio o una madrepatria storici e condivide miti e memorie, una cultura pubblica di massa, una singola economia, diritti e doveri comuni per tutti i membri*.

Con il termine *nazionalismo*, indico *un movimento ideologico per il raggiungimento e il mantenimento dell'autonomia, dell'unità e dell'identità nell'interesse di una popolazione che, secondo il giudizio di alcuni suoi membri, costituisce una "nazione" potenziale o reale*³.

È importante sottolineare che queste sono definizioni operative e che, come tutte le definizioni, si inquadrano in una prospettiva, o paradigma, più generale. Su tale prospettiva tornerò più tardi. Per ora mi accontenterò di dire che essa è emersa in risposta alle critiche e ai limiti del paradigma modernista dominante e, in particolare, in opposizione alla sua variante "costruttivista" – il che significa che tale prospettiva si può spiegare solo attraverso un'analisi del paradigma modernista. Ma poiché il paradigma modernista era a sua volta una risposta a paradigmi teorici precedenti, è necessario retrocedere l'analisi alle prime formulazioni degli storici che esaminarono l'emergere del nazionalismo in Europa.

La presente trattazione segue pertanto la logica e la cronologia dei grandi paradigmi teorici e dei dibattiti a cui essi hanno dato luogo. Storicamente, il

primo di questi dibattiti ha riguardato il carattere organico o volontario delle nazioni e dei nazionalismi. Comincerò quindi con l'esaminare le radici storiche del primo grande paradigma, quello organico e storicista, e i relativi dibattiti contemporanei sul carattere primordiale della nazione. L'obiettivo che mi pongo è in questo caso duplice: rivelare l'importanza e le lacune del paradigma organico e primordialista e, al tempo stesso, mostrare come, nonostante la chiara distinzione normativa tra queste due opposte concezioni della nazione, gran parte degli esempi storici rivelino varie combinazioni di elementi civici ed etnici.

Ugualmente importante è il secondo grande dibattito sui paradigmi, quello riguardante la periodizzazione storica delle nazioni e del nazionalismo. In questo quadro, analizzerò il paradigma modernista dominante, emerso all'indomani della seconda guerra mondiale in opposizione a una prospettiva perennista di molto precedente. La questione relativa all'antichità o modernità delle nazioni e del nazionalismo, che per molti versi costituisce il nocciolo del dibattito e delle dispute storiografiche, ha acquistato nuovo slancio a seguito delle recenti sfide poste dal perennismo all'ortodossia modernista. Sembrerebbe tuttavia che, pur muovendo critiche spesso penetranti, le diverse versioni del perennismo siano incapaci di offrire, salvo in rarissimi casi, elementi sufficientemente forti da minare il basilare paradigma modernista delle nazioni e del nazionalismo.

Di recente, è stata osservata una tendenza che cerca di superare il modernismo mettendo in evidenza il contesto specifico delle nazioni e del nazionalismo e il conseguente bisogno di decostruire e trascendere entrambi nell'era della globalizzazione. Questo "costruttivismo sociale" postmoderno ha suscitato un acceso dibattito; è in parte per contrastare le sue affermazioni che alcuni studiosi stanno tentando di riaffermare il radicamento storico delle nazioni in formazioni etniche e culturali anteriori, nonché la necessità di esaminare le genealogie etnosimboliche delle moderne nazioni nella *longue durée*. Spero di riuscire a dimostrare che, rispetto ai modelli rivali, la prospettiva etnosimbolica è in grado di offrire un'interpretazione più esaustiva e potenzialmente più ricca del complesso ruolo storico svolto dalle nazioni e dal nazionalismo.

1. Per analisi precedenti dei dibattiti storiografici, vedi i saggi contenuti in L. TIPTON (1972). Per dibattiti più recenti, vedi s. FORDE, L. JOHNSON e A. MURRAY (1995). Interpretazioni delle

nazioni e del nazionalismo fornite da alcuni storici sono brevemente delineate in A.D. SMITH (1992b).

2. Esiste un quinto modello possibile, quello postmodernista, che possiamo definire “in fieri”. Nella pratica, tuttavia, esso fa riferimento a un insieme piuttosto vago e incoerente di approcci che abbracciano le interpretazioni moderniste di base per poi cercare di superarle. Difficilmente lo si può quindi considerare un modello pienamente sviluppato (vedi H. BHABHA 1990; A.D. SMITH 1998, cap. 9).

3. Com'è ovvio, esistono tante definizioni di questi termini chiave quanti sono gli studiosi e le interpretazioni. Per altre definizioni, vedi L. SNYDER (1954), K. DEUTSCH (1966, cap. 1) e W. CONNOR (1994, cap. 4).

1.

Volontarismo e nazione organica

II TERMINE *PRIMORDIALISMO* È PIUTTOSTO recente e viene utilizzato in varie accezioni, spesso peggiorative. In senso generale, rimanda all'idea che determinati attributi e formazioni culturali esercitano sulla nostra vita un'influenza prioritaria, fondamentale e determinante, in larga misura indipendente dall'interesse "razionale" e dal calcolo politico. Siamo, in un certo senso, vincolati dai legami che discendono da questi attributi e formazioni. Essi si distaccano e spesso prescindono dalle scelte razionali e dal perseguimento degli interessi materiali che caratterizzano gran parte della nostra vita. I vincoli derivanti da attributi culturali quali la consanguineità e la discendenza, il linguaggio, la religione e le consuetudini, come pure il territorio storico, assumono, fra tutti, un ruolo preminente: tendono infatti a dare origine a quel senso di appartenenza comune che chiamiamo etnicità e comunità etnica, e costituiscono la base per il successivo sviluppo delle nazioni e del nazionalismo. È per queste ragioni che le nazioni e i nazionalismi possiedono un carattere speciale e occupano un posto privilegiato nella storia; in questo senso, possono essere definiti primordiali, ovvero esistenti prima della storia, nel "primo ordine" della natura¹.

Come non esiste un'unica versione del modernismo o del perennismo, così non esiste un'unica versione del primordialismo. Si possono tuttavia distinguere tre grandi correnti: organicista, sociobiologica e culturale. Della corrente sociobiologica dirò molto poco perché, nonostante un recente revival, non ha avuto un impatto rilevante sugli attuali dibattiti storiografici. Benché Eric Hobsbawm accenni a un possibile significato genetico dell'etnicità, in generale nessuno storico del nazionalismo sembra aver accolto la sfida sociobiologica o neo-darwiniana. Il primordialismo culturale, d'altra parte, ha avuto negli ultimi anni un peso maggiore, e su di esso tornerò più tardi. Per il momento, invece, voglio soffermarmi sulla versione più nota e diffusa del primordialismo, l'organicismo, o più

precisamente, la concezione storicista e organica del nazionalismo: oltre a essere la prima in ordine di tempo, infatti, essa ha influenzato maggiormente il successivo pensiero storiografico in questo campo².

1. *Nazionalismo organico e volontaristico*

Fu Hans Kohn, nell'autorevole volume *The Idea of Nationalism* ([1944] 1967a), scritto al culmine della seconda guerra mondiale, ad attirare l'attenzione su due diverse versioni ideologiche del nazionalismo: volontaristica e organica. Nella sua tipologia, il nazionalismo volontaristico o associazionistico era dominante in Occidente, o meglio a ovest del Reno (in Francia e nei Paesi Bassi, ma soprattutto in Gran Bretagna e in America); il nazionalismo organico prevaleva invece in Europa centrale e orientale, Russia, Medio Oriente e in gran parte dell'Asia. Le due versioni presentavano molti elementi discordanti, ma l'opposizione fondamentale riguardava il rapporto tra l'individuo e la collettività. Se per ambedue i tipi di nazionalismo, infatti, l'individuo deve appartenere a una nazione, perché non vi è alcuna possibilità di sopravvivenza al di fuori di essa, nella versione volontaristica l'individuo può, in linea di principio, scegliere a quale nazione appartenere; in questo senso circoscritto, la nazione è un'associazione politica contrattuale. Se il nazionalismo volontaristico garantisce il diritto di scegliere la propria nazione di appartenenza, il nazionalismo organico al contrario lo rifiuta. L'individuo nasce in una nazione e per tutta la vita reca la traccia indelebile del suo carattere e genio. Dovunque emigri, egli conserva sempre la sua nazionalità originaria.

Per Kohn, questo contrasto fondamentale genera altre opposizioni. La versione volontaristica considera la nazione come un'associazione territoriale razionale di cittadini; essi sono uniti da leggi basate su un contratto liberamente sottoscritto, e formano una comunità politica che vive secondo un unico codice di leggi e condivide una sola cultura politica in un territorio storico riconosciuto. La versione organica, per contro, concepisce la nazione come un principio spirituale e un tutto uniforme che trascende i singoli individui; essi sono uniti dal mito delle origini comuni e da una cultura storica condivisa, e formano un'unica comunità culturale che vive secondo codici vernacolari in una madrepatria storica³.

Il contrasto tra questi due tipi di nazionalismo veniva spiegato da Hans Kohn in termini sia sociali che geopolitici. Il nazionalismo volontaristico e

civico-politico richiede, da un lato, una borghesia forte e razionale che agisca come “classe di supporto” nel costruire e guidare la nazione di cittadini e, dall’altro, una concorrenza tra stati più o meno paritari che assicuri la stabilità, le libertà e i poteri dei detentori della proprietà borghese. Il nazionalismo organico, viceversa, sorge generalmente in assenza di una forte borghesia e di una concorrenza tra stati. Lo si trova, sosteneva Kohn, nelle regioni agricole dell’Est, dominate da latifondisti semifeudali e governate da autocrati imperiali. Una ristretta intelligenza urbana guida in questi casi il movimento nazionale che, in mancanza di un sostegno più ampio, assume una forma aspra e autoritaria nonché un carattere spesso mistico⁴.

La celebre dicotomia evidenziata da Kohn non nasceva dal nulla. Essa attingeva, sistematizzandola, a una lunga tradizione di classificazioni, spesso odiose, delle nazioni e del nazionalismo – tradizione riconducibile alla fine del Settecento e, più specificamente, al rifiuto del razionalismo illuminista opposto da Herder e alla sua adozione di quello che Isaiah Berlin definisce “populismo culturale”. All’inizio del Settecento, in ogni caso, l’idea di uno specifico carattere nazionale aveva già messo radici e trovava per esempio espressione nel “genio della nazione” di Lord Shaftesbury, nella difesa dei Franchi contro i Galli di Boullainvilliers, nel legame tra patriottismo e libertà di Boling-broke, nello storicismo vichiano del corso delle nazioni e nell’*esprit général de la nation* di Montesquieu⁵.

È negli scritti più tardi di Rousseau, tuttavia, che cominciarono a emergere i contrasti fondamentali tra naturalismo e volontarismo, tra cultura e politica. Il filosofo aveva inizialmente abbracciato la visione illuminista della nazione come associazione contrattuale o volontaria consacrata alla libertà e alla giustizia. Negli anni sessanta del Settecento, però, cominciò ad attribuire a questo ideale razionalista nuovo fervore emotivo e zelo religioso. Da una parte, Rousseau considerava la nazionalità come un dato, ovvero assumeva l’esistenza della nazione, per usare le parole di Siéyès, “nello stato di natura”; dall’altra, però, predicava nel 1765 ai Corsi, recentemente liberati, di coltivare le virtù spartane e stoiche del coraggio, della semplicità contadina e dell’armonia con la natura, grazie alle quali avrebbero ottenuto lo status di nazione; e, nel 1772, raccomandava ai Polacchi di conservare e coltivare, attraverso un insieme di rituali e un programma di educazione nazionale, l’eredità culturale della lingua, dei

giochi, delle feste e delle consuetudini per difendere l'unicità della nazione polacca, che all'epoca veniva smembrata con le spartizioni.

In uno spirito analogo, Rousseau lodava legislatori come Mosè, Licurgo e Numa Pompilio per la saggezza e la lungimiranza dimostrata nel creare comunità morali distinte attraverso un severo codice di leggi e una fitta rete di rituali. Della legge mosaica scriveva: «Solo attraverso di essa questa straordinaria nazione, tanto spesso sottomessa e dispersa, distrutta dall'esterno, ma sempre legata alla sua Legge, si è conservata fino ai giorni nostri, sparpagliandosi tra gli altri senza mai confondersi con essi. Le sue usanze, leggi e rituali perdurano, e perdureranno fino alla fine del mondo, nonostante l'odio e la persecuzione del resto dell'umanità»⁶.

La fondamentale tensione tra volontà collettiva e cultura ricevuta, tra legislazione contrattuale e tradizione comune, è sintetizzata nella solenne affermazione di Rousseau: «La prima regola che dobbiamo seguire è il carattere nazionale. Ogni popolo ha o deve avere un carattere nazionale, e se ne mancasse bisognerebbe cominciare col darglielo»⁷.

Rousseau identificava, insomma, il fondamento della società nei preesistenti legami della cultura e dell'appartenenza a un popolo, ovvero nel "carattere nazionale". Come scrive F.M. Barnard, per lui «la determinazione nazionale e la volontà politica non bastano da sole a costruire una nazione; essere una nazione richiede continuità e identità, una tradizione culturale e la creazione di una struttura politica»⁸.

Al tempo stesso, Rousseau riteneva possibile e insieme fondamentale correggere o migliorare quel carattere attraverso la legislazione e l'educazione nazionale. Non sono né le mura né i popoli a fare *la patrie* – sosteneva – ma «le leggi, i costumi, le usanze, il governo, la costituzione e il modo di vita che da essi deriva. *La patrie* esiste nelle relazioni tra lo stato e i suoi membri; quando queste relazioni mutano o si deteriorano, *la patrie* svanisce»⁹.

Questo dualismo tra natura e civiltà, tra cultura e volontà politica, trova eco nei primi tentativi di comprendere e valutare gli effetti del nazionalismo. Lo stesso Herder, pur attribuendo grande valore alla lingua, alla cultura e a una autentica esperienza collettiva, riconosce l'importanza della civiltà e persino della volontà. Dopotutto, gli individui dovrebbero *scegliere* di seguire il loro cammino, di parlare la loro lingua, di riscoprire la loro storia e "pensare i loro pensieri". «Lasciate che gli uomini parlino

bene o male della nostra nazione, della nostra letteratura, della nostra lingua: essi sono nostri, sono noi stessi, e tanto basti»¹⁰.

Herder proclama l'uguaglianza morale delle culture e afferma che per essere veramente liberi è necessario immergersi nella propria storia e cultura. È Dio a volere che conosciamo il mondo in gruppi organici, che il "popolo" sia il naturale depositario dell'esperienza, e che la lingua e la cultura vernacolare siano le espressioni autentiche della nostra identità collettiva. Sotto questi aspetti, Herder ha certamente contribuito in modo sostanziale a diffondere una visione organica e storicistica della nazione. Anche per il filosofo tedesco, tuttavia, questo disegno divino mirava a incoraggiare il generale processo di educazione e miglioramento di sé, l'ideale di *Bildung* a cui anelavano gli illuministi di tutta Europa. L'opposizione tra il "populismo culturale" *völkisch* di Herder e l'enfasi posta da Rousseau sulla legge, sulla libertà e sulla volontà collettiva andrebbe pertanto ridimensionata. Se la visione di Rousseau aveva una dimensione naturalistica, gli ideali civici dell'illuminismo erano condivisi da Herder, che però cercava di porli su una base diversa, più storicistica e organica – e quindi, dal suo punto di vista, più solidarista – rispetto all'ideale politico spartano o neoclassico dei più stoici *philosophes*¹¹.

Il contrasto tra il culturalismo storicistico e organico e il volontarismo politico che emerge negli scritti dei padri fondatori del nazionalismo fu accentuato nell'opera dei discepoli immediati o più tardi: Fichte, Müller, Arndt e Jahn in Germania, Mazzini in Italia, Michelet in Francia. Fichte e gli altri romantici tedeschi conferirono al culturalismo organico di Herder una dimensione specificamente politica, affermando che la vera libertà consiste nell'assorbire le volontà individuali nella volontà collettiva della comunità o dello stato. Ciò si ottiene plasmando le volontà individuali mediante un programma di educazione nazionale nella lingua vernacolare. Solo attraverso l'istruzione e la lotta nazionale gli individui sarebbero riusciti a realizzare la propria identità autentica in quella della nazione. Anche qui, la natura si mescola con l'educazione, e la volontà nazionale si forma attraverso la ricerca di autenticità¹².

In questo modo, lo storicismo e le analogie organiche venivano sempre temperati da elementi volontaristici, e l'intervento politico era raccomandato ovunque la natura non apparisse all'altezza dell'ideale politico. Nelle direttive politiche come nelle analisi teoriche, il concetto di nazione organico e storicistico era sempre integrato, e quindi indebolito, da

un nazionalismo civico e volontaristico mirante a creare le nazioni, che si presupponeva fossero elementi fondamentali della natura. Il nazionalismo, da noi definito «un movimento ideologico per il raggiungimento e il mantenimento dell'autonomia, dell'unità e dell'identità nell'interesse di una popolazione che, secondo il giudizio di alcuni suoi membri, costituisce una “nazione” potenziale o reale», cercava sempre di riscoprire la nazione sommersa e dimenticata, creando così quelle stesse nazioni di cui ipotizzava l'esistenza nascosta¹³.

2. Determinismo culturale e ideale politico

Le incoerenze presenti nel concetto stesso di nazione e le contraddizioni tra quel concetto e la pratica del nazionalismo rimasero tuttavia estranee alla riflessione degli studiosi fino alla seconda metà dell'Ottocento. Solo dopo il 1848, e in particolare dopo la guerra franco-prussiana del 1870, esse divennero chiare agli storici, i quali erano a loro volta profondamente impegnati nella riscoperta e nel riconoscimento del passato nazionale, alimentando un dibattito politico oltre che intellettuale. Fu alla luce dell'aspra disputa sui territori dell'Alsazia e della Lorena seguita a quel conflitto che, nel 1882, Ernest Renan tenne la famosa conferenza dal titolo “Che cos'è una nazione?”, divenuta il *locus classicus* della concezione politica e volontaristica della nazione¹⁴.

In questa conferenza, Renan si impegna a confutare le visioni eccessivamente deterministe della nazione e della sua storia, pur accettando il valore dei legami storici. Criticando il nazionalismo militaristico e i criteri etnolinguistici utilizzati da Heinrich von Treitschke per giustificare l'annessione tedesca dell'Alsazia e della Lorena, precedentemente conquistate da Luigi XIV, Renan osserva che la nazione è essenzialmente un principio spirituale e politico. Essa rappresenta una fusione di razze e una costante garanzia di libertà; è in larga misura frutto delle circostanze storiche, e dunque contingente. Al tempo stesso, però, non è un mero costrutto. Le nazioni europee, afferma lo storico, si possono far risalire all'inizio del Medioevo: «Fu l'invasione germanica a introdurre nel mondo il principio che in seguito avrebbe posto le basi della nazionalità»¹⁵.

L'accordo di Verdun sancì nell'843 divisioni in linea di principio immutabili, e su queste si fondarono le successive nazioni dell'Europa occidentale. Gli invasori germanici introdussero monarchia, aristocrazie

militari e territori delimitati (oltre che provvisti di nome), ma non certo la razza, la lingua o la cultura. Se la conversione al cristianesimo e l'oblio della loro lingua d'origine contribuirono a fondere le popolazioni, i territori dinastici le divisero nuovamente su basi politiche, ovvero nazionali. Qui individuiamo il nocciolo fondamentale della tesi di Renan: essa non mira a esaltare una visione volontaristica o il diritto di scegliere la nazione di appartenenza, bensì a difendere la definizione politica della nazione e, seppur con minore enfasi, il potere storico della monarchia germanica¹⁶. Ma la politica da sola non basta. Lo stato di per sé non può fare da collante sociale né creare un vincolo tra i cittadini. Questa funzione, afferma Renan, può essere svolta unicamente dalla "storia", o piuttosto dalla memoria storica e dal "culto degli antenati".

«La nazione, come l'individuo, è il punto d'arrivo di un lungo passato di sforzi, di sacrifici e di dedizione. Il culto degli antenati è fra tutti il più legittimo; gli antenati ci hanno fatti ciò che siamo. Un passato eroico, grandi uomini, gloria (mi riferisco a quella vera), ecco il capitale sociale su cui poggia un'idea nazionale. Avere glorie comuni nel passato, una volontà comune nel presente; aver compiuto grandi cose insieme, volerne fare altre ancora, ecco le condizioni essenziali per essere un popolo»¹⁷. Renan dà più valore alla condivisione della sofferenza che non a quella della gioia: «In fatto di ricordi nazionali, i lutti valgono più dei trionfi, poiché impongono doveri e uno sforzo comune»¹⁸.

Ciò porta Renan a formulare la ben nota definizione: «La nazione è dunque una grande solidarietà, costituita dal sentimento dei sacrifici compiuti e da quelli che si è ancora disposti a compiere insieme. Presuppone un passato, ma si riassume nel presente attraverso un fatto tangibile: il consenso, il desiderio chiaramente espresso di continuare a vivere insieme. L'esistenza di una nazione è (mi si perdoni la metafora) un plebiscito di tutti i giorni, come l'esistenza dell'individuo è una affermazione perpetua di vita»¹⁹.

In questo noto passo, il volontarismo apparentemente connesso all'idea di un plebiscito quotidiano è attenuato attraverso il paragone con la perpetua affermazione della vita da parte dell'individuo; e se, nella pratica, siamo legittimati ad assumere che la maggior parte degli individui continuerà a perpetrare tale affermazione, possiamo ugualmente supporre che il consenso collettivo non verrà meno, e che le nazioni che fondano la propria identità sulle memorie condivise continueranno ad affermare il proprio destino

comune. Le nazioni non sono eterne – «esse hanno avuto un inizio, avranno una fine», osserva lo studioso – ma non sono neppure effimere o opzionali. Non sono semplici comunanze di interessi – «uno *Zollverein* non è una patria», afferma ancora Renan. L'uomo è certamente «un essere ragionevole e morale, prima di essere racchiuso in questa o in quella lingua, prima di essere un membro di questa o di quella razza, partecipe di questa o di quella cultura. Prima della cultura francese, tedesca italiana, c'è la cultura umana»²⁰.

Al tempo stesso, tuttavia, Renan sottolinea che nel x secolo, nelle prime *chansons de geste*, l'oblio della lingua d'origine aveva incoraggiato una situazione in cui si poteva dire che «tutti gli abitanti della Francia sono francesi», e in cui la netta differenza tra nobile e plebeo «non [era] affatto una differenza etnica». Più che come un dato storico, dunque, la sua rivendicazione del primato di una cultura universale va interpretata come un'enunciazione normativa, come l'affermazione di un ideale morale. Ed è da questo nodo cruciale che sorge un conflitto costante, non soltanto nella posizione di Renan, ma anche in quella di molti studiosi successivi²¹.

Un'analoga tensione tra un attaccamento burkeano alla memoria e alla tradizione nazionale e un ideale volontaristico di contratto sociale è presente nella critica della teoria nazionalistica di Lord Acton. Lo storico inglese mette a confronto due diverse concezioni di nazionalismo. Nell'ideale inglese liberale, che si rifà alla Rivoluzione Gloriosa, la nazione diventa «la garanzia dell'autogoverno ed il massimo freno all'eccessivo potere dello Stato». L'ideale francese, invece, che è la fonte del nazionalismo politico di Mazzini nonché l'oggetto della critica di Acton, si ispira alla Rivoluzione e «annulla i diritti e i desideri degli abitanti, assorbendo i loro interessi divergenti in un'unità fittizia, sacrifica le loro diverse inclinazioni alla superiore pretesa di nazionalità e schiaccia tutti i diritti naturali e tutte le libertà stabilite». Acton definisce la teoria nazionalistica «un passo indietro nella storia» e conclude che «il nazionalismo non tende né alla libertà né alla prosperità, poiché le sacrifica entrambe alla categorica necessità di fare della nazione il modello e la misura dello Stato. Il suo corso sarà funestato dalla rovina materiale e morale, solo perché un'immaginazione prevalga sulle opere di Dio e sugli interessi dell'umanità»²².

Lo storico inglese cattolico conservatore vedeva nella teoria nazionalistica un'invenzione politica di origine francese, mentre il linguista francese Renan si opponeva a una teoria etnografica tedesca della politica,

ma sempre in nome del valore della libertà e dell'autorità tradizionale. Dobbiamo quindi distinguere, accanto alla dottrina francese della volontà politica fondata sulla memoria storica indicata da Renan e alla visione romantica tedesca delle nazioni organiche etnoculturali derivante da Herder e Fichte, una terza concezione della nazione, ossia l'ideale inglese o whig di nazionalismo basato sulle libertà individuali sostenuto da Lord Acton?

È una domanda che potremmo porre non solo a Marx ed Engels e ai loro seguaci, ma anche a Max Weber²³. In quanto storico e nazionalista tedesco, Weber sembra accettare la visione herderiana delle nazioni come *Stände*, comunità culturali di prestigio, quando scrive che «il significato di “nazione” è generalmente legato alla superiorità, o quantomeno alla insostituibilità, di valori culturali che possono essere conservati e sviluppati solo attraverso la cultura dell'individualità [*Eigenart*] della comunità»²⁴.

Al tempo stesso, tuttavia, anche se non completò mai lo studio che aveva in mente sull'emergere dello stato-nazione in Europa, risulta evidente che Weber vedeva nell'azione e nelle memorie politiche le forze cruciali che hanno forgiato l'evoluzione delle nazioni moderne. In questo senso, il sociologo tedesco è più vicino alle concezioni francesi. Non solo egli definisce la nazione «una comunità di sentimenti che si manifesta in maniera adeguata in un proprio stato», ma torna più volte sulla spinosa questione dell'Alsazia e della Lorena e delle simpatie francesi dei loro abitanti. Non sono né la lingua, né l'etnicità, né la geografia a definire un popolo – in questo Weber concorda con Renan – ma è la storia politica, e in particolare le memorie politiche, a determinare le fedeltà nazionali:

La ragione per cui gli Alsatiani non si sentono di appartenere alla nazione tedesca deve essere ricercata nelle loro memorie. Per troppo tempo il loro destino politico ha svolto il suo corso fuori della sfera tedesca; i loro eroi sono gli eroi della storia francese. Se il custode del museo di Colmar vuole mostrarvi il tesoro a lui più caro, dall'altare di Grunwald vi porterà a una stanza piena di tricolori, *pompier*, elmetti e altri ricordi apparentemente insignificanti; essi provengono infatti da un'epoca per lui eroica²⁵.

Weber spiega questo fatto curioso con il ricorso alla memoria politica. A proposito dell'attaccamento degli Alsatiani a tricolori, *pompier*, elmetti, editti di Luigi Filippo «e in particolare ai cimeli della Rivoluzione francese», il sociologo scrive: «Questo senso della comunità [francese] è

nato in virtù di comuni esperienze politiche, e indirettamente sociali, che le masse tengono in alta considerazione in quanto simboli della distruzione del feudalesimo; la storia di questi eventi prende il posto delle leggende eroiche dei popoli primitivi»²⁶.

Qui non è il criterio hegeliano della statualità anteriore che contraddistingue le nazioni storiche, bensì le memorie politiche collettive del tipo evidenziato da Renan. Ancora una volta in linea con quest'ultimo, tuttavia, Weber ascrive tali memorie a nazioni culturali e politiche in grado di rievocare un passato etnico degno di nota. Sia Renan che Weber respingono, dunque, il nazionalismo organico in favore di concezioni basate sulle memorie politiche e sulla volontà collettiva, ma lo fanno in reazione alla diffusa fiducia romantica nella persistenza e nella forza delle nazioni storiche²⁷.

3. Nazioni civiche e nazioni etniche

A questo punto potremmo chiederci: che attinenza hanno questi dibattiti squisitamente ottocenteschi con il contesto profondamente mutato della fine del xx secolo? Il loro interesse è più che puramente antiquario? Dopo gli orrori della seconda guerra mondiale, le vecchie discussioni sulle nazioni dovettero di certo sembrare oscure e superate. Chi avrebbe mai potuto abbracciare una concezione nazionalista o, peggio ancora, una visione organica della nazione? Non era forse questo il terreno di coltura del fascismo e del nazismo? Per citare le dure parole di John Dunn: «Il nazionalismo è la massima vergogna politica del ventesimo secolo, la macchia più profonda, più indelebile eppure più inaspettata che grava sulla storia del mondo dopo il 1900»²⁸. Ma già mentre Dunn scriveva, il revival etnico dei neonazionalismi periferici in Occidente era in pieno corso da un decennio, e presto sarebbe stato affiancato da una drammatica ripresa dei nazionalismi etnici in Europa dell'Est e nell'ex Unione Sovietica. Tutto ciò ha prodotto non soltanto una spinta popolare a “riscoprire” il nazionalismo al posto di un comunismo obsoleto, ma anche un nuovo benché cauto interesse accademico per il nazionalismo e per la concezione etnica della nazione. Quale può essere il significato di una simile rivoluzione concettuale?

A livello popolare, il ritorno in auge del nazionalismo etnico poteva implicare un'inquietante amnesia storica o un desiderio di sciogliere la

nazione etnica dai lacci di un razzismo *völkisch* conservando la sua base popolare; poteva essere una reazione all'onnipresenza dello straniero e al senso di «precarietà e inaridimento delle radici familiari» (Eric Hobsbawm), oppure indicare una profonda delusione di fronte al naufragare di visioni più universali quali il socialismo. Insieme a Ernest Gellner, potremmo anche vedere questa repentina ricomparsa del nazionalismo etnico come un indispensabile ritorno dei popoli e delle nazioni al tempo della modernità, una volta superati gli incubi del nazismo e del comunismo²⁹.

Il ritorno al nazionalismo in ambito accademico è, naturalmente, ben più cauto. La versione etnica, ancora guardata con profondo sospetto, viene ampiamente identificata con l'esclusività del legame di "sangue" associata al nazionalismo organico. Michael Ignatieff distingue così un nazionalismo "civico" innocuo da un nazionalismo "etnico" aggressivo ed esclusivo, come quello che ha preparato il terreno ai recenti conflitti tra serbi e croati in Bosnia. Analogamente, il filosofo sociale David Miller, pur criticando l'inadeguatezza del "patriottismo costituzionale" di Habermas, tende a preferire un ideale civico di nazionalismo che richiama il volontarismo politico di Renan. Confutando le rivendicazioni dei separatisti etnici, Miller espunge dalla sua definizione di nazionalismo qualsiasi elemento etnico, riferendosi unicamente alla cultura pubblica³⁰.

Anche i sociologi hanno trovato utile la distinzione tra nazionalismo civico e nazionalismo etnico. Raymond Breton percorre l'evoluzione del Canada inglese e, in misura minore, del Quebec, da un nazionalismo etnico esclusivo basato sulla cultura francese o inglese bianca a un nazionalismo civico multiculturale inclusivo che accoglie ampi gruppi di immigrati non bianchi ed esalta la diversità culturale. Un'evoluzione simile è stata delineata da Stephen Castles e i suoi collaboratori per l'Australia, passata da un nazionalismo etnico conservatore "White British" a un'identità più aperta, civica e multiculturale, che a partire dagli anni Sessanta ha accolto una massiccia immigrazione asiatica, pur non mostrando la medesima disponibilità verso gli aborigeni³¹.

Queste descrizioni essenzialmente normative e sociologiche hanno il loro corrispettivo nelle analisi storiche. L'esplicito attacco al nazionalismo lanciato da Elie Kedourie fa già emergere la ben nota dicotomia actoniana tra un'accettabile dottrina whig della nazionalità e una perniciosa teoria europea del nazionalismo. L'oggetto della sua polemica, tuttavia, non è più la dottrina rousseauiana e mazziniana della volontà politica, bensì la sintesi

attuata da Fichte tra la teoria kantiana dell'autodeterminazione e l'ideale di diversità culturale e linguistica propugnato da Herder. Per Kedourie, il minaccioso nazionalismo romantico-tedesco va ascripto al senso di esclusione sociale e politica degli intellettuali tedeschi insoddisfatti e alienati, ma ancor più alla presunzione intellettuale e morale insita nella ricerca illuminista di perfettibilità terrena. Possiamo spingerci ancora oltre: il progressivo radicalismo illuminista può essere a sua volta ricondotto alle dottrine eretiche del millenarismo cristiano medievale e alla sua frenetica attesa apocalittica di una "seconda venuta", tanto simile al nazionalismo nel suo sovvertimento antinomista dell'ordine pubblico e dell'autorità costituita³².

Una distinzione dottrinale di tipo simile, anche se priva delle radici chiliastiche, è presente nel saggio di Maurizio Viroli *Per amore della patria: patriottismo e nazionalismo nella storia* (1995). Nella sua analisi, lo studioso contrappone due tradizioni politiche: una tradizione civica antica, fondata sulla libertà repubblicana di eredità romana, e un ideale etnoculturale più recente, basato sulle concezioni romantico-tedesche della nazione derivate da Herder e Fichte. Anche Viroli critica il "patriottismo costituzionale" cosmopolita di Habermas, ritenendolo troppo astratto e distante da una libertà reale e una società ben ordinata. Il patriottismo repubblicano abbracciato dallo studioso è invece territorialmente particolaristico: radicato in istituzioni politiche specifiche, territori definiti e storie concrete, cerca di legare la libertà individuale e collettiva a un passato di orgoglio ed eroismo civico. Il nazionalismo etnoculturale, al contrario, subordina le libertà individuali e collettive all'esigenza di omogeneità culturale e unità nazionale; non è interessato alla prosperità dei cittadini in una repubblica ben ordinata e rispettosa della legge né ingenera un sentimento di compassione nei loro confronti. L'interesse prioritario del nazionalismo per l'unità e l'omogeneità produce inevitabilmente un attaccamento limitato ed esclusivo alla nazione.

In quanto contributo alla tradizione civica liberale classica, questa interpretazione non manca di attrattive, ma è anche sostanzialmente viziosa. Tanto per cominciare, manca di realismo sociologico. Le virtù repubblicane potevano essere adatte alle città stato da cui trassero origine, ma difficilmente potrebbero bastare in nazioni grandi, popolose e spesso composite. In queste circostanze, è il nazionalismo che, ponendo l'accento sull'unità e ancor più sull'omogeneità culturale, ha il compito di ispirare la

solidarietà e la risolutezza indispensabili in una società spesso eterogenea. Questa è certamente una delle ragioni del trionfo del nazionalismo, lamentato da Viroli. Lo studioso, inoltre, non sembra accorgersi che la sua visione della libertà repubblicana, se applicata a contesti più ampi, non è che una variante del più generale nazionalismo civico, e in quanto tale si allinea strettamente tanto agli ideali di Rousseau e Renan quanto a quelli dei teorici italiani che egli critica. Ancora, Viroli esaspera le differenze tra la dottrina del civismo repubblicano e la visione culturale più populista di Herder e Fichte. Ma che la distinzione abbia un uso empirico limitato lo mostra l'esempio di Mazzini posto dallo stesso Viroli. La convinzione mazziniana che le libertà civiche possano fiorire solo in una nazione culturalmente unita illustra ancora una volta che la differenziazione tra nazionalismo civico e culturale, pur essendo un utile strumento analitico, possiede gravi limiti empirici. Nel momento in cui ci chiediamo chi sono coloro che hanno diritto a godere delle libertà civiche in una società *nazionale* ben ordinata, ci troviamo nuovamente di fronte a un criterio culturale restrittivo, benché non rigoroso. In molti casi, quindi, gli ideali civico-territoriali ed etnoculturali sono strettamente interconnessi; pensatori, movimenti e periodi, possono oscillare tra gli uni e gli altri, o abbracciarli contemporaneamente senza troppo riguardo per la coerenza logica. La movimentata storia dei nazionalismi francesi ottocenteschi mostra le ambiguità, le tensioni e le incongruenze degli usi che di tali concezioni possono essere o sono stati fatti. A volte esse procedono in tandem, ma a volte entrano in conflitto, come è successo in particolare con l'Affaire Dreyfus³³.

Non si può neppure dire che il nazionalismo civico e politico sia necessariamente più aperto e tollerante del nazionalismo etnoculturale. A dispetto della sua retorica sulla fratellanza, esso è in grado di imporre un'uniformità draconiana ed esclusiva pari a quella dei nazionalismi che applicano criteri genealogici di appartenenza. È vero, come ha illustrato Rogers Brubaker, che le leggi che regolano l'acquisizione della cittadinanza tedesca, fondate sullo *ius sanguinis*, sono in teoria più esclusive delle loro omologhe francesi, basate sullo *ius soli*. A questo proposito, è frequente paragonare il rifiuto tedesco, valido fino a pochissimo tempo fa, a naturalizzare immigrati e *Gastarbeiter* laddove la cittadinanza viene concessa automaticamente ai Tedeschi dell'Est, con la politica francese di assimilare nella cultura francese gli immigrati provenienti dalle ex colonie

africane e asiatiche. Ma la legge sulla cittadinanza è solo un aspetto, e forse neanche il più decisivo, del problema nazionale. L'accettazione sociale e culturale degli stranieri resta dubbia in Francia quanto in Germania, e la demagogia e la xenofobia della destra dilaga a ovest quanto a est del Reno e del Rodano³⁴.

Anche nell'ambito del nazionalismo civico il prezzo dell'integrazione può essere molto alto. In cambio della loro ammissione nella società, le minoranze come quella degli Ebrei che chiedevano la cittadinanza francese, dovettero rinunciare alla loro specificità etnica, alla loro cultura e ai loro diritti collettivi. «Agli Ebrei come nazione non diamo nulla, agli Ebrei come individui diamo tutto», dichiarava Clermont-Tonnerre nel 1790, e spettò a Napoleone portare quel principio alla sua logica conclusione. Non che l'ammissione nello stato francese sia stata di grande aiuto agli Ebrei di Francia: essi furono subito attaccati da destra e da sinistra, nel nome della tradizione come in quello dell'uguaglianza. Quest'ultima si rivelò essere un ideale valido solo per i cittadini *francesi*, ovvero quelli che potevano dimostrare di abbracciare totalmente la cultura, la lingua e la storia francese ripudiando qualsiasi altra storia e identità culturale. Che quella cultura fosse stata forgiata dal cattolicesimo e rafforzata dalla storia di un regno cristiano – nonostante quella religione e quella monarchia fossero ora rifiutate e abbandonate – restava un fondamento costante, seppur nascosto, dell'edificio culturale chiamato “Francia moderna”; e ciò non poteva non incidere su minoranze etniche di fede religiosa diversa (e per di più sospetta) come quella degli Ebrei³⁵.

Si potrebbe obiettare che il nazionalismo francese, come quello catalano, non è un nazionalismo di tipo civico, bensì “culturale” o linguistico; esso andrebbe perciò distinto sia dal nazionalismo etnico su base genealogica che dal nazionalismo civico su base territoriale, in quanto ciò che in particolare richiede agli stranieri è una piena assimilazione della lingua e della cultura ospite. Se, ancora una volta, tale distinzione può dimostrarsi logicamente valida, nella pratica è difficile trovare un esempio di nazionalismo culturale “puro”, libero da legami etnici. In Europa non ne esistono di certo; ma negli stessi Stati Uniti, anche lasciando da parte i neri e i nativi americani, l'origine etnica ha continuato a essere un criterio di accettazione importante, se non addirittura fondamentale, fino agli anni Sessanta e oltre, come lo è tuttora in Gran Bretagna e in Francia³⁶.

Una tale distinzione presuppone del resto che ci sia stato un percorso plurisecolare dal nazionalismo etnico a quello civico, passando attraverso il nazionalismo culturale. Le prove di un percorso del genere, tuttavia, sono dubbie persino in Occidente. Gli Italiani non sono disposti ad accettare i rifugiati albanesi anche se questi dimostrano di voler assimilare la lingua e la cultura italiane, e i Francesi non sono pronti ad accettare culturalmente i musulmani provenienti dal Nordafrica. L'atteggiamento tedesco verso i Turchi e i Vietnamiti, quello ceco verso gli Zingari, quello svizzero verso i *Gastarbeiter* italiani, quello basco verso gli immigrati andalusi, non indicano nessuna tendenza alla diminuzione dei confini esclusivi o della coscienza etnica, neanche nelle società industriali avanzate. Pensiamo alla frase del reverendo scozzese McIntosh riportata sui pennoni delle bandiere esposte a Stirling Bridge nel 1997, in occasione del settecentesimo anniversario della vittoria di William Wallace sugli Inglesi: «Nulla mi rende più fiero della mia nazione che sentir parlare degli stranieri – non importa se polacchi, pakistani, cinesi o inglesi – con una traccia dell'accento locale; cogliere nelle loro conversazioni l'aspro dialetto delle colline e delle strade; avvertire il loro esilio alleviarsi mentre vengono contagiati da quell'attaccamento istintivo che trova la sua espressione più felice in ciò che ci trasmettiamo, e che rappresenta l'unico patriottismo vero». Persino un patriottismo in apparenza puramente culturale come questo presuppone in realtà un *mito* delle origini scozzesi che definisce la base etnica di un presunto nazionalismo interamente civico³⁷.

Tutto questo, naturalmente, non ha nulla a che vedere con gli assunti biologici (e razziali) su cui si basano le analogie organiche e che in alcuni casi hanno permeato, in passato, il nazionalismo organico. L'etnicità in questo caso riguarda più lo sviluppo culturale che non quello biologico. Fatta questa fondamentale precisazione, osserviamo tuttavia che, nel caotico mondo uscito dalla Guerra Fredda, i movimenti verso il nazionalismo etnico, in particolare in Europa orientale e nella ex Unione Sovietica ma anche in Occidente (per non parlare dell'Asia e dell'Africa), sono tanti quante sono le tendenze verso forme di nazionalismo più civico; e nella maggior parte dei casi gli elementi civici si mescolano, in misura variabile, alle componenti etniche.

4. Il primordialismo culturale

Dovremmo quindi desumere che i legami etnici sono indispensabili alle nazioni e ai nazionalismi, come ritenevano gli storicisti organici? È certamente ciò che la precedente analisi sembrerebbe suggerire. Allo stesso modo in cui i primi nazionalisti e storici del nazionalismo cercarono di mescolare questi diversi elementi analizzandone le combinazioni, oggi abbiamo bisogno di mettere da parte le distinzioni e le tendenze evolutive semplicistiche per scoprire le fonti più profonde dei legami popolari alle identità culturali collettive.

È qui che i cosiddetti primordialisti culturali hanno offerto un contributo importante, seppur male interpretato. Essi richiamano l'attenzione sulla forza permanente dei vincoli etnici, che spesso rinsaldano i diritti e i doveri contrattuali di un moderno ordinamento civico. Comunanza di lingua, mito delle origini, attaccamento alla madrepatria, consuetudini e memorie condivise, sono solo alcuni degli attributi culturali costanti che, sulla scorta di Durkheim, Edward Shils (1957) e Clifford Geertz (1973) hanno cercato di mettere in evidenza distinguendo i legami primordiali da quelli civili nelle società moderne, sia rispetto a rituali quali la cerimonia di incoronazione britannica, sia rispetto ai legami etnici nei nuovi stati dell'Africa e dell'Asia.

Secondo Geertz, i legami etnici e nazionali derivano dai “dati culturali” dell'esistenza sociale: contiguità e consanguineità, lingua, religione, razza e usi. Lo studioso afferma che in molti popoli «il senso di sé è legato a condizioni reali quali sangue, razza, lingua, località, religione o tradizione». Ma poi introduce una precisazione fondamentale: «Per legame primordiale si intende un legame che deriva dai “dati” – o più precisamente, dal momento che la cultura è inevitabilmente coinvolta in queste questioni, i “dati” assunti dell'esistenza sociale [...]. Queste congruità di sangue, linguaggio, costumi e così via si ritiene abbiano un ineffabile e talvolta irrefrenabile carattere coercitivo in sé e di sé»³⁸.

In altri termini, i legami primordiali si basano sulla percezione, sulla cognizione e sul convincimento. Sono i singoli individui ad assumere che questi elementi culturali siano dati, ad attribuire loro enorme importanza e a sentirsi vincolati da essi. La forza che possiedono va oltre l'interesse e il calcolo razionale, ma non deriva dalla natura del legame primordiale in sé. Queste sono, allora, le fonti soggettive delle identità culturali collettive: esse dovrebbero costituire il principale oggetto di analisi per gli storici e gli scienziati sociali che si occupano di etnicità e nazionalismo. È così che lo

stesso Geertz ha affrontato la politica dei nuovi stati dell'Africa e dell'Asia. La spinta a creare una società civile organizzata ed efficiente non ha fatto che esacerbare questi legami primordiali; l'introduzione dello stato sovrano ha infatti significato per le comunità etniche rivali un nuovo premio da contendersi e una nuova, temibile forza contro cui lottare³⁹.

Come può un'interpretazione antropologica di così ampio respiro contribuire all'analisi storica dell'etnicità e del nazionalismo? È quali sono i limiti di un simile approccio ai fini di un'interpretazione storica delle nazioni e del nazionalismo? È stato questo il tema dell'interessante dibattito sul ruolo dei fattori storici nella formazione del Pakistan che ha visto coinvolti Paul Brass e Francis Robinson. Brass sosteneva che le élite musulmane avevano mobilitato le masse manipolando i simboli islamici, allo scopo di difendere la propria posizione politica ed economica in un periodo in cui il governo britannico in India sembrava contrastare i loro interessi favorendo quelli delle élite indù che dominavano il Partito del Congresso. Criticando l'incapacità dei modelli primordialisti di affrontare il cambiamento storico, analizzare la variabilità dei legami religiosi, linguistici ed etnici e prevedere il sorgere del nazionalismo, lo studioso ha optato per un modello più strumentalista, che considerava l'etnicità musulmana in India e il sorgere del nazionalismo pakistano come prodotti della manipolazione delle risorse simboliche esistenti da parte delle élite⁴⁰.

Robinson, dal canto suo, riteneva che i legami di solidarietà musulmani e l'ideologia della *umma* avessero giocato un ruolo cruciale nel convincere le élite musulmane a proteggere la loro comunità ed eredità, cercando prima una maggiore autonomia e poi l'indipendenza per i musulmani concentrati nelle Province Unite del Nordovest e nel Bengala. Secondo lo studioso, la crescita del sentimento musulmano, la presenza di memorie storiche collettive e la centralità della tradizione della *umma* indicavano che «le idee e i valori islamici [...] rappresentano una parte consistente dell'insieme di criteri e fini auspicabili nell'ambito del quale l'élite musulmana delle Province Unite prende le sue decisioni politiche razionali e occasionalmente agisce come forza motivante»⁴¹. In altre parole, le memorie storiche e i vincoli religiosi preesistenti e premoderni hanno avuto un'importanza cruciale nel vincolare le élite musulmane e plasmare le loro azioni e punti di vista.

Ancora una volta, le differenze tra le due posizioni non vanno esasperate. Robinson è pronto a riconoscere la razionalità politica delle azioni

intraprese dalle élite musulmane nel creare uno stato pakistano per una comunità etnica musulmana; i legami primordiali non sono non-razionali, meno che mai irrazionali. Da parte sua, Brass riconosce l'importanza delle tradizioni culturali nel plasmare le azioni e i punti di vista delle élite come nel fornire le risorse simboliche necessarie a mobilitare le masse musulmane in India. Lo studioso ritiene in effetti che laddove un gruppo etnico può attingere a un'eredità culturale antica e ricca, come gli Ebrei con le tradizioni talmudiche, e laddove questa eredità culturale è rinsaldata da una forte struttura istituzionale come il rabbinato, l'impatto dei legami culturali è particolarmente forte e duraturo⁴².

Il contributo primordialista è in ogni caso significativo poiché mette in risalto proprio quelle dimensioni di emozione soggettiva e intima appartenenza che erano state individuate dai nazionalisti culturali e ignorate dalla storia politica, economica e militare. Il concetto è espresso brevemente dallo stesso Herder, il quale si chiede riguardo all'importanza della letteratura per una nazione:

Ha qualcosa di più prezioso una nazione? Dalle letterature primitive noi abbiamo imparato a conoscere età e popoli molto più profondamente che dal triste e frustrante cammino della storia politica e militare. In questo caso noi raramente vediamo più che il modo in cui un popolo fu governato e massacrato; nel primo, invece, apprendiamo come esso pensava, ciò che desiderava, ciò che chiedeva, quali fossero i suoi piaceri, come fu guidato dai suoi maestri e dalle sue inclinazioni⁴³.

Più profondamente: è questo l'appello dello storico sociolinguista Joshua Fishman (1980) quando sostiene che, per cogliere il significato e la forza dell'etnicità, dobbiamo mettere da parte gli assunti liberali, radicali e sociologici del modernismo. L'etnicità è perenne, se non primordiale. Veniva sentita ed espressa tra gli Ebrei e gli antichi Greci, nella Chiesa delle origini e nei rami orientali del Cristianesimo; e dopo le trasformazioni portate in Europa dal mercantilismo e dall'industrializzazione, le sue rivendicazioni sono state nuovamente espresse con forza da Herder e dai suoi seguaci⁴⁴. Per Fishman, l'etnicità riguarda l'“essere”, il “fare”, il “conoscere”. In quanto fenomeno dell'essere, «l'etnicità è sempre stata vissuta come un fenomeno di consanguineità, una sorta di continuità tra se stessi e coloro che condividono un legame intergenerazionale con gli

antenati comuni. L'etnicità è parzialmente vissuta come un essere “ossa delle loro ossa, carne della loro carne e sangue del loro sangue”⁴⁵.

L'etnicità non mobilitata, tuttavia, non riguarda semplicemente la consanguineità e la biologia o l'“essere”, ma anche il “fare” e il “sapere”. Essa pretende dai membri comportamenti e attività autentici finalizzati a difendere e arricchire l'eredità degli antenati; richiede saggezza e risposte etniche genuine, espresse di preferenza attraverso un mezzo linguistico autentico. Ciò significa che l'etnicità non è mai costante, ma sempre flessibile e proiettata nel futuro; la sua unica esigenza è che le nuove cose vengano fatte “a modo nostro” e che si rimanga “fedeli al nostro genio”. È quanto dimostrano le testimonianze storiche dell'etnicità e del nazionalismo etnico nell'Europa dell'Est.

Questo tipo di analisi pone ovviamente numerosi problemi. In primo luogo, non è chiaro come sia possibile verificare i sentimenti collettivi della maggioranza delle persone che compongono una *ethnie*, soprattutto in epoche premoderne. In secondo luogo, benché Fishman ponga l'accento sulla flessibilità etnica, la sua descrizione dell'immemorabile persistenza dell'etnicità come «realità vivente e tangibile che fa di ogni essere umano un anello dell'eterna catena che lega una generazione all'altra», trasmette un curioso senso di staticità, soprattutto se pensiamo al mondo moderno con le sue migrazioni di massa, profughi, colonizzazione, genocidi, bilinguismo, eredità e matrimoni misti⁴⁶. Non è neppure facile capire come l'approccio generale di Fishman possa essere applicato a specifiche sequenze storiche di eventi; esso sembra non offrire alcun modello esplicativo che dia conto di comunità e identità etniche particolari – nascita, carattere, vicissitudini e declino. Cosa forse ancor più grave per l'obiettivo che ci proponiamo, Joshua Fishman non affronta il problema della relazione tra etnicità perenne da un lato, nazioni e nazionalismi dall'altro, ma sembra anzi pensare che si tratti di un concetto unico. Poiché tanti sono invece i segnali che vanno nella direzione opposta, una prospettiva metastorica così generica andrebbe ampiamente argomentata anziché semplicemente assunta.

Tali debolezze derivano, a mio avviso, dagli elementi primordiali dell'approccio di Fishman. Benché egli non condivida gli interessi primordialisti più teorici di Geertz e dei suoi seguaci, è ugualmente convinto della forza, dell'onnipresenza e della durevolezza dei legami etnici nella storia. Lo studioso ha ragione a sottolineare il “primordialismo dei partecipanti” – ovvero la percezione, condivisa dai membri della comunità,

della natura remota dei loro legami etnici –, che è in effetti un elemento fondamentale dell'*explanandum*. La forza, la persistenza e l'intensità di questi legami devono appunto diventare oggetto di analisi. Ma in quanto paradigma metastorico che fa derivare l'etnicità e lo status nazionale dai legami di consanguineità e territorio, il primordialismo culturale è incapace di fornire un'interpretazione storica convincente dei fenomeni etnici o nazionali. Esso può offrire solo una tesi generale e piuttosto speculativa sul ruolo costante dei “dati” culturali – consanguineità e territorio, lingua e religione – tesi che, per sua natura, non potrà mai avere il valore di una spiegazione storica di tipo causale⁴⁷.

5. Conclusioni

Nonostante tutti i suoi limiti, il primordialismo culturale ha in ogni caso una duplice importanza. A livello teorico, mette a nudo le debolezze delle interpretazioni storiche strumentaliste: l'eccessiva fede nella forza manipolatoria delle élite; l'incapacità di considerare gli aspetti simbolici del nazionalismo; la tendenza etnocentrica a considerare l'Occidente come norma e la politica dei gruppi di pressione come modello; e infine la cecità rispetto al ruolo svolto dall'elemento sacro e dall'etnicità nell'alimentare l'abnegazione e il fervore di massa.

Anche a livello empirico, il primordialismo culturale dimostra che le spiegazioni puramente volontaristiche e basate sull'interesse non sono in grado di cogliere come la dimensione etnica e culturale sia stata presente persino nei tipi di nazionalismo più secolari e razionalisti. Quelle che dobbiamo richiamare alla mente sono proprio le caratteristiche organiche e primordiali delle nazioni e dei nazionalismi su cui Rousseau, Herder e i romantici misero per primi l'accento: il ruolo della “etnicità sacra” nei rituali e negli ideali della Rivoluzione francese, gli elementi di storicismo panturco nel nazionalismo secolare turco, del fervore nazionale russo nell'Unione Sovietica di Stalin, del naturalismo mistico nel primo sionismo socialista e nel primo nazionalismo liberale indiano – per citare alcuni degli esempi più secolari, civici e modernizzanti. In altre parole, ogni nazionalismo e ogni concetto di nazione si compongono di diversi elementi e dimensioni, che noi scegliamo di definire volontaristici e organici, civici ed etnici, primordiali e strumentalisti. Nessuna nazione, nessun nazionalismo, può identificarsi esclusivamente con l'uno o con l'altro,

anche se in certi momenti uno di essi diventa predominante nell'insieme degli elementi che compongono l'identità nazionale.

Questa pluralità di elementi è un aspetto imprescindibile del mondo politico in cui viviamo. Cercare di eliminare l'uno o l'altro dall'identità nazionale ricevuta – come qualche filosofo politico avrebbe in mente di fare – non produrrà un mondo di nazioni soddisfatte che si riconoscono reciprocamente; equivarrebbe piuttosto a negare una delle realtà fondamentali del mondo moderno: un mondo di nazioni complesse, alimentate da nazionalismi che hanno fuso la spinta alla partecipazione e alla sovranità popolare con il desiderio diffuso di un'intima appartenenza a una comunità storico-culturale. A mio modo di vedere, sarebbe preferibile umanizzare e bilanciare questi desideri anziché cercare di abolire l'uno in favore dell'altro o negare entrambi in nome di un astratto ideale cosmopolita.

1. Il termine *primordiale* ha diversi significati. Qui faccio riferimento a quello indicato da c. GEERTZ (1973, vedi nelle note seguenti) più che a quello proposto da M. ELIADE(1958).

2. Per un'efficace applicazione della sociobiologia ai gruppi etnici e alle nazioni, vedi P. VAN DER VEER (1978, 1995). Per una critica a tale approccio, vediv. REYNOLDS (1980) e A.D. SMITH (1998, pp. I47-I51).

3. Analisi successive hanno generalmente rinsaldato la distinzione tra i due tipi di nazionalismo, riformulati come volontaristico e organico (la distinzione ideologica che mi interessa affrontare in questa sede) o territoriale ed etnico (la distinzione sociologica che corrisponde anche se in maniera imperfetta a quella ideologica). Per le critiche alla dicotomia di Kohn, vedi A .D. SMITH (1983, cap. 8) e j. HUTCHINSON (1987, cap. 1).

4. H. KOHN ([1944] 1967a, pp. 329-331) e ID. (1955).

5. Vedi A. KEMILAINEN (1964), I. BERLIN (1979, pp. 99-100), J. LLOBERA (1994, pp. 151-157). Per non parlare degli scritti di Burke, Zimmermann e Moser. L'idea di nazione era stata diffusa anche in Francia dai *parlements* in lotta con la monarchia; su tale aspetto, vedi R.R. PALMER (1940) e K. BAKER (1988, pp. 228-235).

6. J.J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, vol. H, p. 786, citato in s. BARON (1960, pp. 26-27). Rousseau fu ancora più influenzato dagli esempi di solidarietà civica offerti dalle città-stato dell'antichità classica; attraverso il suo esempio, il filosofo francese diede un possente slancio alla crescente diffusione del neoclassicismo in letteratura e in arte; su tale aspetto, vedi J. A. LEITH (1965) e R. ROSENBLUM (1967).

7. J.J. ROUSSEAU, *Progetto di costituzione per la Corsica*, in ID. (1971, p. 131).

8. F.M. BARNARD (1983, p. 239).

9. J.J. ROUSSEAU, *Correspondance générale*, acura di T. DUFOUR (Paris, Colin 1924-34), vol. x, pp. 337-238, citato in H. KOHN ([1944] 1967a, p. 659, n. 113); vedi inoltre A. COHLER (1970).

10. Citato in i. BERLIN (1976, p. 220).

11. Vedil. BERLIN (1976); F.M. BARNARD (1965).
12. Vedi H. S. REISS (1955) ed E. KEDOURIE (1960, cap. 3). Dopo i contributi di H. KOHN (1965, 1967b), non è apparso alcuno studio completo sulle diverse concezioni della nazione in Europa in questo periodo; vedi comunque le interessanti analisi in J. LLOBERA (1994, parte in) e G. SLUGA (1998).
13. Vedi K. MINOGUE (1967) e R. PEARSON (1993).
14. Così, per Michelet, un'unica nazione, la Francia, era la guida naturale del movimento volto a realizzare la visione universale rousseauiana di un ritorno alla natura in un'era di libertà e fraternità. Tensioni di natura simile sono individuabili nei contributi di storici nazionalisti come Karamzin, Palacky e Treitschke; vedi H. KOHN (1960, 1961 e [1944] 1967a, capp. 5-8).
15. E. RENAN (1882, p. 4).
16. Secondo M. THUM (1990), Renan fu fortemente influenzato dalle opere di Thierry e Fustel de Coulanges, la cui interpretazione anti-germanista delle origini francesi obbligò lo studioso a riconsiderare e attenuare il suo approccio germanista (franco).
17. E. RENAN, *Qu'est...*, cit., p. 15.
18. *Ivi*, p. 16.
19. *Ibidem*.
20. *Ivi*, p. 13.
21. Esiste una letteratura in rapido sviluppo sul liberalismo e sul nazionalismo e sulla possibilità di un "nazionalismo liberale"; vedi in particolare Y. TAMIR (1993), A. GUTMANN (1994), D. MILLER (1995) e W. KYMLICKA (1995).
22. LORD ACTON (1948, p. 166).
23. Marx ed Engels tendevano ad accettare la definizione herderiana della nazione (come popolo unito dalla lingua e da affinità naturali), ma Engels abbracciava anche la teoria hegeliana dei "popoli senza storia", affermando che i popoli che in passato non erano stati in grado di costruire uno stato non sarebbero stati capaci di farlo in futuro, ed erano quindi destinati a diventare altrettanti "monumenti etnografici". Vedi R.H.C. DAVIS (1967) e W. CONNOR (1984).
24. M. WEBER (1968, vol. III, p. 926).
25. M. WEBER (1947, p. 176).
26. M. WEBER (1968, vol. I, p. 396).
27. Vedi D. BEETHAM (1974) e M. GUIBERNAU (1966, cap. 1).
28. J. DUNN (1978, p. 55).
29. Vedi E. HOBSBAWM (1990, pp. 164, 167, 178) ed E. GELLNER (1994, pp. 23-31). Esiste una vasta letteratura sul "revival etnico" in Occidente e (dopo il 1989) all'Est; vedi in particolare M. ESMAN (1977), A.D. SMITH (1981), E. TIRYAKIAN e R. ROGOWSKI (1985), R.G. SUNY (1993b), I. BREMMER e R. TARAS (1993) e la mia interpretazione generale in A.D. SMITH (1996b).
30. Vedi M. IGNATIEFF (1993) e (1998, cap. 2); D. MILLER (1995, cap. 1). Il volume di Miller ha innescato un vivace dibattito nel simposio contenuto in *Nations and Nationalism*; vedi B. O'LEARY (1996).
31. Vedi S. CASTLES ET AL. (1998); R. BRETON (1988).

32. Vedi E. KEDOURIE (1960) e (1971, introduzione).
33. Vedi R. KEDWARD (1965) e R. GILDEA (1994). Nonostante esista una chiara distinzione normativa, non sono convinto che vi sia una sostanziale differenza tra patriottismo e nazionalismo. In ogni caso, vedi L. DOOB (1964) e la rigorosa distinzione tra etnicità (etnonazionalismo) e stato territoriale (patriottismo) tracciata da W. CONNOR (1994). Non ritengo tuttavia possibile dimostrare differenze sistematiche nei sentimenti e nelle azioni che ne derivano.
34. Vedi R. BRUBAKER (1992) e R. MILES (1993).
35. Vedi D. VITAL (1975, p. 25) e S. SCHWARZFUCHS (1979). Sulle fondamenta cattoliche del regno francese nel Medioevo, vedi J. ARMSTRONG (1982, pp. 154-159) e C. BEAUNE (1985).
36. Vedi N. GLAZER e D. MOYNIHAN (1975, introduzione); D. CONVERSI (1998).
37. Per l'idea della Scozia come esempio di "nazione civica", con un nazionalismo puramente civico, vedi A. ICHIJO (1998); vedi inoltre D. MCCRONE (1998, cap. 2).
38. C. GEERTZ (1973, pp. 259-260).
39. Vedi C. GEERTZ (1973, p. 270). Né Geertz né Shils usano il termine *primordialismo*; a impiegarlo sono piuttosto i critici di tale visione o di prospettive affini. Vedi il dibattito in *Ethnic and Racial Studies* tra J. ELLER e R. COUGHLAN (1993) e S. GROSBY (1994); vedi inoltre E. WILMSEN e P. MCALLISTER (1996, introduzione).
40. Vedi P. BRASS (1979, pp. 35-77).
41. F. ROBINSON (1979, pp. 78-82).
42. Vedi P. BRASS (1991, cap. 2).
43. J.G. HERDER (1877-1913), vol. XVIII, p. 137 citato in I. BERLIN (1976, p. 208).
44. Fishman critica i tre elementi che ostacolano una più profonda comprensione dell'etnicità e del nazionalismo. Questi sono: a) la civiltà, ovvero gli assunti liberali occidentali sostenuti da Lord Acton e John Stuart Mill, secondo cui la storia era necessariamente passata da una politica delle fedeltà collettive a una politica della libertà individuale e la civiltà occidentale era minacciata dalle passioni collettive del nazionalismo etnico; b) il radicalismo, ovvero l'assunto marxista secondo cui l'etnicità è nella migliore delle ipotesi una deviazione culturale secondaria dai mali del capitalismo industriale, e nella peggiore una speciosa invenzione della borghesia per dividere il proletariato; e c) la modernità, ovvero l'assunto sociologico secondo cui i processi di modernizzazione porteranno alla diminuzione e infine alla scomparsa delle distinzioni etniche in seguito all'omogeneizzazione tecnologica. Solo superando questi ostacoli possiamo sperare di arrivare a una maggiore comprensione della etnicità non mobilitata, libera da pregiudizi e svincolata dal razionalismo meccanico (J. FISHMAN 1980, pp. 69-90).
45. *Ivi*, pp. 84-85.
46. *Ivi*, p. 85.
47. Per ulteriori enunciazioni teoriche su aspetti del primordialismo culturale, vedi E. SHILS (1995) e S. GROSBY (1995). Per una discussione più ampia, vedi A.D. SMITH (1998, cap. 7).

2.

La nazione: moderna o perenne?

FINORA CI SIAMO OCCUPATI DEL CARATTERE delle nazioni e del nazionalismo. Ora passeremo ad analizzare il loro radicamento e la loro collocazione nella storia. Ciò solleva il complesso problema della periodizzazione: è possibile affermare che le nazioni e il nazionalismo appartengono a un particolare periodo storico, e se sì, a quale? Questo è diventato, per molti aspetti, il nodo centrale nello studio delle nazioni e del nazionalismo, nonché la causa di ciò che Adrian Hastings ha definito “il nostro scisma storiografico” e, come vedremo, la base di un’importante divisione politica e sociologica.

1. *L’ortodossia modernista*

In passato, molti studiosi e gran parte del pubblico colto assumevano che le nazioni e il nazionalismo fossero, se non primordiali, quantomeno perenni. Le nazioni erano presenti ovunque nelle testimonianze storiche, pur non facendo parte della natura o della condizione umana in sé. Gli stessi studiosi erano disposti ad ammettere che il nazionalismo, movimento consapevole finalizzato al risveglio delle nazioni, fosse piuttosto recente; ma la nazione in quanto tale era immemorabile, anche se i singoli stati dovevano ancora “aprire gli occhi” sul loro antico destino¹.

La seconda guerra mondiale ha sconvolto questi assunti semiconsapevoli. Benché il pubblico colto in generale resti ancora convinto che le radici delle nazioni risalgano a diversi secoli fa, oggi la maggior parte degli studiosi ha abbandonato il vecchio *perennismo*. L’ortodossia dominante è invece completamente *modernista*. I modernisti affermano che:

1. le ideologie nazionaliste e il sistema degli stati-nazione sono moderni, ovvero recenti nel tempo e nuovi nel carattere;
2. le nazioni e le identità nazionali sono anch’esse recenti e nuove;
3. cosa ancor più importante, le nazioni e i nazionalismi sono il prodotto della modernizzazione e della modernità.

La prima di queste proposizioni ha ottenuto un consenso quasi universale. Gli studiosi fanno generalmente risalire al trattato di Westfalia, stipulato nel 1648, le origini del sistema europeo degli stati-nazione, successivamente esteso ad altre parti del mondo, principalmente attraverso il colonialismo². Quanto alle ideologie, i pionieri dello studio del nazionalismo attivi negli anni a cavallo tra le due guerre – Carlton Hayes, Louis Snyder e Hans Kohn, seguiti leggermente più tardi da Edward Carr e Alfred Cobban – hanno documentato l'emergere delle sue varianti a partire dal diciottesimo secolo attraverso un approccio che potremmo definire storicamente equilibrato, ovverosia scevro da particolari preconcetti ideologici o sociologici³.

La seconda proposizione ha invece sollevato un dibattito molto più ampio. La tesi secondo cui le nazioni sono insieme recenti e nuove è stata sostenuta da Kohn, Carr e Cobban nonché dai marxisti, ma è stata confutata, in gradi differenti, da Johan Huizinga, Marc Bloch, Joseph Strayer e George Coulton, i quali hanno sostenuto che l'emergere delle nazioni e del sentimento nazionale va fatto risalire al tardo Medioevo. Altri, come Frederick Hertz, Ernst Kantorowicz e Boyd Shafer, hanno adottato una posizione intermedia, evidenziando la forza del sentimento nazionale nel Medioevo, ma riconoscendone la sostanziale diversità rispetto ai nazionalismi moderni⁴.

Ma la proposizione più controversa, quella che contraddistingue il “vero” modernismo, è indubbiamente la terza. Essa afferma che le nazioni hanno un carattere “moderno” perché sono frutto della nuova situazione storica e dello spirito della “modernità”, e avrebbero potuto emergere solo quando questi avessero cominciato ad agire da solvente sulle società tradizionali. Potremmo parlare in questo senso di modernismo sociologico, in opposizione a un modernismo puramente cronologico⁵.

È questa la posizione fondamentale espressa, sia pure con modalità diverse, da Elie Kedourie e Ernest Gellner. Kedourie fa discendere le ideologie nazionaliste dal particolare *Zeitgeist* dell'Illuminismo e del Romanticismo, rintracciandone le origini filosofiche nella ricerca cartesiana di certezza come pure nella fede illuminista nel dominio della ragione e nella necessità del progresso. In particolare, lo studioso attribuisce a Immanuel Kant la paternità dell'ideale della lotta per l'autodeterminazione della volontà nazionale, benché il filosofo tedesco fondasse la propria etica su una ricerca individuale dell'autonomia della volontà. Furono Johann

Gottlieb Fichte e i suoi seguaci a legare tale ricerca alla comunità nazionale, che essi identificavano con l'ideale herderiano di identità culturale fondata sulla lingua. Sotto il profilo sociale, Kedourie individua gli assertori dell'ideologia nazionalista nei giovani insoddisfatti e negli intellettuali esclusi dal potere nei principati tedeschi e, molto più tardi, nella classe di "emarginati" dell'Africa e dell'Asia coloniale. In sintesi, il nazionalismo è – secondo Kedourie – recente, nuovo, europeo e inventato, e in quanto tale profondamente sovversivo nei confronti dell'ordine politico e sociale. È un atto di volontà, un irraggiungibile sogno di perfettibilità terrena realizzabile attraverso sofferenze e violenze indicibili; per questi aspetti esso richiama e si rifà ai movimenti millenaristi e antinomisti medievali descritti in maniera così vivida da Norman Cohn, benché le sue manifestazioni moderne siano secolari e rivoluzionarie⁶.

Ernest Gellner completa l'interpretazione storica di Kedourie con un'approfondita analisi sociologica. A sua volta convinto che le nazioni e il nazionalismo sono moderni, ovverosia recenti e nuovi, lo studioso aggiunge che non potevano trovare spazio nelle società agroletterate premoderne, perché le ristrette élite erano totalmente isolate dalla gran massa di contadini, a loro volta divisi per gruppi culturali, e non avevano alcun interesse a estendere la propria cultura; solo il clero avrebbe potuto volerlo, ma non disponeva dei mezzi necessari. Il nazionalismo è pertanto un fenomeno totalmente moderno. Esso è anche funzionale e necessario all'industrializzazione, poiché una società di tipo industriale richiede, per operare con successo, una "cultura elevata", specialistica e letterata, basata su un'istruzione di massa standardizzata.

Come si è prodotto questo cambiamento profondo? Secondo Gellner, la modernizzazione ha eroso le società tradizionali basate sui ruoli, sviluppando nei centri urbani anonimi e dilatati culture letterate "elevate". Nella nostra società di "impiegati", l'alfabetismo garantito da un'istruzione pubblica e standardizzata è la condizione indispensabile per la cittadinanza. Ma la modernizzazione è anche disomogenea: essa crea conflitti tra i vecchi abitanti della città e gli ex contadini che vi si sono appena trasferiti. Se i nuovi arrivati appaiono diversi, parlano un'altra lingua o professano un'altra religione, i conflitti sociali si trasformano in antagonismi etnici, incoraggiando i nuovi arrivati a fondare una propria nazione culturale. Dietro la sua patina di romanticismo, quindi, il nazionalismo risponde a una esigenza pratica e oggettiva; esso crea le nazioni laddove non esistono,

anche se necessita di alcuni riferimenti culturali preesistenti per aiutare questo processo di creazione. Di conseguenza, la modernità è sempre nazionalista e il nazionalismo, per quanto possa essere logicamente contingente, è sociologicamente indispensabile nel mondo moderno⁷.

2. La storiografia modernista

Benché il modernismo cronologico fosse già stato accettato da molti storici, solo negli anni Sessanta, sulla scorta di Karl Deutsch, Kedourie e Gellner, numerosi studiosi hanno aderito anche al modernismo sociologico, impegnandosi a dimostrare come solo l'avvento della modernità sia stato in grado di creare un mondo di nazioni e stati-nazione supportati da ideologie nazionaliste. Per molti di questi studiosi, è infatti il moderno stato professionalizzato, alimentato dal capitalismo e dall'industrializzazione, ad aver determinato l'emergere e il diffondersi delle nazioni e del nazionalismo⁸.

Vorrei illustrare questa proposizione attraverso due punti di vista. Il primo è quello di John Breuilly, secondo cui il nazionalismo è un movimento puramente politico e rigorosamente moderno. Il suo scopo, dichiara lo studioso, è quello di conquistare e mantenere il potere statale, cosa che realizza avanzando argomentazioni di carattere nazionalista. Ecco come Breuilly definisce queste argomentazioni:

Un'argomentazione nazionalista è una dottrina politica basata su tre asserzioni:

- a) Esiste una nazione con un carattere manifesto e peculiare.
- b) Gli interessi e i valori di questa nazione diventano prioritari rispetto a tutti gli altri.
- c) La nazione deve essere quanto più indipendente possibile. Generalmente, ciò richiede almeno il raggiungimento della sovranità politica⁹.

Queste argomentazioni attraggono varie sotto-élite, mobilitate e coordinate dai leader nazionalisti, legittimandone i progetti di conquista e mantenimento del potere statale. Tale capacità di attrattiva, tuttavia, si esercita solo in determinate condizioni, ovvero quando la modernizzazione capitalistica ha creato un divario tra lo stato assolutista e la società civile. Ciò ingenera in molte persone istruite un senso di frustrazione e

alienazione, spingendole ad abbracciare dottrine che promettono una riunificazione tra stato moderno e società. È per questa ragione che lo storicismo di Herder suscita tanto interesse: esso sembra riunire stato e società sollecitando i membri di una comunità a riportare quest'ultima alla sua condizione autentica e naturale. Ma ciò è possibile solo realizzando la sua vera identità e ridefinendo la nazione culturale come nazione politica. Breuilly ritiene che una ridefinizione di questo tipo sia falsa e strumentale, ma riconosce che il nazionalismo costituiva un tentativo serio, per quanto sbagliato, di affrontare un problema reale¹⁰.

Breuilly tende a considerare l'ideologia nazionalista secondaria rispetto ai contesti politici e agli scopi del movimento. Nella sua acuta analisi dei miti e dei simboli del nazionalismo afrikaner, mostra tuttavia il potere delle ideologie nazionaliste e ammette che la loro forza di attrattiva è superiore ad altre. Lo studioso sottolinea la forza del messaggio del Grande Trek e del Giorno del Voto, quando un'esigua forza di contadini boeri sfidò l'imponente armata zulù nella battaglia del Blood River, nel 1838. Il Giorno del Voto, tuttavia, fu istituito solo molto più tardi, nella repubblica di Kruger; e solo un secolo dopo, con il grande Ossewatrek del 1938, il mito contribuì ad assicurare una certa unità politica tra gli Afrikaner¹¹. Lo fece, come tutti i nazionalismi, attraverso il suo forte simbolismo salvifico e autoreferenziale: «I nazionalisti celebrano se stessi più che una qualche realtà trascendente»¹²; «Il messaggio fondamentale, convogliato attraverso inni, raduni, discorsi e rituali elaborati, è quello di un popolo in guerra. L'obiettivo è di ritornare alla grandezza del passato, anche se con metodi diversi»¹³.

Nella breve analisi sull'emergere del primo stato-nazione tedesco tra il 1800 e il 1871, tuttavia, Breuilly non dà eccessivo rilievo alla forza del mito e del cerimoniale. Ancora una volta, lo studioso si sofferma sulla politica e sullo stato, e in particolare sulla competizione di tipo economico, politico e militare che esisteva tra Prussia e Austria. Pur senza trascurare i fattori culturali, fa pochi riferimenti alle ideologie romantiche e nessuno ai miti popolari, alle memorie e ai simboli dell'antica Germania che erano prosperati tra gli umanisti tedeschi del Rinascimento ed erano stati ripresi nel Settecento. È la politica della forza, e non l'ideologia o l'identità culturale, ad aver creato il primo "stato-nazione" tedesco¹⁴.

In *questo* senso, Breuilly ha ragione. Ma la creazione dello "stato-nazione" tedesco – un concetto di per sé ambiguo e controverso – non

equivale alla creazione di una “nazione” tedesca. Spiegare il motivo per cui una nazione *tedesca* ha avuto la meglio su possibili rivali ci obbliga a tener conto di una diversa serie di fattori di ordine sociale, culturale e psicologico. Per quale ragione la Germania ha trionfato sulla Prussia (o anche sull’Austria)? Perché le ideologie secondarie della debole classe intellettuale si sono dimostrate vittoriose? Se i confini di una *Kleindeutschland* dominata dalla Prussia erano stati fissati dalla realpolitik bismarckiana, perché tanti germanofoni furono pronti ad accorrere all’appello della Germania considerando quei confini quelli di una madrepatria *tedesca*, terra di tedeschi etnici e linguistici?¹⁵.

Il secondo esempio è altrettanto chiaramente modernista, in senso cronologico quanto sociologico. Pur muovendo da posizioni marxiste, anche Eric Hobsbawm sottolinea gli aspetti politici del nazionalismo, in particolare la sua propensione alla costruzione dello stato e la preminenza della politica sulla cultura. Le nazioni sono prodotti dei nazionalisti, il cui obiettivo è creare stati territoriali indipendenti: «Le nazioni non esistono solo in funzione di un particolare Stato territoriale o dell’aspirazione a istituirne uno – per dirla in generale, lo Stato dei cittadini della Rivoluzione francese –, ma si collocano anche all’interno di un particolare livello di sviluppo sul piano economico e tecnologico»¹⁶.

Hobsbawm dimostra poi come l’originaria forma di nazionalismo sviluppatasi in Europa tra il 1830 e il 1870 fosse un movimento democratico e politico finalizzato all’istituzione della nazione civica inclusiva della Rivoluzione francese che, in quanto tale, presupponeva un ampio territorio e un’economia di mercato su vasta scala. Dopo il 1870, e fino al 1914, questo ideale nazionale civico fu messo in pericolo da un nazionalismo molto più divisivo, basato su criteri etnici e linguistici e applicabile in linea di principio a qualsiasi gruppo di persone rivendicasse il diritto di fondare una nazione “non storica”. Qui Hobsbawm si richiama alla teoria hegeliana dei “popoli senza storia”, e come Engels esprime il suo profondo disprezzo per i tanti piccoli nazionalismi etnolinguistici scissionisti dell’Europa centrale e orientale. Lo studioso lamenta l’apparente riemergere di questo nazionalismo divisivo dal 1989 ma lo considera un fattore di secondaria importanza, e non più un “vettore principale” di cambiamento storico nell’era della globalizzazione¹⁷.

L’insistenza sul primato della politica nello stato moderno mal si concilia con il marxismo di Hobsbawm, non tanto perché relega in secondo piano il

fattore economico, quanto piuttosto perché assegna un ruolo preminente al governo e alle élite. Che ne è, allora, della base popolare del nazionalismo? Siamo di fronte a un altro caso eclatante di falsa coscienza e manipolazione borghese? Nel capitolo dedicato alle comunità e ai legami popolari, Hobsbawm aggira il problema affermando che le masse possedevano le proprie tradizioni sociali e culturali comunitarie – regionali, religiose o linguistiche – ma che questi legami “protonazionali” sono irrilevanti ai fini del successivo movimento politico del nazionalismo. Essi non possono essere in alcun modo considerati i predecessori o i progenitori del nazionalismo «perché non avevano né hanno una relazione *necessaria* con un’organizzazione politica territoriale unitaria, elemento ritenuto fondamentale di ciò che oggi s’intende per “nazione”»¹⁸.

Osserviamo, nel passo citato, il modernismo estremo della formula “ciò che oggi s’intende”, come pure l’esclusione di qualsiasi riferimento alla cultura e all’identità nei criteri che definiscono la nazione moderna. È interessante notare, inoltre, che Hobsbawm esclude da questa generalizzazione Inghilterra, Francia, Serbia e Russia, tutte accomunate dalla memoria di aver fatto parte di una comunità politica duratura (di solito un regno, un territorio e una chiesa medievali, come la Santa Russia), mentre vi include Tedeschi ed Ebrei – i Tedeschi perché non può esistere alcun nesso tra il moderno nazionalismo tedesco e i legami politici ed etnolinguistici della Germania medievale, e gli Ebrei perché, dopo la cattività babilonese e fino all’avvento del sionismo, sembrano non aver mai desiderato un’entità ebraica politica né tanto meno territoriale. Continua Hobsbawm: «Risulta così affatto improprio identificare i legami degli Ebrei con la terra di Israele dei loro avi, i meriti che acquisiscono in seguito ai pellegrinaggi nella stessa, oppure la speranza di far ritorno dove venne il Messia – anche se ovviamente secondo il punto di vista degli Ebrei egli non era arrivato –, con il desiderio di far convergere tutti gli Ebrei nei confini di un moderno Stato territoriale situato nell’antica Terra Santa»¹⁹.

Come Breuilly, Hobsbawm non dà eccessivo peso alla forza dei miti, dei simboli e delle memorie dell’antica Germania evocati dagli umanisti del Rinascimento tedesco e riesumati all’epoca di Klopstock, Novalis, Lessing e Herder, su cui si fondarono le attività del movimento nazionalista tedesco contro Napoleone e, più tardi, contro l’assetto voluto da Metternich. Quanto agli Ebrei, tralasciando questioni come lo stato asmoneo, gli zeloti e la rivolta di Bar-Kochba, Hobsbawm condivide con Gellner l’idea che Israele

sia una *nazione* completamente moderna (e non soltanto uno *stato* moderno), posta di fronte a sfide e problemi di carattere squisitamente moderno. Questo punto di vista, tuttavia, è difficilmente sostenibile, poiché trascura in maniera evidente la *raison d'être* dello stato e della nazione ebraica moderna – nome, ubicazione, lingua, Legge del Ritorno, memorie, simboli, valori, miti e tradizioni²⁰.

3. La critica perennista

In anni recenti, la storiografia modernista è stata criticata sia da storici che considerano alcune delle nazioni e dei nazionalismi attuali come premoderni e perenni, sia da studiosi che ritengono la nazione un fenomeno metastorico, ricorrente in periodi e continenti diversi, a prescindere dalle condizioni economiche, politiche o culturali.

In questo partito “neoperennista” possiamo distinguere due tendenze. La prima può essere definita *perennismo continuo*: essa ritiene che le radici delle attuali nazioni risalgano indietro nel tempo di diversi secoli, in alcuni casi persino di millenni. Questa è la realtà che sta dietro la percezione di una nazione immemorabile e perenne. L'aspetto che viene maggiormente sottolineato da questa tendenza è la *continuità*. Pur riconoscendo interruzioni e rotture nelle testimonianze storiche, il perennismo continuo mette in risalto le identità e le continuità culturali che su un lungo periodo di tempo legano le nazioni medievali o antiche ai loro più recenti omologhi. Rispetto a queste, la modernizzazione e la modernità sono state, se non irrilevanti, certamente meno significative per le origini e lo sviluppo delle nazioni e del nazionalismo.

La seconda tendenza, sostenuta da storici recenti, può essere definita *perennismo ricorrente*. Essa considera la nazione in generale come una categoria di associazione umana che è presente ovunque nella storia, sottolineando così la *ricorrenza* di un identico fenomeno. Le nazioni, le identità nazionali e i nazionalismi specifici possono andare e venire, ma il fenomeno in sé è universale e, in quanto forma di associazione e di identità collettiva, privo di contesto. Come si può intuire, i confini tra le due tendenze del perennismo non sono rigidi. Ma mentre coloro che mettono l'accento sulla *continuità* nazionale tendono a essere storici del Medioevo, coloro che sottolineano la *ricorrenza* sono scienziati sociali o storici dell'antichità. Ambedue le tendenze attaccano tuttavia la storiografia

modernista, che è in generale appannaggio degli storici dell'età moderna per la sua superficialità storica, le sue definizioni rigidamente moderniste della nazione e del nazionalismo, il suo interesse per la cittadinanza, la comunità, il capitalismo e altri aspetti della modernizzazione, e spesso per un eccesso di strumentalismo che impedisce di dare il dovuto peso a fattori soggettivi.

4. *Il perennismo continuo*

Nel dopoguerra, Hugh Seton-Watson si distinse per il rifiuto di accettare una posizione interamente modernista. Pur ammettendo che il nazionalismo – l'ideologia e il movimento – fosse recente e nuovo, lo studioso tracciò una distinzione tra quelle che definiva «old, continuous nations» – Francia, Inghilterra, Scozia, Olanda, Castiglia, Portogallo, Danimarca, Svezia, Polonia, Ungheria e Russia – e le nazioni ben più recenti consapevolmente create dal nazionalismo, soprattutto in Asia e nell'Europa dell'Est²¹. Le origini delle prime possono essere rintracciate nell'Alto Medioevo: «Il lungo processo che portò all'emergere degli stati sovrani e alla creazione delle nazioni inizia con il crollo dell'impero romano, i tentativi di ridare slancio al potere imperiale, il lento esaurirsi di quello slancio e l'ancor più lento isterilimento della sua mitologia»²². Il processo di formazione delle nazioni e delle identità nazionali fu in questi casi «[...] lento e oscuro. Si trattò di un processo spontaneo, non voluto da nessuno, anche se in alcuni casi venne accelerato dal verificarsi di eventi importanti»²³.

La tesi di Seton-Watson richiama la storiografia “germanista” di Renan, non solo nel porre l'accento sul lento processo di formazione della nazione, ma anche nella sua datazione implicita. Furono il fallito tentativo di ridare vita all'impero romano e lo smembramento dell'impero carolingio in seguito al trattato di Verdun, nell'843, a preparare il terreno per lo sviluppo delle nazioni in Europa. E nonostante Susan Reynolds critichi le implicazioni teleologiche della narrazione di Seton-Watson, la cornice temporale in cui la studiosa colloca la propria analisi dei *regna* medievali e della percezione che di essi avevano i loro membri resta la medesima. Secondo la Reynolds, anche regni barbarici come quelli dei Sassoni, Longobardi, Franchi, Visigoti e Anglosassoni costituivano comunità di consuetudini, leggi e discendenza, e ciascuno ostentava un favoloso mito delle origini biblico o troiano. Se quei regni non vanno confusi con le

moderne nazioni, condividevano con esse numerose caratteristiche e funzionavano secondo modalità simili²⁴.

Tale visione è presente in molti recenti studi sulla natura e sul peso delle identità e dei sentimenti culturali collettivi nel Medioevo. Così, Paul Knoll (1993) documenta l'emergere di un forte sentimento nazionale tra i nobili e le élite clericali nella Polonia tardo-medievale; Bruce Webster (1997) identifica un senso di identità nazionale scozzese, ancora una volta tra le élite, a partire dal xiv secolo, dopo le guerre di indipendenza; Ulrich Im Hof (1991) descrive lo sviluppo di un'identità culturale collettiva e di un sentimento nazionale svizzero nella vecchia Confederazione dalla fine del xv secolo, quando il mito di Tell fu trascritto per la prima volta; e infine Colette Beaune (1985) e Bernard Guenée (1985) registrano l'emergere di un chiaro senso di identità nazionale in Francia (e in tutto il resto dell'Europa occidentale) almeno a partire dal xiv secolo.

È il caso inglese, tuttavia, a essere il più controverso. Per la maggior parte degli storici, un sentimento nazionale inglese (in contrapposizione a un più tardo sentimento britannico) può essere individuato solo alla fine del xvi secolo²⁵. Nel suo voluminoso studio, Liah Greenfeld (1992) anticipa però la data agli anni Venti del 1500. Sono infatti i numerosi saggi e poemi scritti in quel periodo da una *gentry* in ascesa che rivelano, almeno nel sentimento e nella teoria, un'identificazione della nazione inglese con l'intero popolo, identificazione che non era affatto emersa nei secoli precedenti. A rafforzarla contribuirono la persecuzione dei protestanti di Maria la Cattolica, documentata nell'importantissimo *Libro dei martiri* di Foxe, e le più tarde traduzioni canoniche in inglese della Bibbia. «Ciò che avvenne in Inghilterra» – afferma Greenfeld – «non comportò solo la nascita di una nazione, bensì la nascita delle nazioni, la nascita del nazionalismo»²⁶.

I nazionalismi più tardi, a cominciare da quello francese nel Settecento, si differenziarono nettamente dall'esempio inglese, aggiungendo alla competizione interna per l'ascesa sociale da parte dell'élite aristocratica un *ressentiment* contro le nazioni più avanzate²⁷.

Ma perché dovremmo fermarci al xvi o al xv secolo? È la domanda che si pone Adrian Hastings (1997) nella sua critica globale alla storiografia modernista. Secondo lo studioso, «il nazionalismo inglese post-riformistico rischia di essere frainteso se non lo si riconosce semplicemente come una nuova manifestazione di qualcosa che esisteva già da diversi secoli»²⁸.

Nel Trecento, con l'avvento dell'inglese chauceriano, troviamo numerose espressioni del nazionalismo inglese e della diffusione di un concetto di "nazione" che è sotto tutti gli aspetti significativi identico all'impiego moderno del termine. Per Hastings, l'Inghilterra è il primo grande esempio di nazione e di nazionalismo. Le sue origini possono essere fatte risalire ai re anglosassoni che mossero guerra ai Danesi; e fu lo status nazionale dell'Inghilterra che stimolò l'emergere delle altre nazioni occidentali²⁹.

La tesi di Hastings si inquadra nell'ampia categoria del perennismo continuo. Essa afferma infatti che:

1. l'etnicità è alla base dello status nazionale e le etnicità orali sono alla radice delle singole nazioni;
2. le etnicità diventano nazioni solo quando producono letterature scritte vernacolari e sono colpite dalle «pressioni dello stato»³⁰;
3. la nazione è un fenomeno cristiano perché, tra tutte le religioni, solo il cristianesimo ha sancito l'uso delle lingue vernacolari³¹;
4. il cristianesimo ha offerto ai suoi seguaci un'immagine dello stato, ovvero il modello dell'antica nazione ebraica presentato nell'Antico Testamento;
5. gli Inglesi e i loro vicini sono stati le prime etnicità (a parte gli Ebrei) a diventare nazioni, perché hanno introdotto per primi una letteratura vernacolare scritta; e quando minacciate, queste nazioni medievali hanno generato, a differenza del nazionalismo successivo, nazionalismi particolaristici;
6. gli esempi secolari post-1789 rappresentano un nazionalismo di secondo tipo, che i modernisti hanno erroneamente scambiato per quello originale, identificando con esso l'intero fenomeno del nazionalismo.

Hastings ammette tranquillamente che i nazionalismi post-Rivoluzione francese sono più numerosi e che vengono creati con l'ausilio di una teoria. La teoria nazionalista, tuttavia, è da lui considerata relativamente influente perché, a suo parere, la natura delle nazioni e dei nazionalismi è fortemente particolaristica. L'implicazione per la storiografia e la sociologia del nazionalismo è evidente. I modernisti, da Kedourie e Gellner ad Anderson e Hobsbawm, hanno torto: possono esistere – e sono esistite – nazioni premoderne nel pieno significato del termine. Le nazioni e il nazionalismo non sono pertanto necessariamente legati alla modernizzazione e alla modernità. «La comprensione delle nazioni e del

nazionalismo migliorerà soltanto quando si smetterà di considerarli inseparabili dalla modernizzazione della società»³². È questo il nodo dell'attuale "scisma storiografico": «[...] la questione cruciale alla base del nostro scisma», afferma Hastings, «sta nella data di inizio [delle nazioni e del nazionalismo]»³³.

La *data di inizio* è, per il perennismo continuo, la questione cruciale. Ma ciò pone un problema complesso. Il perennismo continuo assume che la nazione abbia un'origine precisa e che sia, a sua volta, un'unità ben definita e omogenea. Era certamente così che alcuni nazionalisti (ma non tutti) volevano rappresentare la nazione: come un'essenza naturale e continua, un tutto organico uniforme. Una visione di questo tipo, però, contrasta con ciò che conosciamo delle nazioni reali, segnate da numerosi conflitti e trasformazioni e spesso caratterizzate da una mancanza di omogeneità etnica. Non voglio di certo affermare che la nazione vada vista come un costrutto caleidoscopico di bisogni e interessi presenti, meno che mai come un miraggio: è chiaramente molto di più. Il concetto di nazione rimanda ai numerosi *processi* storici che nel corso del tempo hanno contribuito, tutti insieme, a formare una comunità culturale distinta più o meno somigliante alla nazione ideale. I casi storici concreti sono pertanto dinamici e si avvicinano al tipo ideale della nazione secondo gradi diversi³⁴.

Il genere di perennismo continuo sostenuto da Hastings pone anche altre difficoltà. Attribuire tanto peso alla creazione di letterature vernacoli scritte è riduttivo quanto insistere sull'importanza della stampa come fa Anderson. È indubbio che un'unica lingua e letteratura vernacolare contribuisca a legare le popolazioni, ma altri fattori possono essere ugualmente unificanti. Lo stesso Hastings cita la rilevanza della religione, della geografia (soprattutto per nazioni insulari come la Gran Bretagna e l'Irlanda) e dello stato nel fondere un popolo in una nazione. Il suo rifiuto di accordare maggiore importanza all'ideologia nazionalista, che è chiaramente moderna, rivela l'incapacità di accettare la decontestualizzazione dei fenomeni nel mondo moderno. Ideologie come il nazionalismo forniscono schemi per la liberazione e il cambiamento sociale. Possono essere usate da qualsiasi gruppo desideri legittimare e vedere riconosciute le sue aspirazioni collettive. Al tempo stesso, come è spesso accaduto, il nazionalismo incoraggia e stimola i gruppi a perseguire obiettivi politici mai pensati prima³⁵.

Cosa dobbiamo pensare della tesi di Hastings, secondo la quale le nazioni, in quanto prodotto della cristianità europea, sono emerse esclusivamente nel mondo cristiano? Mentre lo studioso ammette i casi cristiani degli Armeni e degli Etiopi monofisiti amarici, si rifiuta di riconoscere qualsiasi nazione premoderna islamica o buddista. Afferma anzi, e in maniera piuttosto esplicita, l'incapacità dell'Islam di dar vita a nazioni, dal momento che il concetto islamico di *umma* è di ostacolo alla loro esistenza e l'affermazione dell'arabo coranico preclude il riconoscimento dei vernacoli. Eppure l'Islam si appropriò del concetto ebraico di nazione genealogica, accordando agli arabi un ruolo predominante; e nella pratica, i Persiani riuscirono a mantenere la loro identità culturale collettiva dopo l'islamizzazione e a produrre, nell'XI secolo, la loro grande epica nazionale con lo *Shah-nameh* di Firdausi³⁶.

Anche in Estremo Oriente le religioni mondiali si sono adattate alle comunità etnoculturali esistenti. In Birmania, Tibet e Sri Lanka, per esempio, il buddismo ha assunto forme etnoculturali piuttosto diverse, incoraggiando quello che Hastings definirebbe un nazionalismo particolaristico premoderno ben prima che giungesse un qualsivoglia stimolo da parte del cristianesimo. E la Cina, il Giappone e la Corea, sono diventati nazioni (in opposizione a stati etnici) solo dopo il contatto con il cristianesimo e l'Occidente cristiano e, soprattutto, in virtù di quel contatto? Con i loro vernacoli scritti e le loro antiche tradizioni statali, non si conformavano vistosamente ai criteri individuati dallo stesso Hastings per il conseguimento di uno status nazionale?³⁷.

5. *Perennismo ricorrente*

Analizzando il caso inglese, Adrian Hastings suggerisce che il regno anglosassone di re Alfredo e dei suoi successori costituisse già una nazione³⁸. Ciò implica che la conquista normanna nell'XI e nel XII secolo incise poco sul carattere nazionale inglese – visione, questa, sostenuta dallo storico medievale John Gillingham (1992). Altri medievisti sono più scettici. Lesley Johnson (1995), per esempio, dubita che il regno anglosassone possa ritenersi il “vero antenato” della moderna nazione inglese. In linea con la studiosa, potremmo chiederci: è possibile perdere il proprio status di nazione? È legittimo domandarsi se una certa popolazione sia stata una nazione in un determinato periodo, abbia smesso di esserlo e lo

sia poi ridiventata, anche se in circostanze mutate? Ed è plausibile considerare che questa sia stata una sola e unica nazione nel corso della storia?

La domanda è stata posta a proposito di più di una nazione, e non solo da nazionalisti irrequieti. Hastings, per esempio, ritiene che gli Ebrei abbiano perso il loro status di nazione per ritrovarlo dopo duemila anni. Che cosa sono stati, quindi, nel periodo intercorrente? In base al criterio della letteratura vernacolare scritta, essi rimasero fondamentalmente una nazione nel corso di tutta la Diaspora. Le nazioni prive di stato sono allora un fenomeno ricorrente? E la medesima popolazione e cultura può riapparire in epoche diverse sotto forma di nazione?³⁹.

È questo il punto di partenza della seconda grande tendenza, quella del *perennismo ricorrente*. La questione è stata approfondita da alcuni storici dell'antichità. Secondo Eduard Meyer, per esempio, nei tempi antichi esistevano solo tre nazioni: Greci, Persiani ed Ebrei. Ma queste nazioni erano simili ai loro omologhi moderni? E continuarono a essere nazioni in tutto il periodo intercorrente? L'alternativa, seguita da alcuni storici precedenti, è quella di individuare nelle testimonianze storiche una fluttuazione dello status nazionale: presenza della nazione nella Grecia e nel Vicino oriente antichi, declino e assorbimento della nazione nell'impero romano, riemergere della nazione nei *regna* dell'Alto Medioevo dopo le migrazioni barbariche. Ciò implica un'interruzione nella continuità nazionale: gli antichi Egizi, Greci, Ebrei e Persiani non sono i padri dei loro moderni omonimi, nondimeno costituiscono ugualmente delle nazioni nel pieno senso del termine⁴⁰.

6. Nazioni antiche?

La questione dell'identità nazionale, della sua ricorrenza e della sua continuità, può essere opportunamente approfondita alla luce delle tre nazioni antiche individuate da Meyer.

Cominciamo dagli antichi Greci: per Mario Attilio Levi, essi costituiscono una nazione, anche se spaccata dalle divisioni tra diverse *poleis*; l'Eliade rappresentava l'ideale ed era menzionata soprattutto nelle opere di statisti e intellettuali greci, in particolare nella *Storie* di Erodoto e nell'*Orazione funebre* di Pericle (430 a.C.), in cui Atene era vista come "educatrice della Grecia"⁴¹.

Dall'altra parte, Moses Finley usa la distinzione di Meinecke tra *Kulturnation* e *Staatsnation* per negare agli antichi Greci qualsiasi senso o concezione politica dello status nazionale. Confrontando il lamento sull'età del ferro ne *Le opere e i giorni* di Esiodo con le profezie di sventura di Geremia, Finley scrive: «Il profeta ebraico aveva un solo punto di riferimento, il suo popolo e la sua nazione, mentre il poeta greco ne aveva diversi, e la nazione era solo uno di essi. Nel momento in cui egli abbandonò le preoccupazioni quotidiane dei suoi contadini per trattare temi più universali, passò di colpo dalla comunità alla razza umana»⁴².

Le lealtà politiche degli antichi Greci erano concentrate esclusivamente sulla *polis*; ogni altra identità o lealtà era familiare o culturale ma sempre apolitica. Questa netta opposizione va tuttavia precisata. Le lealtà politiche potevano anche essere guidate da solidarietà etniche – ionica, eolica, dorica e beota – che andavano ben oltre i dialetti greci. Ioni e Dori, per esempio, avevano calendari, giochi, rituali familiari, organizzazioni tribali e stili architettonici distinti; e gli appelli a queste reti etniche poterono mobilitare i sentimenti politici delle masse nella guerra del Peloponneso. Nell'antica Grecia, inoltre, esisteva realmente un pan-ellenismo politico che era stato stimolato dalle guerre persiane, anche se esso era circoscritto a una ristretta élite, di cui faceva parte il filosofo Isocrate. Nonostante la resa di alcune città durante l'invasione di Serse, la resistenza greca a Maratona, Salamina e Platea aveva alimentato un forte sentimento ellenico che, oltre a pervadere il teatro, la storiografia e le arti visive, ebbe concrete conseguenze politiche come la Lega di Delo. Il recente studio di Edith Hall ha mostrato come il clima creato da Eschilo nei *Persiani* abbia portato anche all'"invenzione" del "barbaro" e a una crescente consapevolezza dei delimitati confini politici del mondo greco "civilizzato"⁴³.

Se non è chiaro in quale misura gli antichi Greci costituissero una nazione e non una comunità etnica, dubbi ancora maggiori desta il loro rapporto con i Greci moderni. Gran parte degli studiosi concorda con Jacob Fallmerayer nel negare quello che i Greci contemporanei considerano ancora un articolo di fede, ovverosia la loro discendenza diretta dai Greci dell'antichità classica. Tenendo conto delle massicce migrazioni di Avari, Slavi e Albanesi che a partire dal VI secolo d.C. spinsero la preesistente popolazione della Grecia continentale sulle coste e sulle isole, è probabile che i Greci moderni siano etnicamente eterogenei quanto la maggior parte delle nazioni. Benché sia impossibile dimostrare che essi *non* discendono

dai Greci antichi, il fatto che la Grecia continentale sia stata riconquistata e nuovamente cristianizzata da Bisanzio solo nel X secolo deve farci considerare con prudenza l'affermazione di una continuità genealogica tra Greci di ieri e di oggi⁴⁴.

Una più promettente linea di indagine si focalizza su criteri culturali anziché demografici, interrogandosi sull'esistenza di eventuali continuità simboliche e culturali greche dal Medioevo ai tempi nostri. Per Paschalis Kitromilides, la risposta è chiara: si può parlare solo di riappropriazione di elementi della tradizione classica a opera di intellettuali greci moderni. La stessa eredità bizantina fu ripresa solo dopo che Kostantinos Paparrigopulos ne consacrò il valore nella monumentale *Storia della Grecia* in cinque volumi scritta a metà dell'Ottocento. Paparrigopulos vede la nazione greca come un attore collettivo che continua ad agire dall'antichità fino all'era moderna attraversando l'epoca bizantina. Kitromilides sottolinea la novità di questa idea, visto che fino all'Ottocento la Grecia e i Greci furono compresi nel vasto *ecumene* ortodosso, così come in precedenza lo erano stati nel polietnico e poliglotta impero bizantino⁴⁵.

Contro questa visione, è tuttavia possibile identificare alcune continuità culturali. Lo stesso Kitromilides accenna a «forme ereditate di espressione culturale, come quelle associate al ciclo liturgico ortodosso e alle immagini degli imperatori, alla commemorazione dei re cristiani, alla celebrazione del regno ortodosso e della sua sede terrena, Costantinopoli, così potentemente evocati in testi quali l'Inno di Akathist, cantato ogni anno durante la Quaresima e intimamente legato al culto ortodosso [...]»⁴⁶.

Ma vi sono altri elementi di continuità greca. Nonostante l'adozione del cristianesimo, alcune tradizioni quali l'attaccamento alla competizione sono rimaste abbastanza costanti, come del resto le basi della lingua greca e i contorni della madrepatria greca (sebbene il suo centro di gravità abbia subito dei cambiamenti). John Armstrong, dal canto suo, ha sottolineato il "nazionalismo precoce" che caratterizzò la popolazione greca dell'impero bizantino sotto gli ultimi imperatori Paleologi. Esso fu rivolto tanto contro i Latini cattolici quanto contro i Turchi musulmani, e in questo senso fu un'espressione del sentimento nazionale greco medievale oltre che un'anticipazione del più tardo nazionalismo greco. Ma ancora una volta possiamo chiederci: questo sentimento bizantino era un esempio di lealtà confessionale o di nazionalismo etnoreligioso?⁴⁷.

Se una continuità culturale greca a lungo termine risulta incerta, cosa si può dire dei Persiani? Anche in questo caso, nomi, forme linguistiche farsi di base e la concentrazione di parlanti farsi sull'altopiano iranico mostrano globalmente un considerevole grado di continuità, almeno dopo i Sasanidi, nonostante l'intercorrente islamizzazione della popolazione. E anche qui, numerosi segnali testimoniano il desiderio delle moderne élite iraniane di riappropriarsi di diversi aspetti e periodi di un passato "persiano" (alcuni direbbero "ariano"). Ma sull'altopiano iranico, con le sue tante religioni e comunità etniche, ancor più numerose rispetto alle valli greche, è difficile trovare chiari segni di un'identità nazionale persiana in epoche premoderne, tranne forse nell'ambito di una ristretta élite zoroastriana sotto Cosroe II nel VI secolo. Con ciò non si vuole affermare che non vi fosse la percezione di una differenza etnoculturale tra i Persiani e i loro vicini. L'identità culturale persiana, afferma Richard Frye, fu anzi abbastanza forte da rimodellare la religione adottata, l'Islam, e imporre ai conquistatori gran parte della propria cultura, come si può vedere nella poesia neopersiana e nella grande epica di Firdausi, la *Shah-nameh* (Il libro dei re), con il mito centrale del conflitto tra Iran e Tur'an e il resoconto delle gesta degli eroi e dei re sasanidi zoroastriani e persiani⁴⁸.

Un maggior grado di solidarietà e coesione persiana si può individuare, tuttavia, solo a partire dal XVI secolo. Nei due secoli successivi, la dinastia Safavide si impegnò sempre di più a unificare e identificare lo stato con l'Islam shiita. Con l'avvento della dinastia afgana Qajar, il senso di continuità nazionale persiana si ruppe nuovamente, e solo in reazione all'imperialismo britannico e russo e nel periodo Pahlavi si compirono consapevoli tentativi di costruire un'identità nazionale persiana all'interno di un Iran polietnico attraverso un recupero del passato. L'idea di un'identità nazionale persiana è allora ancora più elusiva e fluttuante di quella greca o questo è solo una conseguenza dell'esiguità delle fonti rilevanti?⁴⁹.

Il caso ebraico ci riporta, sembra, su un terreno documentario più saldo. Il punto di vista di Hastings, che come abbiamo visto considerava gli antichi Ebrei il modello della nazione, appare supportato dall'analisi sociologica di Steven Grosby, esperto dell'Antico Testamento. Più o meno dalla fine del VII secolo a.C., afferma infatti lo studioso, Israele appare come una nazione a tutti gli effetti. Il movimento profetico e la riforma deuteronomica avevano contribuito a creare una fede diffusa, quantomeno

tra le élite, nella “grande Israele” che vive nella propria terra santa e venera un solo dio (Javeh) in un centro ben definito (Gerusalemme). Per Grosby, la fede nell’esistenza di un “popolo” che vive in un territorio trans-locale ma circoscritto è cruciale per l’esistenza di una nazione: «Questa congiunzione (di un popolo a una terra) è un riferimento tipico nelle credenze condivise costitutive della nazionalità, antica e moderna: un popolo ha la sua terra e una terra ha il suo popolo»⁵⁰.

Naturalmente, Israele non fu l’unica collettività del Vicino Oriente a sviluppare simili credenze. Secondo Grosby, troviamo indicazioni di una congiunzione tra terra e popolo anche tra gli Armeni e gli Edomiti, il che ci rende abbastanza certi della loro percezione di un’identità politica e culturale collettiva. Indicazioni simili sono presenti anche nell’antico Egitto: l’attaccamento alla terra nativa risulta evidente nel Racconto di Sinuhe, come pure nel discorso pronunciato dal faraone Kamose a Tebe di fronte ai suoi consiglieri, intorno al 1580 a.C.:

Vorrei sapere a cosa serve il mio potere. C’è un principe ad Avaris e un altro in Nubia, e io devo dividere il mio regno con un asiatico e un nubiano. [...] Lotterò con lui e gli squarterò le viscere. Voglio salvare l’Egitto che gli Asiatici hanno sconfitto. Non seguirò il vostro consiglio, combatterò contro gli Asiatici [...]. Gli uomini di Tebe dovranno chiamarmi “Kamose, difensore dell’Egitto”⁵¹.

Anche qui, l’idea che la terra d’Egitto appartenga solo agli Egiziani, abbinata al predominio di un dio supremo, in questo caso Amon-Ra di Tebe, indica una convinzione nell’esistenza di una nazione egiziana. Questa unione di credenze è illustrata ancora più chiaramente nel caso dell’antica Israele:

Proprio questi fattori – l’importanza costitutiva della “terra” e del “popolo” nel culto di Javeh, e una legge sotto la cui giurisdizione si riteneva fossero quella terra e quel popolo – mancavano nella storia degli antichi Greci e dei regni aramaici. Ugualmente determinante nella formazione dell’antica Israele come nazione fu il fatto che essa aveva un centro, Gerusalemme, a cui la “grande Israele” poteva guardare e in effetti guardava. Nell’antica Grecia non esisteva un centro paragonabile a questo, mentre nel caso del “grande Aram”, gli Assiri impedirono a Damasco di diventarlo⁵².

In un articolo successivo, tuttavia, Grosby si mostra meno sicuro dello status dei regni aramaici. Anche se evidentemente questi non costituivano uno stato nazionale, la designazione “grande Aram”, la supremazia del dio Hadad nel loro pantheon, la comune lingua aramaica e il fatto che tanto loro quanto gli Israeliti, contro cui così spesso combattevano, sembravano considerare che tutti gli Aramei fossero “etnicamente legati”, suggeriscono una crescente consapevolezza di una comune nazionalità aramaica⁵³.

Cito questo esempio perché illustra efficacemente i problemi e le incertezze connessi alla questione della datazione storica delle nazioni. Il problema principale sta nell'esiguità e nella difficoltà di interpretazione delle fonti, in particolare quelle riguardanti il mondo antico. Strettamente legata è poi la questione del contesto storico e il rischio, sul quale tornerò più tardi, di leggere epoche diverse alla luce di concetti e preoccupazioni successive. Ma al di là di tali considerazioni vi è la natura problematica della categorizzazione sociologica in sé. Lo stesso Grosby osserva, nella sua analisi degli antichi regni di Edom, Aram e Armenia:

Un esame di queste tre collettività fa emergere senza mezzi termini la questione dell'esistenza delle nazioni nell'antico Vicino Oriente e, di conseguenza, il problema dell'applicazione della categoria della nazionalità. L'analisi di questi tre casi ci ricorda che i confini tra le categorie impiegate nelle indagini su varie collettività, antiche e moderne, sono in realtà permeabili. È raro che una collettività corrisponda esattamente a una particolare categoria analitica. Ciò vale non soltanto per le collettività dei tempi antichi, ma anche per i moderni stati nazionali⁵⁴.

Questo non significa che dovremmo smettere di creare categorie analitiche per distinguere diversi tipi di collettività, antiche e moderne, ma piuttosto che dovremmo specificare chiaramente le componenti di ciascuna categoria in relazione ad altre della stessa tipologia – in questo caso, le nazioni in relazione alle città-stato, agli imperi e alle tribù⁵⁵.

Così, parlando dell'Armenia nel IV e V secolo dopo Cristo, Grosby documenta termini che indicano «due referenti dell'autocoscienza collettiva costitutiva di una nazione armena: una giurisdizione territorialmente delimitata e, in connessione con questa, una lingua [...] considerata comune agli Armeni in quello stesso territorio»⁵⁶. A ciò potremmo aggiungere una credenza nella comune ascendenza di tutti gli Armeni⁵⁷.

Il problema delle categorie riappare in una fase successiva della storia di Israele. Per molti storici moderni, è ormai abituale assumere l'esistenza di una nazione e di un nazionalismo ebraici nel periodo del Secondo Tempio. S.G.F. Brandon, per esempio, riteneva che la rivolta zelota, dal 6 d.C. alla caduta di Gerusalemme, fosse un movimento di guerriglia che difendeva gli interessi della nazione di Israele nella terra promessa, e che Gesù e i suoi seguaci fossero perlomeno solidali nei confronti degli Zeloti e della causa nazionalista ebraica. L'oppressione economica dei Romani e la loro mancanza di sensibilità religiosa contribuirono a spingere molti ebrei tra le fila dei nazionalisti zeloti, anche prima della Grande Rivolta del 66-70 d.C. Pur rifiutando il ritratto di un Gesù nazionalista rivoluzionario tracciato da Brandon, molti studiosi condividono la sua tesi di un nazionalismo ebraico nella Palestina romana⁵⁸.

Analogamente, la precedente rivolta maccabea contro il re seleucide, Antioco Epifanie, non era fondata solo sull'esistenza di una comunità religiosa ebraica distinta, ma anche su quella di una specifica nazione ebraica, la cui sopravvivenza era messa in pericolo dall'ellenizzazione forzata della Giudea. Tale visione è condivisa da Victor Tcherikover, e costituisce l'assunto di base della penetrante analisi fornita dallo scomparso Menahem Stern, il quale riteneva (1971) che gli eventi che scatenarono la rivolta dei Maccabei fossero anomali nella storia antica, perché «implicavano la persecuzione religiosa di un'intera nazione»⁵⁹. L'elevazione di Menelao a sommo sacerdote aprì una pagina nuova nelle relazioni «tra il regno seleucide e la nazione ebraica»⁶⁰. Stern afferma ancora che «la fedeltà della grande maggioranza della nazione alla religione ancestrale» fino al martirio collettivo «servì da esempio sia agli Ebrei che ai non Ebrei di tutte le generazioni successive»⁶¹. La resistenza asmonea assicurò il «successivo sviluppo della nazione ebraica» perché gli ideali della Torah avevano permeato «le grandi masse della nazione»⁶². Stern parla inoltre di una «battaglia contro il carattere etnico e religioso di gran parte della popolazione rurale del paese» terminata con «una vittoria degli Ebrei»⁶³; delle «tenaci speranze» per «la restaurazione della gloria di Israele»⁶⁴; delle «ondate di entusiasmo nazional-religioso» che sostennero la dinastia asmonea⁶⁵; e definisce infine la ribellione dei Maccabei una «guerra di liberazione nazionale» che servì da «simbolo per le generazioni future»⁶⁶.

Questa analisi di eventi accaduti nella Giudea del II secolo a.C. potrebbe apparire logica e convincente. Ma essa assume esattamente ciò che deve essere dimostrato, ovvero l'esistenza nell'antichità di una nazione e di un nazionalismo ebraici, per certi versi paragonabili alla nazione e al nazionalismo ebraici nella Israele di oggi o in generale a una qualsiasi altra nazione o nazionalismo moderni. Tale posizione sembra condivisa da Doron Mendels in *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, una disamina dei principali fattori dell'antico nazionalismo ebraico da Giuda Maccabeo a Bar Kochba. L'obiettivo che lo studioso si pone è quello di «comprendere il nazionalismo ebraico nel contesto del nazionalismo nel mondo ellenistico», e lo spiega affermando che «le nazioni dell'antico Vicino Oriente confinanti con gli Ebrei avevano simboli specifici e ben definiti di un nazionalismo politico: il tempio, il territorio, la monarchia e l'esercito»⁶⁷.

Questi simboli sono individuabili in tutto il periodo che va dal 200 a.C. al 135 d.C., diversamente «da aspetti più generali del nazionalismo, come il calendario, la legge e la lingua»⁶⁸. Mendels asserisce che «ogni Ebreo religioso che credeva nelle scritture aveva idee nazionalistiche» e aspirava a uno stato nazionale, come veniva suggerito nella Bibbia. Lo studioso aggiunge poi che «la maggioranza degli Ebrei aveva un tipo di nazionalismo "latente", che diventava attivo solo nei momenti di crisi»⁶⁹.

Tutto ciò sembra indicare che Doron Mendels, come Menahem Stern e Steven Grosby, abbracci una visione perennista del tipo ricorrente, in base alla quale una nazione e un nazionalismo ebraici sarebbero emersi in vari momenti della storia dall'antichità biblica fino all'era attuale. È allora opportuno chiedersi se l'antica nazione ebraica abbia qualche somiglianza con quella moderna. A questo riguardo, Mendels introduce una nota di prudenza:

Si può parlare di nazionalismo nel mondo antico? Sì, ma non nel senso che il termine ha assunto in epoca moderna [...]. Tutto considerato, non è affatto certo che le descrizioni e i modelli moderni di nazionalismo proposti da illustri storici e sociologi come E. Kedourie, E. Gellner e A.D. Smith possano essere utilizzati in qualsiasi dibattito sull'antichità. Non mi arrischierei, pertanto, a entrare nel merito della definizione di nazionalismo in età ellenistica. Cercherò invece di descrivere semplicemente come il mondo ellenistico affrontasse la questione dell'*etnicità*, che per comodità chiamerò qui "nazionalismo"⁷⁰.

In altre parole, quando Mendels e forse altri usano il termine *nazionalismo*, vogliono intendere con esso *etnicità*, secondo una prassi giustificata dal fatto che «gli studiosi dell'antichità usano termini impiegati per descrivere fenomeni più tardi», come *imperialismo* o *utopia*⁷¹. Mendels afferma che «in molti *ethne* (popoli) del mondo ellenistico sono individuabili tratti nazionalistici [...] che li distinguono gli uni dagli altri. Forse ciò che più conta è che i diversi popoli del mondo antico erano consapevoli delle loro differenze di lingua, territorio, storia, cultura e religione»⁷².

Ma il senso di una diversità storica e culturale equivale al “nazionalismo”? La percezione delle differenze esistenti tra simboli politici come il tempio, il territorio e il re, può essere utilmente definita “nazionalismo”? O dobbiamo accettare diversi concetti di nazionalismo a seconda delle epoche e delle aree culturali? Rifiutandosi di entrare nel merito delle definizioni, Mendels evita di rispondere, ma suggerisce implicitamente tale possibilità.

Questi sono, per molti versi, i problemi cruciali della nostra indagine storiografica. Ad aggravarli contribuisce però la questione della continuità ebraica: insieme alla terra, gli Ebrei hanno perso il loro status nazionale per duemila anni oppure è possibile individuare una specifica nazione ebraica, o se non altro un carattere nazionale ebraico, in epoca medievale o in età antica? Tale è stato il presupposto di molti storici ebrei e sionisti moderni, da Graetz e Dubnow a Ben-Zion Dinur: essi riconoscevano l'esistenza di una comunità stabile chiamata “popolo ebraico”, il cui carattere e le cui imprese sono documentabili dall'antichità biblica ai giorni nostri⁷³.

Questa interpretazione della storia ebraica, messa recentemente in discussione dai nuovi storici e sociologi “post-sionisti”, combina entrambi i tipi di perennismo, suggerendo la possibilità di un'analisi storica di tipo più metafisico che puramente causale. La nazione ebraica, infatti, non costituisce solo un'identità culturale collettiva visibilmente ricorrente nell'arco di tremila anni, ma è sopravvissuta per un tempo immemorabile all'esilio, alla dispersione e alla frammentazione. Lo stesso può dirsi per la diaspora e la rinascita delle nazioni armena e greca, anche se nell'arco di periodi di tempo più brevi⁷⁴.

6. Conclusione: i problemi del perennismo

Queste stesse nazioni hanno un ruolo preminente nell'opera di John Armstrong, il cui contributo principale, *Nations before Nationalism*, combina entrambe le versioni di perennismo. Se da un lato, Armstrong collega l'emergere di una identità nazionale moderna a una matrice di fattori premoderni a lungo e a medio termine, dall'altro non fa riferimento a nazioni, bensì a identità etniche nella Cristianità e nell'Islam medievali. Lo studioso sembra insomma ritenere che etnicità e status nazionale si equivalgono, che le "nazioni" ricorrono nel corso di tutta la storia, e che alcune di esse possono vantare un'esistenza ininterrotta di secoli, se non addirittura di millenni. Si può presumere quindi che per Armstrong la nazione ebraica e la nazione armena siano perenni in ambedue i significati del termine: esistenti fin dall'antichità nella diaspora e ricorrenti in forma nazionale-territoriale dopo una lunga cesura⁷⁵.

Non credo che questa fusione di etnicità e nazionalismo da un lato, e di status nazionale continuo e ricorrente dall'altro, aiuti a comprendere la questione delle nazioni e del nazionalismo e il loro ruolo nella storia; direi, al contrario, che rende solo più confuso un problema concettuale e storico già di per sé complesso. Essa ha tuttavia il merito di porci di fronte alle principali questioni legate alla definizione del ruolo delle nazioni e del nazionalismo nella storia:

1. *La questione della definizione* del concetto di nazione e la necessità di definizioni chiare dei termini chiave per poter procedere in maniera discriminante. Per i modernisti, le nazioni sono, citando Walker Connors, "fenomeni di massa" che, almeno in teoria, implicano una comune nazionalità per tutti i membri. I perennisti considerano tale definizione troppo restrittiva. Secondo Hastings, è sufficiente che un ampio numero di persone estranee alla élite governativa credano di costituire una nazione distinta e agiscano di conseguenza. Ma qual è l'esatto numero di persone necessario a definire l'esistenza di una nazione? E il fatto di credere e agire di conseguenza basta da sé a risolvere la questione della formazione di una nazione?⁷⁶
2. *La questione del contesto storico* delle identità culturali collettive. I modernisti insistono sull'autonomia di ciascuna epoca storica e accusano i perennisti di applicare idee e concetti moderni a epoche precedenti. Di qui, il loro rifiuto di qualsiasi forma di "nazionalismo retrospettivo". È ciò che esprimono John Breuilly, respingendo qualsiasi forma di nazionalismo prima del XVIII secolo nonostante una superficiale similarità

di termini, e Susan Reynolds, insistendo sulla necessità di descrivere e analizzare ciascuna epoca in relazione ai suoi concetti e non a quelli di epoche successive. Ma questo non risolve ancora una serie di questioni legate più alla “sostanza” che alla “forma”: quanto erano diverse le prime azioni politiche e identità culturali collettive rispetto a quelle più tarde e in cosa consistono le differenze tra di esse?⁷⁷

3. *La questione della teleologia*, strettamente legata al punto precedente. Abbiamo visto come Susan Reynolds abbia rimproverato Hugh-Seton Watson per aver rappresentato la storia delle nazioni moderne come un inesorabile movimento dai rudimentali esordi nel primo Medioevo agli attuali stati-nazione. In altre parole, è fuorviante considerare gli stati medievali come nazioni moderne in embrione. Ma ciò porta a escludere una ricerca delle origini delle nazioni? Credere che esse siano uscite armate fino ai denti, se non dalla testa di Zeus da quella degli illuministi, non richiede ugualmente un atto di fede?⁷⁸

Quel che emerge è insomma il bisogno di un approccio che dia conto del carattere dei diversi tipi di identità culturali collettive presenti in ciascuna epoca e insieme analizzi la relazione generale tra di essi. È quanto mi propongo di fare delineando un approccio etnosimbolico al problema del ruolo delle nazioni e dei nazionalismi nella storia.

1. Vedi M.T. WALEK-CZENERCKI (1929) e R. PEARSON (1993). Su questo primo perennismo, che non va confuso con il primordialismo analizzato in precedenza, come pure sulla critica avanzata dal modernismo, vedi A.D. SMITH (1998, cap. 1).

2. Vedi CH. TILLY (1975, introduzione e conclusione).

3. Vedic. HAYES (1931); H. KOHN [1944] (1967a); E. CARR (1945); A. COBBAN [1945] (1969). Per una breve descrizione di questi pionieri dello studio del nazionalismo, cfr. L. SYDNER (1945) e A.D. SMITH (1983, capp. 8-9).

4. Vedi F. HERTZ (1944); B. SCHÄFER (1955); M. BLOCH (1961, vol. II, pp. 432-437); H. DAVIS (1967). Per questi primi dibattiti, e la descrizione di alcuni casi empirici, vedi i saggi in L. TIPTON (1972); cfr. inoltre B. GUENÉE (1985).

5. Vedi A.D. SMITH (1998, cap. 1).

6. Vedi E. KEDOURIE (1960; 1971, introduzione); N. COHN (1957). Per una trattazione più completa dell'approccio e dell'interpretazione del nazionalismo avanzata da Kedourie, vedi A.D. SMITH (1983, capp. 1, 2; 1998, cap. 5). Per il contesto in cui si situa la prospettiva di Elie Kedourie, vedi gli illuminanti saggi in s. KEDOURIE (1998). Nonostante il suo debito filosofico nei confronti di Oakeshott, Kedourie è, per molti versi, l'erede politico di Lord Acton, anche se il suo atteggiamento nei confronti del nazionalismo è influenzato tanto dalla sua fede ebraica quanto dalle sue prime esperienze in una Bagdad (sempre più) violentemente nazionalista.

7. Vedi E. GELLNER (1964, cap. 7; 1983). Per una trattazione più completa della teoria di Ernest Gellner, vedi A.D. SMITH (1983, cap. 6; 1998, cap. 2) e i saggi in J. HALL (1998).
8. Vedi K. DEUTSCH (1966); CH. TILLY (1975, introduzione e conclusione); E. KADENKA (1976); L. TIVEY (1980); P. ALTER (1989).
9. J. BREUILLY (1993, cap. 2). La definizione di dottrina nazionalista fornita da Breuilly è decisamente particolaristica; lo studioso si rifiuta infatti di riconoscere nella prospettiva nazionalista qualsiasi elemento universalista. Se, da un lato, ciò vale per molti nazionalisti, anche i più radicali sanno che devono operare in un mondo di nazioni e, analogamente, riconoscere una pluralità di nazioni sovrane. La parola nazione descrive sia un attributo che una relazione, e la dottrina del nazionalismo assume sempre un ambiente politico policentrico. Questa è una delle differenze principali tra la moderna dottrina del nazionalismo e l'etnicità precedente, anche se persino i Greci e gli Ebrei sapevano di doversi confrontare con un mondo di altri popoli (vedi E. HALL 1992).
10. Vedi J. BREUILLY (1993, pp. 55-64).
11. A questo riguardo, Breuilly concorda con la descrizione di L. THOMPSON (1985); cfr. inoltre la penetrante analisi di D. AKENSON (1992).
12. J. BREUILLY (1993, p. 64).
13. *Ivi*, pp. 67-68.
14. Vedi J. BREUILLY (1996b, cap. 2); F.M. BARNARD (1965); I. BERLIN (1976, pp. 147-151). Vedi la descrizione parallela di M. HUGHES (1988). Maggiore attenzione è attribuita al linguaggio e alle strutture discorsive in W. H. BRUDFORD (1965) e F.M. BARNARD (1965, introduzione). Per Ulrich von Hutten e gli umanisti del Rinascimento tedesco, vedi H. KOHN ([1944] 1967a, pp. 133-146).
15. Vedi G. MOSSE (1976) e J. LLOBERA (1994).
16. E. HOBSBAWM (1990, p. 12).
17. *Ivi*, capp. 4, 6. Per la teoria hegeliana dei "popoli senza storia", vedi R. ROSDOLSKY (1964). E. HOBSBAWM (1990, pp. 63-67) oscilla tra un significato genetico e un significato culturale dell'etnicità, ed è quindi in grado di rappresentare quest'ultima come ambigua e instabile.
18. *Ivi*, p. 56, corsivo originale.
19. *Ivi*, p. 57, corsivo originale.
20. Vedi G. MOSSE (1976); D. MENDELS (1992); J. BREUILLY (1996b); G. SHIMONI (1995). Gellner esprime il suo punto di vista nel corso del dibattito tenutosi alla Warwick University, dove fece il suo ultimo intervento pubblico prima di morire prematuramente. In quell'occasione definì Israele una nazione assolutamente moderna che creava una "cultura elevata" ed era quindi in grado di affrontare le sfide del mondo moderno. In una società del genere, la cultura del passato è irrilevante, se non addirittura di ostacolo; cfr. A.D. SMITH (1996a).
21. Sono quelle che Charles Tilly definiva "nations of design". Queste nazioni, create in maniera deliberata e spesso precipitosa, sono generalmente il risultato di trattati stipulati dopo periodi di conflitto prolungato, come le guerre napoleoniche o la prima guerra mondiale; ne sono un esempio Cechi e Slovacchi, Rumeni, Bulgari, Serbi e Croati, Ucraini, Estoni, Azeri, Curdi, Siriani, Pakistani, Malesi e Indonesiani.
22. H. SETON-WATSON (1977, p. 15).
23. *Ivi*, p. 8.

24. Vedi s. REYNOLDS (1983; 1984, cap. 8); M. THOM (1990). Disolito questi miti attribuivano alla casa reale origini troiane o bibliche (Noah) ed erano riportati da scrittori come Isidoro di Siviglia, Orderico Vitale e Goffredo di Monmouth, spesso su incarico della dinastia regnante. Benché non vadano confusi con i corrispettivi nazionalisti, essi svolgevano le medesime funzioni; vedi H. DAVIS (1976) es. REYNOLDS (1983).
25. È ciò che ha scoperto HANS KOHN in uno dei suoi primi studi (1940). Più in generale, vedi ED. MARCII (1976) e B. GUENÉE (1985).
26. L. GREENFELD (1992, p. 23).
27. *Ivi*, cap. 2.
28. A. HASTINGS (1997, p. 36).
29. *Ivi*, pp. 14-18, 36-56.
30. *Ivi*, p. II.
31. Secondo A. HASTINGS (cap. 6), le nazioni formatesi successivamente al di fuori dell'orbita cristiana furono direttamente o indirettamente stimulate da nazionalismi cristiani (o da nazionalismi emersi in zone extraeuropee sotto l'influenza cristiana), come nell'Africa sub-sahariana e in Asia meridionale.
32. *Ivi*, cap. 9.
33. *Ibidem*.
34. Può essere dunque fuorviante cercare una singola origine temporale della nazione, soprattutto senza una chiara definizione del concetto. Tutto quello che possiamo dire è che in un determinato periodo, dopo un'attenta definizione dei termini, possiamo legittimamente parlare di una nazione inglese o irlandese, poiché attraverso i vari processi che aiutano a forgiare una comunità si sono avvicinate al tipo di nazione ideale. Su questo aspetto, vedi A.D. SMITH (1994).
35. Vedi E. KEDOURIE (1960) e A. HASTINGS (1997, cap. 2).
36. Vedi R. F RYE (1966, cap. 6); B. LEWIS (1970); s. HAIM (1962, introduzione).
37. Vedi A. HASTINGS (1997, pp. 198-202). Inoltre vedi E. SARKI-SYANZ (1964) e J.P. LEHMANN (1982). Per una valutazione equilibrata e penetrante dei meriti e dei limiti degli approcci modernista ed etno-simbolico e della loro applicazione ai nazionalismi e alle comunità asiatiche, vedi s. TONNESSON e H. ANTLOV (1996, introduzione).
38. Vedi A. HASTINGS (1997, cap. 2).
39. Qui Hastings sembra confondere la nazione con lo stato. Abbiamo visto come, dopo la dissoluzione dello stato sovrano e la spartizione del territorio, i Polacchi avessero chiesto consiglio a Rousseau, il quale li avvertì dell'importanza vitale di preservare e coltivare la loro identità nazionale attraverso un programma di istruzione pubblica e festività commemorative. Anche per M. WEBER (1947), stato e nazione andavano attentamente distinti, con la conseguenza che la nazione tedesca, per esempio, era antecedente alla sua estrinsecazione in uno stato sovrano. Hastings ammette che gli Ebrei continuarono a essere una nazione dopo la caduta di Gerusalemme, ma afferma anche che avevano perso il loro «modello di status nazionale» (A. HASTINGS 1997, pp. 186-187). Esiste allora una differenza tra essere una nazione e possedere uno status nazionale?
40. Vedi M.T. WALEK-CZENERCKI (1929); H. KOHT (1947); M. HA-DAS (1950).
41. Vedi M.A. LEVI (1965).
42. M. FINLEY (1986, p. 126).

43. Vedi FOUNDATION HARDT (1962); J.H. ALTY (1982); M. FINLEY (1986, cap. 7); E. HALL (1992). Secondo s. GROSBY (1997), che qui concorda con Finley, l'antica Grecia non aveva i requisiti necessari ad acquisire lo status di nazione: un singolo territorio delimitato; un singolo dio al di sopra del pantheon; una comune legge del territorio; e un singolo luogo di culto (presumibilmente, Delfi non era idonea). Essa non aveva neanche una singola economia; ma poteva vantare una singola cultura pubblica, comprendente i giochi ellenistici; un Olimpo; colonie greche; e un ceppo di lingue greche, nonché memorie e miti omerici.
44. Vedi J. CAMPBELL e PH. SHERRARD (1968, cap. 7); R. JUST (1989).
45. Vedi P. KITROMILIDES (1979; 1998); C. MANGO (1980, cap. 1).
46. P. KITROMILIDES (1998, p. 31).
47. Vedi J. ARMSTRONG (1982, pp. 174-181); N. BAYNES e H.S.T. LB. MOSS (1969, pp. II9-127), C. CARRAS (1983).
48. Vedi R. FRYE (1966, cap. 6); CAMBRIDGE HISTORY OF IRAN, (1983, vol. 3, parte I, capp. 3-4; vol 4, cap. 1). Esistevano tuttavia divisioni nette tra Iran orientale, occidentale e settentrionale, spesso con dinastie regionali rivali, tra la caduta dei Sasanidi e l'avvento dei Safavidi. Vedi J.J. SAUNDERS (1978).
49. Vedi P. AVERY (1965); R. COTTAM (1979, capp. 2-3, pp. 10-13); N. KEDDIE (1981, capp. 1-3).
50. S. GROSBY (1991, p. 240).
51. *Ivi*, p. 247, citando J.A. WILSON (1951, p. 164). Sulle unità e le divisioni dell'Egitto dall'Antico Regno al tardo periodo Saite, vedi B.G. TRIGGER et al. (1983); e per altri antichi popoli del Vicino Oriente, vedi O.J. WISEMAN (1973).
52. S. GROSBY (1991, p. 242).
53. Vedi s. GROSBY (1997, p. 15).
54. *Ivi*, p. 2.
55. È interessante osservare come per Grosby l'invenzione del legame di sangue sia secondaria e derivi in larga parte da un territorio trans-locale circoscritto. Lo studioso non spiega perché dovrebbe essere così, ma sembra pensare che sia una conseguenza della natura primordiale, vitale della terra. Io non ne sono altrettanto sicuro. Nel caso dell'antica Israele, il rapporto appare rovesciato: il regno e la terra sembrano venire dopo e prendere il nome dai figli di Israele e dal loro eponimo patriarca. È in ogni caso difficile dimostrare un rapporto causale unidirezionale e, a questo punto, Grosby sembra rinunciare a un'analisi storica causale in favore di una speculazione sociologica più generale.
56. *Ivi*, p. 121.
57. Vedi anche R.G. SUNY (1993a).
58. Vedi S.G.F. BRANDON (1967, cap. 2); I. ZEITLIN (1988, cap. 10). Ma la questione resta: le azioni e i sentimenti etnici ebraici in questo periodo possono essere definiti nazionalisti senza anacronismo? Persino gli Zeloti non combatterono per una nazione politica secolare bensì per difendere l'indipendenza dell'eredità del Signore – la terra di Israele e le sue risorse – dal governo e dall'oppressione romani; in altre parole, per una concezione puramente religiosa. Di contro, si può tuttavia affermare che per gli Ebrei, in questo periodo come in epoche molto più tarde, non c'era e non poteva esserci alcuna distinzione tra una "comunità di fede" e una nazione, né del resto tra religione e politica. Una simile distinzione sarebbe infatti priva di significato. Bisognerebbe pertanto affermare che essa è una condizione essenziale per l'emergere del nazionalismo e il suo ideale di

indipendenza nazionale? Oppure questa formulazione tradisce una lettura troppo modernista e secolare del concetto di nazionalismo? Sull'idea di comunità di fede, vedi S. KLAUSNER (1960).

59. M. STERN (1971, p. 92).

60. *Ivi*, p. 95.

61. *Ivi*, p. 98.

62. *Ivi*, p. 99.

63. *Ivi*, p. 101.

64. *Ibidem*.

65. *Ivi*, p. 105.

66. *Ivi*, p. 106. Vedi inoltre v. TCHERIKOVER (1970).

67. D. MENDELS (1992, p. 1).

68. *Ivi*, p. 2.

69. *Ivi*, p. 3. La successiva analisi di Mendels è principalmente volta a mostrare i modi in cui questi simboli politici influenzarono le convinzioni e le azioni, non soltanto degli Ebrei di Palestina in questo periodo, ma di tutti i regni e i popoli ellenistici. Tra queste azioni e convinzioni, predominanti erano quelle di un carattere nazionalista. Per gli Ebrei, naturalmente, ciò sfociò nel saldo appoggio dato agli Zeloti nel 66 d.C. contro la veemente opposizione dei molti non Ebrei e Romani nella Palestina del I secolo. La loro scomoda presenza, risalente al tempo di Erode, aveva creato un profondo gap o "schizofrenia" culturale tra Ebrei e non Ebrei, come pure all'interno della società ebraica. Come affermò Flavio Giuseppe, fu appunto questa la principale causa della guerra ebraica del 66-73 d.C.; e ciò spiega perché, nel Vicino Oriente, solo gli Ebrei furono capaci di una ribellione tanto massiccia (*Ivi*, pp. 356-358).

70. *Ivi*, p. 13, (corsivo mio).

71. *Ibidem*.

72. *Ivi*, pp. 13-14.

73. Vedi K. PINSON (1960); A. HERZBERG (1960, introduzione); B. AKZIN (1964). Essi affermavano anche che questo popolo era, in sostanza, la stessa nazione che era stata guidata da Giosuè alla conquista della terra di Canaan sotto Giosuè, era stata esiliata due volte dalla terra promessa e aveva sopportato quasi duemila anni di diaspora, e che adesso stava nuovamente riprendendo in mano il suo destino nazionale nella sua propria terra. Questi storici sostenevano inoltre che, nonostante tutte le differenziazioni sociali e culturali delle comunità ebraiche sparse per il mondo, solo una concezione unitaria della nazione ebraica avrebbe potuto dar conto delle attuali realtà ebraiche (vedi B.Z. DINUR 1969).

74. Vedi R.G. SUNY (1993a); A.D. SMITH, (1995c); U. RAM (1998).

75. Vedi J. ARMSTRONG (1982, in part. cap. 7; 1997). In un articolo successivo, J. ARMSTRONG (1992) traccia una distinzione tra nazioni sorte prima del 1800 e nazioni emerse dopo tale data con l'ausilio dell'ideologia del nazionalismo. In linea con Hastings, tuttavia, lo studioso non attribuisce grande significato all'ideologia nazionalista, tranne forse in quanto catalizzatore legittimante dell'autodeterminazione nazionale.

76. Vedi W. CONNOR (1994, cap. 8); A. HASTINGS (1997, p. 26).

77. Vedi J. BREUILLY (1993, pp. 3-5); V. REYNOLDS (1983).

78. Vedi V. REYNOLDS (1984, cap. 8).

3.

Costruzione sociale e genealogia etnica

NEGLI ULTIMI VENTI ANNI, L'IDEA della nazione come testo da narrare, come manufatto e costruzione da decostruire, ha conquistato ampi consensi. Malgrado tutti i suoi sottotesti relativisti e postmodernisti, questa resta essenzialmente una prospettiva modernista, spesso di derivazione postmarxista. Al tempo stesso, però, essa cerca di andare oltre il modernismo per abbracciare la "postmodernità"; e poiché considera le nazioni e il nazionalismo come fenomeni connaturati alla modernità, prevede l'imminente scomparsa di entrambi con il passaggio a un'era globale postmoderna.

I punti di vista classificabili come postmoderni sono tanti e diversi, ma hanno in comune la fondamentale convinzione che la nazione e il nazionalismo siano costrutti sociali. È per questa ragione che trovo utile definire questi approcci o prospettive "costruttivisti". I concetti chiave del costruttivismo sociale sono i seguenti:

1. Il nazionalismo ha creato e continua a creare nazioni e non viceversa.
2. Le nazioni sono prodotti nuovi e recenti della modernità (convinzione, questa, condivisa dai modernisti).
3. Le nazioni sono costrutti sociali e manufatti culturali consapevolmente fabbricati dalle élite.
4. I nazionalisti "inventano" e "immaginano" la nazione rappresentandola alla maggioranza attraverso media culturali e rituali sociali.
5. Solo un contesto moderno rende possibile e verosimile questa "invenzione" e "immaginazione".
6. L'era delle nazioni e della modernità ha lasciato il posto a un'epoca più globalizzante.

La novità di questa visione, rispetto alle versioni più politiche e sociologiche del modernismo, sta negli elementi della rappresentazione culturale e dell'ingegneria sociale, nonché nell'importanza della

conseguente innovazione consapevole realizzata dalle élite. Le nazioni, secondo questa visione, sono il prodotto dell'“opera culturale” compiuta dalle élite; senza quell'opera culturale, senza le narrazioni delle élite, la nazione è inimmaginabile e incomunicabile¹.

1. *Tradizioni inventate, comunità immaginate*

Il più genuino e convincente di questi schemi costruttivisti è forse quello proposto da Eric Hobsbawm e dai suoi collaboratori. Essi considerano la nazione un prodotto del nazionalismo, quindi interamente nuova e recente. Per lo stesso Hobsbawm, l'epoca del nazionalismo, nonostante l'esempio della Rivoluzione francese, comincia intorno al 1830 con un nazionalismo politico e democratico di massa inclusivo delle grandi nazioni, cui fa seguito dopo il 1870 un nazionalismo divisivo, etnolinguistico e spesso di destra delle nazioni più piccole².

È in questo secondo periodo che assistiamo a un proliferare di *tradizioni inventate* sulla nazione – statuomania, gare sportive, feste nazionali, ecc.³. A differenza dei loro omologhi precedenti, queste tradizioni inventate sono creazioni consapevoli e immutabili. Esse non si modificano né si evolvono come le consuetudini e le tradizioni nelle società preindustriali; sono costrutti sociopolitici forgiati o fabbricati da ingegneri culturali che progettano simboli, mitologie, rituali e storie nazionali al preciso scopo di soddisfare i moderni bisogni di massa. Vennero così creati simboli interamente nuovi come bandiere e inni, ma anche «la continuità storica [dovette] essere inventata, creando ad esempio un passato talmente antico da valicarne i limiti effettivi: personaggi a metà strada tra la realtà e la fantasia come Boadicea, Vercingetorige o Arminio il Cherusco, o veri e propri falsi come Ossian e i manoscritti medievali cechi»⁴. Questi costrutti costituiscono una larga parte di ciò che intendiamo per nazione e identità nazionale; pertanto, le tradizioni inventate, afferma Hobsbawm,

toccano da vicino un'innovazione storica relativamente recente, la “nazione”, con i fenomeni ad essa associati: il nazionalismo, lo stato nazionale, i simboli della nazione, le storie nazionali e così via. Tutto ciò poggia su esercizi di ingegneria sociale che sono spesso consapevoli, e sempre innovatori, se non altro perché la novità storica comporta innovazione. Il nazionalismo, o le nazioni, degli israeliani e dei palestinesi

non possono non essere una novità, indipendentemente dalla continuità storica degli ebrei o dei musulmani mediorientali, dato che in quella regione il concetto stesso di uno stato territoriale del tipo oggi prevalente era a malapena pensabile ancora cento anni fa, e non fu una prospettiva praticabile prima della fine della prima guerra mondiale⁵.

Ora, queste tradizioni inventate emersero e si diffusero in un periodo di democrazia di massa e mobilitazione derivanti dall'urbanizzazione e dall'industrializzazione su larga scala. In Europa occidentale e in America, queste condizioni prevalsero dopo il 1870, e fu per questa ragione che le classi dirigenti dovettero inventare tradizioni che avrebbero convogliato e tenuto sotto controllo le energie e le aspirazioni delle masse recentemente affrancate. Le tradizioni inventate riguardanti la nazione si rivelarono anzi lo strumento di controllo sociale di gran lunga più potente e duraturo⁶. Dopo gli eccessi della seconda guerra mondiale e il braccio di ferro della guerra fredda, tuttavia, lo sviluppo di vaste forze globalizzanti – unità economiche transnazionali, grandi blocchi di potere, organizzazioni internazionali, migrazione e comunicazioni di massa – ha minato l'efficacia dello stato nazione rendendone i confini obsoleti, nonostante il temporaneo proliferare di nazionalismi etnici divisivi. In queste circostanze, è possibile cominciare a celebrare il superamento del nazionalismo. «Come dice Hegel, la nottola di Minerva, che reca la sapienza, prende a volare sul far della sera. È un buon auspicio che adesso stia aggirandosi dalle parti di nazioni e nazionalismo»⁷.

Sulla nottola di Minerva tornerò più tardi. Per il momento, possiamo invece chiederci cosa sono esattamente le tradizioni inventate e perché esercitano un'attrattiva tanto forte. Hobsbawm, Ranger e collaboratori ne forniscono alcuni esempi: la ricostruzione del Parlamento britannico in stile gotico nel 1849; la provenienza vittoriana della cerimonia di incoronazione britannica; l'origine moderna del kilt scozzese o del culto delle Highlands; la creazione ottocentesca in Svizzera di società e gare di tiro con l'arco in onore e a imitazione della presunta impresa di Guglielmo Tell; e infine l'istituzione tardo-settecentesca degli *eisteddfod* gallesi. Gli esempi citati sono tutte invenzioni moderne che simulano una continuità storica profonda, in gran parte fittizia, con un passato remoto.

Ma essa è realmente fittizia? Cosa intende Hobsbawm con “continuità storica effettiva” o “profonda”? E ciò è davvero rilevante? Per uno studio

delle nazioni e del nazionalismo e del loro ruolo nella storia, quanto conta il contenuto di verità documentata delle riscoperte nazionaliste rispetto al contenuto di memoria? Inversamente, per il significato e il successo di un'impresa nazionalista, la qualità della memoria vivente di una popolazione non è più importante di qualsiasi testimonianza ben documentata ma vuota? Non sto sostenendo la posizione relativista secondo cui la verità storica è irrilevante ai fini dell'impresa nazionalista. La capacità degli storici di professione di documentare bugie e dimostrare l'infondatezza delle invenzioni è chiaramente un elemento chiave nelle sfaccettate relazioni tra passato, presente e futuro su cui si basa una comunità nazionale. È però un elemento fra molti altri, e deve essere bilanciato da fattori quali la forza vitale dei miti, l'eco delle memorie condivise e il vivido richiamo dei simboli, che si trasmettono attraverso le generazioni per stabilire un legame di continuità percepito e voluto⁸.

Questo punto è illustrato molto chiaramente nel saggio di Prys Morgan sulla riscoperta del passato gallese contenuto nel volume di Hobsbawm e Ranger. Lungi dal confermare la tesi delle "tradizioni inventate", Morgan mostra come i gallesi esiliati a Londra che decisero di ridar vita agli *eisteddfod* nel 1789 abbiano ripreso, rimodellandole, le tradizioni poetiche e musicali (*almanack contests*) degli antichi tornei tra bardi, scomparsi solo di recente dalle taverne di campagna. Essi vi aggiunsero, effettivamente, elementi decorativi del tutto storici quali il druidico *Gorsedd*, in una sorta di romantico richiamo ossianico. Ma il cuore del festival poetico e musicale moderno, che viene celebrato ancor oggi, resta l'antico torneo tra bardi, che come i festival organizzati nel 1176, rispetta rigorosamente le complesse forme metriche medievali, adattando i temi dei componimenti al contesto attuale.

L'approccio di Hobsbawm si è indubbiamente dimostrato convincente. Sulla sua scia, lo storico svizzero Georg Kreis ha cercato di dimostrare come la complessa celebrazione della festa nazionale svizzera sia stata inventata dalle autorità federali nel 1891 per onorare il seicentesimo anniversario del giuramento dei rappresentanti dei tre stati forestali sul prato di Rütli, sopra il lago di Lucerna. In realtà, essi riscrissero persino la storia della fondazione svizzera, spostando la tradizionale data del 1307 al 1291, come viene descritto nel *Bundesbrief* dell'eterna. alleanza stretta quell'anno, ritrovato di recente, e mirabilmente rappresentato nel

micelangiotesco *Giuramento dei tre confederati sul Rütli* di Heinrich Füssli (1778-81), commissionato dal Rathaus di Zurigo⁹.

Analogamente, lo storico greco Paschalis Kitromilides ha mostrato quanto recente sia la “Megale Idea” che ha dominato le aspirazioni nazionali greche. Solo dopo la metà dell’Ottocento, infatti, Bisanzio e la sua tradizione imperiale furono incorporate nella coscienza nazionale greca. Fino ad allora, sotto l’influenza di Korais, era stato l’ellenismo classico a pervadere la coscienza dell’intelligenza greca e dei mercanti suoi alleati. Bisognò arrivare al 1850 perché il grande storico Paparrigopulos rimodellasse la tradizione storica e la coscienza nazionale dimostrando il genio della nazione greca attraverso la sua più grande conquista, la civiltà bizantina. Afferma Kitromilides: «[...] come “idea bizantina”, la Grande Idea arrivò tardi nella politica greca, non ottenne mai un consenso universale nella classe politica ed ebbe vita piuttosto breve»¹⁰.

Anche gli Israeliani, a quanto pare, hanno fatto la loro parte nell’inventare tradizioni. Secondo Yael Zerubavel, alcuni elementi della coscienza sionista, come la venerazione di Trumpeldor e Tel Hai e il culto degli Zeloti di Masada, possono essere visti come tradizioni recenti inventate per soddisfare le immediate necessità dei pionieri sionisti degli anni Venti e Trenta, i quali cercavano di contrapporre all’immagine del “vecchio Ebreo” perseguitato e oppresso della diaspora il ritratto di un “Ebreo nuovo” attivista ed eroico in Palestina. Analogamente, i “nuovi storici” e “sociologi critici” postsionisti, come Ilan Pappé, Gershon Shafir e Uri Ram, sostengono che la stessa impresa sionista fu opera di un ristretto gruppo di coloni ashkenaziti che inventarono una nuova coscienza storica del “popolo ebraico” unito, istituzionalizzandola nello stato appena fondato e nel suo sistema di istruzione nazionale¹¹.

Ma ci si potrebbe spingere ancora oltre, dimostrando che il concetto stesso di nazione come comunità concreta e stabile è una reificazione basata su pratiche ed eventi creati dallo stato. Secondo Rogers Brubaker e il “nuovo istituzionalismo” sociologico, fu all’incirca questa la prassi seguita nell’ex URSS dai leader sovietici, i quali fabbricarono lingue ed etnicità, a volte a imitazione degli assunti linguistici di Herder e Engels; e proprio queste unità etnolinguistiche divennero spesso le basi delle repubbliche etniche postsovietiche. Non sono quindi le “nazioni senza nazionalismo”, ma il “nazionalismo senza nazioni” che dobbiamo analizzare, smettendo di

considerare quel prodotto dello stato chiamato nazione come un fattore causale o un'entità sostanziale¹².

Ma questa è indubbiamente l'estrema *reductio ad absurdum* della nostra indagine. È difficile capire perché, in base a tale logica, dovremmo ascrivere allo "stato" maggiore sostanza e realtà rispetto alla "nazione". Decostruendo quest'ultima, non si coglie l'essenza delle nazioni storiche: la loro presenza così potentemente percepita e voluta, il diffuso sentimento di appartenenza a una comunità intergenerazionale legata dalla storia e dal destino. Non arriveremo a reificare la nazione se ammettiamo la vivida tangibilità e il potere percepito della sua presenza, a prescindere dal modo in cui la nazione è emersa¹³.

A mio modo di vedere, tutte queste interpretazioni creano più interrogativi che risposte. In che senso le pratiche e le tradizioni, i culti e le commemorazioni nazionali, sono "inventati"? Cosa intendiamo esattamente con questo termine pieno di sfaccettature? Benedict Anderson non ha forse ragione quando accusa Ernest Gellner – a cui potremmo aggiungere Hobsbawm e i suoi tanti seguaci – di assimilare il termine "invenzione" a "montatura" e "falsità", anziché a "immaginazione" e "creazione"? L'idea che, svelata l'artificiosità e l'eterogeneità dei manufatti culturali fabbricati dai nazionalisti o da altre élite, questi fondano tra le fiamme della globalizzazione dopo essere stati decostruiti e delegittimati, è assai lontana dalla realtà storica e contemporanea. Piuttosto, potremmo chiederci: perché molti di questi manufatti culturali hanno tanto successo? Come spieghiamo la loro forza e resistenza? Ma in primo luogo, perché sono considerati necessari, visto che persino Hobsbawm ammette che il successo di queste tradizioni inventate in maniera consapevole è dovuto principalmente «alla loro capacità di porsi su una lunghezza d'onda che il pubblico era pronto a captare»?¹⁴

È qui che l'altro grande concetto postmoderno, *la comunità politica immaginata*, diventa illuminante. L'interpretazione di Anderson, come quella di Hobsbawm, ha radici marxiste. Ciò risulta particolarmente evidente nella forza motrice attribuita al "capitalismo della carta stampata" nel diffondere giornali e libri dal xvi secolo in poi, e nel far emergere un pubblico di lettori anonimi a cui e per cui la comunità immaginata della nazione è rappresentata e trasmessa. Eppure a colpire tangibilmente la fantasia degli studiosi postmodernisti è stata l'idea della nazione come comunità politica immaginata e manufatto culturale, al tempo stesso

sovrana, finita, interclassista e inserita in un tempo lineare, “vuoto e omogeneo”¹⁵.

In realtà, troviamo spesso questa idea scorporata dall’interpretazione di Anderson. Essa è diventata un *topos* dell’immaginazione letteraria, una metafora della natura artificiosa di qualsiasi comunità. Per Anderson, tuttavia, l’idea di una comunità politica immaginata era storicamente contestualizzata. Il capitalismo della carta stampata poté infatti iniziare a creare le basi della nazione come comunità immaginata solo in presenza di determinate condizioni. Esse includevano: l’inevitabilità della paura della morte, dell’oblio e della diversità linguistica globale; i presupposti di un declino delle monarchie sacre e delle comunità detentrici dei testi cosmologici; una rivoluzione nell’idea del tempo, non più messianico ma lineare e omogeneo, misurato da orologi e calendari.

Al pari di Hobsbawm, tuttavia, Anderson esaspera le differenze con le società e le culture premoderne. Come ha sottolineato la storica medievale Lesley Johnson, la concezione del tempo nel Medioevo non era solo di tipo messianico; le persone – e potremmo aggiungere, anche interi popoli antichi come gli Ebrei e i Greci – avevano una chiara concezione lineare del tempo. Analogamente, come lo stesso Anderson dimostra nella sua analisi dei “nazionalismi ufficiali” in Giappone e Russia, i nazionalismi moderni hanno beneficiato delle attenzioni di imperatori, chiese e autorità religiose. Come potremmo spiegare, altrimenti, l’ondata di “nazionalismi religiosi” radicali in tante parti del mondo moderno, di cui Mark Juergensmeyer ha di recente registrato la tenace ripresa e il potere mobilitante in Asia e Africa nonché in Europa?¹⁶

Le complesse relazioni tra queste nuove comunità immaginate e le comunità religiose più antiche sono analizzate in un altro saggio riccamente documentato di Paschalis Kitromilides, significativamente intitolato “*Imagined Communities*” and the Origins of the National Question in the Balkans (1989). Qui, Kitromilides cerca di dimostrare l’assoluta novità dei nazionalismi secolari greco, serbo, bulgaro e rumeno, che tra la fine del Settecento e l’inizio dell’Ottocento sostituirono l’ecumene bizantino ortodosso. Per quanto cercassero di legarsi a più antiche tradizioni dell’area, queste nuove comunità immaginate segnavano una completa rottura con le identità precedenti. Esse erano il prodotto dell’immaginazione dell’intelligenza, e più tardi delle élite governative che assunsero il potere nelle nuove comunità. Ma questo è solo un lato della medaglia. I nuovi

nazionalismi secolari – greco, bulgaro, serbo – non sostituirono d'*emblée* l'ortodossia indebolita, ma piuttosto coesistettero con essa attingendo ai suoi miti, simboli e tradizioni; la creazione di esarcati etnici distinti e l'influenza del clero e della liturgia ortodossa segnarono in realtà una tappa fondamentale nella loro evoluzione. La guerra di indipendenza greca fu combattuta tanto tra musulmani e cristiani ortodossi quanto tra le nuove comunità immaginate dei Turchi e dei Greci. Ciò ebbe degli echi nell'Occidente filellenico, come dimostra per esempio l'accorata protesta contro la sofferenza dei Greci espressa da Delacroix ne *Il massacro di Chios* (1824)¹⁷.

Naturalmente, è del tutto vero che la nazione come comunità di persone, la maggior parte delle quali non si conosceranno o non si incontreranno mai, costituisce di per sé una comunità immaginata. Tuttavia, come sottolinea Anderson, ciò vale per qualsiasi comunità oltre il livello del faccia a faccia. La nazione – ed è ciò che conta di più – è però anche una comunità *percepita* e *voluta*. Porre l'accento sull'immaginazione come attributo chiave della nazione induce a trascurare le dimensioni fondamentali della volontà e dell'emozione. In tempi remoti, il salmista cantava:

Come cantare i canti del Signore in terra straniera?
Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra;
mi si attacchi la lingua al palato, se lascio cadere il tuo ricordo,
se non metto Gerusalemme al di sopra di ogni mia gioia.

Salmo 137, 4-6

Il salmista non dice: «Devo immaginarmi nella mia terra e poi cantare i canti del Signore», ma afferma: «Devo amare la mia terra e metterla al di sopra di ogni gioia». All'immaginazione, egli antepone quindi l'emozione e la volontà, la devozione e l'impegno. Allo stesso modo, gli antichi Greci che morirono combattendo contro i Persiani non avevano in mente una terra nobile e disinteressata, come Anderson suggerisce nel tentativo di spiegare il sacrificio di massa, ma agivano per amore e senso del dovere nei confronti della loro amata patria. Ciò viene espresso in maniera efficace nell'epitaffio scritto da Simonide per Leonida e i trecento spartani morti alle Termopili:

O viandante, annuncia agli Spartani che qui
Noi giacciamo per aver obbedito alle loro parole

La comunità nazionale immaginata è una comunità morale e una unione sacra, che esige sacrifici da tutti i suoi membri.

Le vere dimensioni del nazionalismo vengono trascurate persino da uno storico di fama mondiale quale William McNeill. Costui ritiene che la storia del genere umano si divida in tre fasi. La prima, l'era premoderna, è contraddistinta da gerarchie polietniche di manodopera specializzata; con le loro competenze specifiche, queste diedero vita alle grandi civiltà, le cui comunità erano di conseguenza poliglote e polietniche. Nella seconda fase, che va dal 1750 al 1914, una speciale combinazione di fattori portò all'era delle nazioni: il classicismo dell'intelligenza, i nuovi eserciti di coscritti, il nuovo pubblico di lettori e la capacità di ricostituire le riserve di manodopera specializzata, ridotte dalle malattie, attingendo a una campagna etnicamente omogenea, alimentarono, tutti insieme, il sogno di unità nazionale e omogeneità culturale¹⁸. Ma a metà del Novecento, questi fattori si erano indeboliti e il sogno di unità nazionale, in ogni caso illusorio, svanì. Ora stiamo tornando nuovamente a culture ed economie transnazionali più eterogenee, basate sulle antiche gerarchie polietniche di manodopera specializzata. Come sintetizza McNeill: «La gerarchia polietnica è in aumento ovunque». In linea con il critico culturale Homi Bhabha e con lo storico dell'India Prarth Chatterjee, McNeill prevede che il passaggio a un'era postnazionale produrrà una società molto più frammentata e ibrida, in larga parte per effetto dell'immigrazione e delle comunicazioni di massa. Lo scenario contemporaneo è fondamentalmente frammentario e cosmopolita; non ha spazio né per collettività fondate sulla devozione e sull'impegno, né per la comunità morale o la comunione sacra della nazione¹⁹.

2. Una critica al costruttivismo sociale

Ma è davvero possibile difendere questa visione essenzialmente postnazionale della nazione?

Le diverse forme di costruttivismo sociale si fondano sull'idea che la nazione è un manufatto culturale moderno e plasmabile – tanto plasmabile che non riusciamo a trovare definizioni chiare della nazione e del

nazionalismo. Queste concezioni mancano inoltre di fondatezza sociologica. Diversamente dai modernisti classici quali Deutsch e Gellner, i costruttivisti sociali trattano la nazione come un testo narrativo o un manufatto culturale che, una volta decostruito, si dissolve nelle sue componenti etniche; oppure, come Rogers Brubaker, rifiutano in toto il concetto di nazione come comunità reale. Ma, se così stanno le cose, perché tante persone dovrebbero continuare a identificarsi in una comunità nazionale vivente e concreta o scegliere di sacrificare la propria vita per un costruito e un manufatto elitario, anche dopo che è stato decostruito dai postmodernisti? Come ha dimostrato Michael Billig, l'idea di nazione e di patria è profondamente radicata nel linguaggio e nelle pratiche quotidiane, segnalando una realtà sociale che non può essere facilmente dissolta. Lo stesso vale per l'idea di etnicità volontaria: anche in questo caso esistono limiti posti dalla etnostoria e dalla geografia politica. Dichiarò Billig: «Si può mangiare cinese domani e turco il giorno dopo, ci si può persino vestire alla cinese o alla turca; ma *essere* cinesi o turchi non è un'opzione disponibile in commercio»²⁰.

Un secondo problema del costruttivismo è dato dal suo elitarismo. Sono le idee, le strategie e le scelte delle élite – politici, burocrati, funzionari, intellettuali, aristocratici e uomini d'affari – a dominare la rappresentazione costruttivista del nazionalismo. Scarsa attenzione viene rivolta alla base popolare, o al coinvolgimento di altre classi e strati di popolazione nella creazione o nella difesa della nazione²¹. Se la manipolazione del consenso da parte delle élite è ampiamente documentata, è altrettanto importante analizzare i modi in cui punti di vista, culture e tradizioni popolari hanno influenzato le percezioni e le azioni delle élite. Questo è, come abbiamo visto, il senso della critica mossa da Francis Robinson (1979) a Paul Brass nell'ambito del dibattito sul separatismo islamico in India.

I costruttivisti sono inoltre incapaci di cogliere e prestare fede alla profondità emotiva delle lealtà alla nazione e al nazionalismo storici. Se pure la definizione postmodernista dell'umanità contemporanea come “post-emotiva” e caratterizzata da un “*pastiche* di personalità” fosse plausibile, rimane il fatto che, anche di recente, milioni di persone sono state disposte a sacrificare la propria vita e i propri beni per “la difesa della madrepatria”, e in molte parti del mondo lo sono ancora. Come dimostra George Mosse analizzando l'arruolamento volontario di massa e il concetto di religione civica con la sua specifica liturgia, il nazionalismo era

straordinariamente adatto a far leva su queste necessità. Gli individui ne sono stati prepotentemente attratti perché, oltre ad attingere a simboli del passato, esso rispondeva contemporaneamente ai nuovi bisogni e interessi di un'epoca secolare²².

L'ultimo problema è quello che ci riguarda più da vicino. Nella loro ansia di non imporre un "nazionalismo retrospettivo" alle comunità premoderne e ai sentimenti collettivi, modernisti e costruttivisti sono stati accecati da quello che John Peel ha definito "presentismo bloccante", insistendo sul fatto che sono i bisogni e le preoccupazioni del presente a determinare la nostra visione del passato. Non più la storia nazionale, dunque, ma la memoria nazionalista diventa il fulcro dell'analisi. Ciò che conta, per questi studiosi, è la visione che le generazioni presenti hanno del passato etnico, e non l'influenza di quel passato sul presente della nazione. Ma la nostra visione del passato, a mio modo di vedere, è solo parzialmente modellata dalle preoccupazioni presenti; quel passato, infatti, ha anche il potere di plasmare le preoccupazioni presenti fissando i parametri culturali dei nostri bisogni, interessi e visioni attuali. Una storia specifica, lunga e documentata, costituisce per le nazioni e i loro membri una prova essenziale, condizionando la loro interpretazione del presente²³.

3. *Un'interpretazione etnosimbolica delle nazioni e del nazionalismo*

La critica al costruttivismo sociale fornisce la base per un'altra interpretazione della nazione e del nazionalismo, del loro ruolo e della loro collocazione storica. Si tratta essenzialmente di un'interpretazione etnosimbolica, che cerca di legare la nazione e il nazionalismo moderni a sentimenti e identità culturali collettivi precedenti. Nelle pagine seguenti, ne illustrerò i temi principali, suddividendoli in sette rubriche: la *longue durée*; *ethnie* e nazione; miti, memorie e simboli etnici; fondamenti etnici della nazione; percorsi di formazione della nazione; ruolo del nazionalismo; persistenza e cambiamento della nazione.

3.1. *La longue durée*

Nella loro analisi della nazione e del nazionalismo, i costruttivisti sociali partono da un punto di vista moderno, persino contemporaneo, o da una previsione futura. All'opposto, etnosimbolisti come John Armstrong, John

Hutchinson e il sottoscritto sottolineano l'importanza di valutare la storia di ideologie e identità culturali collettive come le nazioni e il nazionalismo in archi di tempo lunghi. Ciò è compatibile con l'evidenza che il nazionalismo è un movimento ideologico moderno e che molte nazioni sono insieme recenti e nuove. Le nazioni moderne, infatti, non si sono create *ex nihilo*; esse hanno antecedenti premoderni che è necessario analizzare per potere stabilire le basi su cui si sono formate. La relazione tra il passato, in particolar modo il passato o i passati "etnici", e il presente della nazione ha un'importanza fondamentale. Tre sono i modi in cui il passato può influenzare il presente della nazione:

1. *Ricorrenza*. Tornando alla nostra definizione operativa di nazione come *popolazione umana provvista di nome che occupa un territorio o una madrepatria storici e condivide miti e memorie, una cultura pubblica di massa, una singola economia, diritti e doveri comuni per tutti i membri*, le identità culturali collettive premoderne possono avvicinarsi a questo tipo ideale di nazione, quantomeno per limitati periodi di tempo. Possiamo per esempio ritenere che gli Ebrei del I secolo d.C. e gli Armeni del V secolo si avvicinassero alla nazione ideale. In questo senso, la nazione ideale può essere un fenomeno ricorrente, anche se le sue forme specifiche cambiano a seconda delle epoche²⁴.
2. *Continuità*. Il passato etnico può influenzare il presente della nazione anche attraverso continuità costituite. Qui si valuta la possibilità che i processi e gli elementi istituzionalizzati di alcune nazioni possano essere fatti risalire, attraverso le generazioni, a prima dell'avvento della modernità. Anche questo tema va analizzato empiricamente in base alla definizione del tipo ideale. In questo senso, molte nazioni occidentali possono chiaramente dimostrare la continuità storica di processi istituzionali emersi diversi secoli fa. Ma il tema non può essere trattato solo in termini di prima e dopo, di presenza o di assenza. Il concetto di nazione si riferisce a processi – come la territorializzazione, la creazione di miti, la formazione della memoria, l'unificazione culturale, la standardizzazione giuridica, ecc. – che implicano una gradualità e per loro natura oscillano assumendo forme nuove; va pertanto stabilito se o quando è possibile considerare una data identità culturale collettiva come una nazione, e quando un numero sufficiente di membri può ritenere di costituirne una.

3. *Appropriazione*. Un terzo modo in cui il passato influenza il presente è attraverso la tendenza delle generazioni successive, in particolar modo nazionaliste, a riscoprire aspetti di quello che assumono essere il “loro” passato etnico e ad appropriarsene dopo averne riconosciuto la fondatezza. Questo è, ovviamente, un elemento essenziale della stessa ideologia del nazionalismo; esso consente ai nazionalisti di spiegare e rappresentare in modo convincente la nazione agli estranei e a quelli che definiscono loro compatrioti. La Finlandia è, sotto questo aspetto, un buon esempio. Qui i nazionalisti, da Elias Lonrot e Snellmann a Sibelius e Arseli Gallen-Kallela, cercarono di riscoprire e rappresentare il passato eroico del paese così com’era riportato nel *Kalevala*. Il mondo rivelato dai suoi canti fu proposto come la storia della Finlandia e trattato come una vera e propria età dell’oro. Solo molto più tardi un’interpretazione storica di quel passato si sostituì alla visione mitologica, che tuttavia non perse minimamente il suo potere immaginifico per i Finlandesi. Essi continuarono a vedere in quel poema epico un’allegoria del passato, il sostrato della storia documentata del loro paese. Ciò è in linea con l’evoluzionismo culturale del nazionalismo. Secondo tale visione, la nazione si compone di numerosi strati: compito dello storico e dell’archeologo nazionalista è quello di scoprirli uno per uno per rintracciare le origini della nazione, dai “rudimentali esordi” attraverso il primo sviluppo in un’età (o più età) dell’oro, fino al periodico declino e alla rinascita moderna. Il mito riceve così un’apparente autoconferma storica nella *longue durée*, e un passato riscoperto e riconosciuto come autentico viene “scientificamente” fatto proprio per scopi attuali legati alla nazione²⁵.

Ricorrenza, continuità, appropriazione: ecco i modi in cui il passato è collegato al presente – e il passato che va riscoperto e riconosciuto può anche essere remoto e parzialmente dimenticato. Possiamo appena iniziare a cogliere il potere esercitato da questo passato se estendiamo la nostra analisi delle nazioni e del nazionalismo alle comunità e identità culturali collettive delle epoche premoderne, ben prima dell’inizio della modernità.

3.2. *Ethnie* e nazione

Un secondo tema fondamentale è quello della distinzione tra il concetto di comunità etnica, o ciò che in francese si chiama *ethnie*, e quello di nazione. Definisco *ethnie* una *popolazione umana provvista di nome, con miti di ascendenza comune, memorie storiche condivise, uno o più elementi di cultura comune, un legame con la madrepatria e un certo grado di solidarietà, almeno tra le élite*. Se l'*ethnie* ha in comune con la nazione gli elementi del nome, del mito, della memoria, il suo centro di gravità è diverso: l'*ethnie* si definisce in larga misura attraverso i miti legati all'ascendenza e le memorie storiche, mentre la nazione è definita dal territorio storico che occupa, dalla cultura pubblica di massa e dalle leggi comuni. Una nazione deve necessariamente avere una madrepatria, mentre una *ethnie* no – da cui il fenomeno della diaspora delle *ethnies*. Nel caso della nazione, la cultura pubblica di massa abbraccia tutti i membri, mentre nel caso della *ethnie* può essere limitata a segmenti delle élite, le quali possono avere un diverso corpus di leggi e un diverso tipo di istruzione. Come abbiamo visto, infatti, il concetto di nazione include elementi sia civili che etnici: miti e memorie condivisi ma anche leggi comuni, una singola economia, un territorio storico e una cultura pubblica di massa. È per questo che la nazione poteva svilupparsi oltre la singola *ethnie* e incorporare e assimilare altre *ethnies* o frammenti di esse; o in alternativa, incorporare e contenere diverse nuove *ethnies* in una nazione polietnica e multiculturale²⁶.

La distinzione tra il concetto di *ethnie* e quello di nazione ci consente di dar conto delle intuizioni del modernismo e del perennismo. I modernisti sono certamente giustificati nell'affermare che il nazionalismo, come dottrina e movimento ideologico, è un fenomeno moderno che risale alla fine del Settecento, e che molte nazioni sono piuttosto recenti. Allo stesso modo, i perennisti hanno ragione nel segnalare le continuità premoderne di *alcune* nazioni e la ricorrenza, in diverse epoche storiche, di un tipo di identità culturale collettiva che somiglia – ma non è identica – alla nazione moderna. Si tratta appunto di quel tipo di identità culturale collettiva molto comune e diffusa che è la comunità etnica, o *ethnie*. Il concetto di *ethnie* ci consente di dar conto delle molte identità culturali collettive individuate nel mondo antico e medievale, dagli Assiri e i Babilonesi ai Visigoti e i Longobardi; come pure alle molte comunità culturali che continuano a esistere accanto alle nazioni e nell'ambito degli stati nazionali nel mondo moderno²⁷.

Quanto alla nazione moderna, essa può essere considerata, da un certo punto di vista, una conseguenza e un particolare sviluppo politico dell'*ethnie*; da un altro punto di vista, potremmo però vederla come un particolare tipo di comunità territoriale politica, la cui ascendenza ideologica può essere fatta risalire alla città-stato greca e italiana classica. Nella confusa combinazione di queste linee di discendenza etnoculturali e ideologiche sta l'origine e la forza del moderno concetto di nazione e delle sue diverse formulazioni.

3.3. Miti, memorie e simboli etnici

Come suggerisce il nome, l'etnosimbolismo sostiene che le componenti fondamentali dei fenomeni etnici e nazionali sono socioculturali e simboliche, più che demografiche o politiche. A parte vari simboli – lingua, abbigliamento, emblemi, rituali e manufatti – questi elementi sono costituiti da memorie, miti, valori e tradizioni, nonché dalle pratiche istituzionalizzate che ne derivano. Essi sono al centro del concetto di “complesso mito-simbolo” etnico proposto da John Armstrong. Sulla scia di Fredrik Barth, lo studioso sostiene infatti che i confini delle *ethnies* sono contraddistinti e difesi da specifici insiemi di queste componenti simboliche. Tali insiemi simbolici sono sia soggettivi, in quanto si riferiscono a percezioni e convinzioni individuali, sia oggettivi, poiché il loro modello produce una struttura di relazioni sociali e istituzioni culturali che perdura attraverso le generazioni, indipendentemente dalle percezioni e dalle convinzioni individuali²⁸.

Particolare rilevanza assumono miti, simboli e memorie delle origini etniche, elezione, madrepatria ed età dell'oro. La storia offre numerosi esempi di miti delle origini: da quelli della Sumeria, di Israele e di Roma al mito russo di Rurik e dei Variaghi, al giuramento svizzero del Rütli, al mito turco di Oguz Khan, a quello azteco di Tenochtitlan²⁹. Insieme alle memorie condivise, i miti delle origini definiscono il carattere distintivo di specifiche *ethnies*. Il mito di un'ascendenza comune, anche se puramente immaginario e ideologico, dà ai membri di una comunità un forte senso di appartenenza³⁰.

Ugualmente diffusi e persino più potenti sono stati i miti etnici di elezione divina, la credenza che la divinità abbia affidato a determinati popoli una missione sacra sulla terra, o abbia stretto con loro un patto sacro.

Il prototipo dei miti di elezione attraverso un patto è incarnato dall'antica Israele, destinata a essere un popolo sacerdotale in virtù dell'obbedienza alla Torah. Questi miti sono soggetti a condizioni: l'elezione e la salvezza dipendono infatti dal rigoroso rispetto di un rituale e di un codice morale. Miti del genere sono rintracciabili tra le comunità protestanti dei primi coloni americani, degli Afrikaner e degli Scozzesi dell'Ulster. Esiste inoltre un'ampia varietà di miti di elezione meno rigorosi, incentrati sull'affidamento di una missione; essi riguardano numerosi popoli di tradizione monoteista: Armeni, Greci ortodossi, Russi ortodossi, Arabi musulmani, Persiani sciti, Polacchi cattolici, Irlandesi, Francesi e Catalani, Inglesi protestanti, Olandesi e Gallesi. Il loro ruolo nella formazione dell'identità nazionale necessita tuttavia di ulteriori approfondimenti³¹.

Se i miti di elezione forniscono potenti risorse culturali per la continuità e la mobilitazione etnica, le memorie della madrepatria e della terra sacra delimitano e orientano obiettivi etnici e nazionali. Nel caso di popoli isolani come i Giapponesi e gli Inglesi o di popoli montanari come gli Svizzeri, il legame tra etnorama e memoria ancestrale è piuttosto evidente. Ma anche in casi più ambigui, memorie di battaglie, eroi e saghe possono sancire la consacrazione di una madrepatria atavica e incanalare le energie collettive verso la sua riscoperta o conservazione; la caduta di Gerusalemme e le battaglie di Boyne, Kosovo Polje, Avarayar e Karbala testimoniano tutte il potere permanente delle memorie territoriali antiche³².

Analogamente, la memoria di un'"età dell'oro" politica, religiosa, economica e artistica può continuare a ispirare le generazioni successive di una certa *ethnie* e diventare il canone di autenticità e creatività dei nazionalisti moderni. È così che gli intellettuali messicani a cavallo tra il xix e il xx secolo cominciarono a vantare le glorie di Teotihuacan e del successivo impero azteco, gli intellettuali greci guardarono all'età di Pericle, i nazionalisti egiziani esaltarono il passato faraonico, alcuni indiani moderni cominciarono a riscoprire l'era delle città-stato post-vediche e i nazionalisti russi si richiamarono alla leggendaria età dell'oro della Rus' di Kiev e della Russia tribale³³.

Le memorie legate al territorio, agli eroi e alle età dell'oro costituiscono importanti elementi di quella che potremmo definire l'*etnostoria* di ciascuna *ethnie*, ovvero la comprensione che essa ha di se stessa in base alla maniera in cui questi eventi sono stati ricordati e tramandati dalle successive generazioni della comunità. Come John Breuilly (1996a) ha

illustrato in maniera convincente, essi hanno maggiore portata e intensità quando sono legati a istituzioni specifiche quali la legge, la chiesa, lo stato o la scuola. Ma questi eventi sono anche radicati nel linguaggio, nei rituali e nelle consuetudini, nelle arti e nei mestieri, nella musica e nelle danze delle comunità etniche, e insieme costituiscono l'etnistoria delle comunità culturali.

Queste memorie etniche sono naturalmente parziali, mutevoli e spesso controverse. Di solito esiste più di un "passato etnico", e interpretazioni diverse possono dar luogo ad aspri conflitti. Un esempio classico è dato dalle letture contrastanti di episodi chiave della storia francese quali la Rivoluzione e Napoleone, come indicano l'analisi di Robert Gildea (1994) e i saggi contenuti nell'opera *Les lieux de mémoire* (1984, 1986), a cura di Pierre Nora. Conflitti simili riguardarono il ruolo di Giovanna d'Arco, come suggerisce il dipinto di Ingres *Giovanna d'Arco all'incoronazione di Carlo VII* (1854), realizzato nel nuovo clima di medievalismo religioso della Francia del Secondo Impero, dipinto in cui la Pulzella è raffigurata come una guerriera pronta a combattere per il suo paese e per la fede. Questi conflitti e interpretazioni contrastanti, in Francia o nello Sri Lanka, in Jugoslavia o in Israele, possono servire a ribadire i parametri culturali della *ethnie* o della nazione, in quanto si inseriscono in un insieme definito di presupposti culturali e di assunti storici che vengono dati per scontati. Inoltre, il fatto che alcune *ethnies* possano vantare una etnistoria lunga e ben documentata e altre no stimola un'intensa competizione culturale, rafforzando le differenze nei profili nazionali³⁴.

3.4. Fondamenti etnici della nazione

Grazie agli strumenti concettuali appena illustrati, possiamo iniziare ad affermare che, nella storia documentata dei sentimenti e delle identità culturali collettive, le *ethnies* fiorirono accanto ad altre collettività nell'età antica e medievale degli imperi, delle città-stato e dei regni, mentre nell'era moderna degli stati nazionali le *ethnies* possono ritrovarsi a fianco di nazioni, o in posizione sovraordinata e subordinata rispetto a esse. Ma questa è solo una prima approssimazione. Una generalizzazione così ampia nasconde alla vista le molte complessità del sentimento e dell'identità collettivi in ogni periodo. In alcuni casi, ritroviamo infatti elementi legati allo status nazionale nel periodo tardomedievale – a volte persino nel

mondo antico – nonché un qualche tipo di *ethnie* (etnolinguistica, etnoreligiosa ed etnopolitica) in ogni fase di organizzazione, autoconsapevolezza e autoaffermazione³⁵.

Se questa visione costituisce un punto di partenza realistico, allora la semplicistica periodizzazione del ruolo storico delle nazioni e del nazionalismo proposta dai modernisti va ripensata. Possiamo ancora convenire che le nazioni, come i nazionalismi, sono perlopiù relativamente recenti, e che la maggior parte delle nazioni è emersa dopo la fine del Settecento. Ciò è particolarmente vero se, con Walker Connor, accettiamo l'idea che le nazioni sono fenomeni territoriali di massa, o se, con Breuilly, sosteniamo che la cittadinanza di massa è centrale nella stessa idea di nazione. Ma pur ammettendo l'esistenza di nazioni composte da élite o da classi medie, con o senza una cittadinanza più ampia, il numero di nazioni che si sono sviluppate prima del Settecento è limitato, e se ci spingiamo fino a prima del Cinquecento, diventa ancora inferiore³⁶.

Ciò non implica, in ogni caso, l'accettazione della successiva affermazione dei modernisti, quella secondo cui le nazioni sono il prodotto della modernità o della modernizzazione. Eccezion fatta per i rari ma importanti casi che hanno anticipato il concetto di modernità, non possiamo far derivare l'identità, la collocazione o anche il carattere delle unità definibili come nazioni dai processi di modernizzazione *tout court*. Dobbiamo risalire ancora più indietro nel tempo, e analizzare i precedenti e i contesti socioculturali premoderni delle nazioni emergenti: solo così potremo spiegare perché queste e non altre comunità, questi e non altri territori, sono diventati nazioni. I modernisti sono in grado di fornire risposte più o meno convincenti alle domande “perché e quando si è sviluppata la nazione?”, ma hanno molto meno da dire in risposta a domande quali “cos'è la nazione?” e “dov'è la nazione?”. È agli etnosimbolisti che dobbiamo rivolgerci per avere una risposta a queste domande.

Cosa significa tutto ciò per le tre comunità culturali – Persiani, Ebrei e Greci – che rivendicano un lungo status nazionale? Nella misura in cui ora costituiscono “stati nazionali”, esse sono chiaramente anche nazioni *moderne*; ma i contenuti della loro identità nazionale conservano elementi etnosimbolici premoderni e anteriori – miti, memorie, valori e tradizioni – che ispirano e legittimano le loro attuali rivendicazioni alla terra e alla statualità. In periodi precedenti, questi elementi si raggrupparono formando

le *ethnies* persiana, ebraica e greca, a prescindere dal fatto che fossero politicamente unite o divise, che occupassero una madrepatria o fossero disperse; e la memoria collettiva di queste antiche *ethnies*, trasmessa in testi, manufatti e istituzioni, fornì specifici modelli per le successive rivendicazioni di uno status nazionale, soprattutto in tempi di crisi.

Questo non vuol dire che ogni nazione emergente si formi attraverso un modello etnico specifico, né tanto meno che ogni nazione moderna derivi da un'unica *ethnie* anteriore. Le cose non sono mai così lineari. Persino le nazioni contemporanee più forti, quelle con un senso di identità nazionale più sviluppato e un mito delle origini potente, presentano origini etniche diverse e possono mostrare di aver assimilato nel lungo periodo elementi appartenenti a più di una *ethnie*. Gli Inglesi, per esempio, hanno incorporato elementi etnici e culturali di tribù celtiche, conquistatori romani, anglosassoni, danesi e normanni, senza contare le più tarde ondate migratorie di ugonotti, Ebrei, Polacchi, Ciprioti, Afrocaribici e Asiatici. Lo stesso vale per altre identità nazionali “forti” come quelle dei Francesi, degli Spagnoli e degli Olandesi. Al tempo stesso, una vaga corrispondenza tra la *ethnie* dominante e la successiva nazione ha dato credibilità ai miti e alle memorie dello status nazionale che sono stati trasmessi alle successive generazioni; e il modello della *ethnie* precedente continua a riecheggiare attraverso le sue tradizioni, i suoi simboli e le sue memorie³⁷.

3.5. Percorsi di formazione della nazione

Come possiamo tracciare, allora, la genealogia e la formazione delle nazioni moderne?

Un importante assunto dell'approccio etnosimbolico sta nell'esigenza di analizzare il sorgere delle nazioni in relazione a legami etnici e formazioni popolari antecedenti. I regni tendevano a formarsi attorno a “nuclei etnici” – popolazioni dominanti unite da presunti legami di discendenza e cultura vernacolare che, in alcuni casi, si espandevano gradualmente fino a inglobare regioni periferiche con le loro *ethnies* e ceti inferiori – come del resto accadde con le prime nazioni occidentali (inglese, francese, castigliana e svedese)³⁸.

In questo quadro, si possono individuare vari percorsi di formazione delle nazioni. Per John Armstrong, l'emergere di queste ultime è stato influenzato da una serie di fattori nella *longue durée*, quali le differenze fra lo stile di

vita nomade e sedentario, l'influenza di grandi civiltà religiose come il Cristianesimo e l'Islam, l'impatto di amministrazioni imperiali e *mythomoteurs* (miti politici fondanti), diversi modelli di organizzazione ecclesiastica e, al livello più basso, l'incidenza di "linee di faglia" linguistiche e di particolari lingue europee. Per John Hutchinson, le nazioni emergono attraverso un'oscillazione e un'interazione tra tipi di nazionalismo culturali e rigenerativi e movimenti politici tesi a costruire uno stato. Bisognerebbe aggiungere che i processi attraverso cui si formano le nazioni non sono lineari, determinati o irreversibili, ma in molti casi implicano indecisioni e cambiamenti³⁹.

Per quanto mi riguarda, il processo parte dal tipo di *ethnie*, anche se la sua influenza può essere modificata dall'epoca in cui il processo ha luogo. Qui distinguo tre tipi di *ethnie*: "laterale" o aristocratica; "verticale" o demotica; "frammentaria" o immigrata. Quest'ultima è, in effetti, una *ethnie* parziale, composta da membri che per ragioni economiche, religiose o politiche sono emigrati dalla propria comunità per formare una nuova colonia, e che nel tempo possono diventare estranei alla propria *ethnie* e creare una nuova nazione, come è avvenuto in America, Canada, Sud Africa e Australia, ovvero le prime nazioni formatesi in seguito a fenomeni migratori⁴⁰.

Gli altri due modelli di formazione della nazione raggruppano la grande maggioranza dei casi. Le *ethnies* laterali o aristocratiche tendono a essere estensive, con confini irregolari e scarso spessore sociale; raramente fanno ricorso alla penetrazione culturale del "popolo", che possono non riconoscere come proprio, come è avvenuto in Europa orientale. Le *ethnies* verticali o demotiche, dall'altra parte, sono intensive, con confini relativamente compatti, barriere difficili da oltrepassare e una profonda, anche se talvolta ineguale, penetrazione culturale di tutte le classi. Nel primo caso, la strada verso uno status nazionale moderno procede attraverso l'istituzione di un forte stato centralizzato da parte dei nobili e l'*incorporazione burocratica* delle regioni periferiche e degli strati inferiori a opera di quello stato e della sua cultura aristocratica. Questo è stato il modello seguito in Europa occidentale e ripetuto, con vario successo, dalle "nazioni-stato" ex coloniali dell'Asia e dell'Africa sub-sahariana. Nel secondo caso, un'intelligenza indigena riscopre le culture vernacoli degli strati inferiori, ne riconosce l'autenticità e se ne appropria per uso politico; poi, attraverso la *mobilitazione vernacolare*, tenta di indurre questi strati

all'azione politica in modo da creare nazioni etniche, secondo uno schema comune all'Europa dell'Est e al Medio Oriente⁴¹.

3.6. Il ruolo del nazionalismo

Alla luce di queste ultime osservazioni, appare che i percorsi di formazione della nazione non sono interamente spiegabili in base alle strutture e ai processi a loro antecedenti. Tali percorsi implicano importanti elementi di mediazione consapevole: scelte delle élite, risposte popolari e motivazioni ideologiche, la più importante delle quali è appunto la moderna ideologia del nazionalismo. I principi basilari di questa ideologia possono essere così riassunti:

1. Il mondo è diviso in nazioni, ciascuna con un carattere, una storia e un destino particolari.
2. Il potere politico risiede unicamente nella nazione, e la lealtà alla nazione prevale su qualsiasi altra lealtà.
3. Per essere liberi, gli individui devono identificarsi con una nazione.
4. Per essere autentiche, le nazioni devono avere la massima autonomia.
5. La pace e la giustizia nel mondo possono essere costruite solo in una società di nazioni autonome.

Tale dottrina non pretende di fornire un programma politico completo, quanto piuttosto un modello di base per programmi diversi. Essa indica tre ideali che ogni programma politico deve realizzare: autonomia, unità e identità nazionale. Questi sono, secondo i nazionalisti, gli indispensabili requisiti per una società libera e un ordine internazionale giusto e pacifico. Il nazionalismo offre pertanto un programma di liberazione a tutte le aspiranti nazioni⁴².

La forza del nazionalismo non è legata soltanto all'ideologia: forse ancor più potenti dei principi nazionalisti sono i simboli nazionali. Essi danno una visibilità e un significato concreto alle astrazioni del nazionalismo. Le rappresentazioni e le immagini della nazione esercitano una profonda influenza su ampi gruppi di persone perché possono essere diffusi in modo capillare dai media. Questi ultimi consentono di creare e trasmettere specifiche immagini della nazione e della sua liberazione, del suo passato eroico e del suo futuro glorioso: la nazione finisce così di essere l'astratta proprietà di intellettuali e diventa la comunità immaginata immemorabile di

tutti coloro che ne sono membri e cittadini. Attraverso l'opera, la musica, il teatro, i romanzi, i film e la televisione, gli artisti hanno continuamente espresso il potere e la tangibilità delle proprie nazioni attraverso una ricreazione drammatica e artisticamente autentica del loro passato eroico. In tutta l'Europa e oltre, la "mobilità storica" e la "verosimiglianza archeologica" sono diventate sempre più popolari: nei dipinti di Delaroche in Francia, Surikov e Vasnetsov in Russia, Diego Rivera e Orozco in Messico, vediamo il desiderio di rivestire il passato nazionale di fascino, grandezza e veridicità. Ma anche quando gli artisti rappresentavano drammi nazionali contemporanei in chiave moderna – si pensi allo stilizzato *La morte del generale Wolfe* (1770) di Benjamin West e al più immediato e tangibile *L'assassinio di Marat* di David (1793) – essi attingevano a sentimenti e creazioni derivanti da motivi classici e cristiani anteriori⁴³.

Questa tangibilità è presente anche nelle numerose feste e cerimonie che celebrano le nazioni e ne commemorano i caduti e i "gloriosi morti". In quanto ideologia autoriflessiva della comunità, il nazionalismo predica il bisogno di libertà, fraternità e solidarietà, in particolare nella sofferenza; ed è appunto nel dolore comune e nella pietà collettiva per il sacrificio degli eroi di guerra caduti in difesa della madrepatria che questi sentimenti e legami sono espressi in maniera più palpabile. Su queste feste, commemorazioni e monumenti nazionali si soffermano in particolare i contributi dello scomparso George Mosse. Lo studioso affermava che il nazionalismo può essere considerato una forma popolare di religione civica, con una liturgia specifica e riti appropriati alla religione secolare e politica delle masse. Mosse individuava l'origine di queste religioni civiche "orchestrate e coreografate" nelle grandi *fêtes* della Rivoluzione francese e ne seguiva l'evoluzione in Europa occidentale, in particolare in Germania, fino ai raduni e alle commemorazioni fasciste. Lo studioso descriveva anche nel dettaglio lo sviluppo di tombe, cimiteri e monumenti ai caduti, dal Pantheon (1757-91) ai sepolcri della prima guerra mondiale. La sua interpretazione si distacca dal modernismo classico non soltanto nel porre l'accento sugli elementi simbolici e culturali di massa della nazione, ma anche nell'analizzare la persistenza e la ripresa delle immagini e dei motivi classici e cristiani premoderni nella liturgia e nel simbolismo nazionalisti. Due significativi esempi di questa tendenza in Gran Bretagna sono dati dalle cerimonie tenute nel Remembrance Sunday al cenotafio (1919) di Whitehall, e dai quadri raffiguranti la resurrezione dei soldati nella prima

guerra mondiale che Stanley Spencer dipinse per la Sandham Chapel di Burghclere (1928-32). Ancora una volta, ciò indica il radicamento storico delle immagini nazionaliste in simbolismi etnici e religiosi precedenti e, visto il gran numero di nazionalismi etnici nel mondo contemporaneo, il profondo potere delle forze di liberazione nazionale e di esclusione etnica⁴⁴.

3.7. Persistenza e cambiamento della nazione

Ma tutto ciò indica anche che non siamo ancora entrati in un'epoca postnazionale. È vero che le identità nazionali nelle società occidentali avanzate stanno subendo trasformazioni significative, derivanti dalla perdita di dominio e dalla massiccia immigrazione di popoli culturalmente diversi. Lo dimostrano i numerosi dibattiti sulle interpretazioni dell'identità nazionale, l'importanza e l'insegnamento delle storie nazionali, le diverse visioni e i diversi progetti per le sorti delle nazioni, come pure i diritti umani che vengono concessi agli immigrati dagli stati nazionali ma che derivano in realtà da trattati e convenzioni internazionali o regionali (ad esempio europei). Tutto ciò non implica, tuttavia, la disintegrazione delle nazioni e il dissolvimento delle identità nazionali, ma solo la loro trasformazione a opera delle forze globali⁴⁵.

Contrariamente alle prognosi dei costruttivisti e di altri postmodernisti, gli approcci etnosimbolici non ritengono probabile un superamento del nazionalismo o la trascendenza delle nazioni ancora per molti decenni. Le loro previsioni non si basano solo sull'evidenza diffusa delle spinte nazionaliste ancor oggi presenti in varie parti del globo, e neanche sull'importanza che molti attribuiscono tuttora alla propria identità nazionale, anche nelle zone più sviluppate del mondo. Entrambi questi fenomeni, affermano gli etnosimbolisti, derivano infatti da simboli e legami culturali preesistenti che sono radicati nelle nazioni. È pertanto un grave errore far iniziare l'analisi delle nazioni e del nazionalismo dall'Ottocento o anche dopo. Oltre a essere storicamente superficiale, una simile prospettiva trascura le immense risorse e reti culturali a cui le nazioni moderne attingono, e che le rendono tanto più tangibili e rilevanti delle più ampie identità regionali o globali prese in considerazione dai postnazionalisti.

È per questi motivi che anche un'entità politica tanto forte come l'Unione Europea trova così difficile trascendere e comprendere le nazioni d'Europa. I miti, le memorie e i simboli unificanti a cui può essere tentata di attingere

sono infatti divisivi e inaccettabili come il cattolicesimo o il Sacro Romano Impero, oppure carichi di ricordi amari come le tradizioni rivoluzionarie o le guerre mondiali⁴⁶.

Fuori dall'Europa, intanto, le fiamme del nazionalismo etnico continuano ad ardere, ponendo la comunità internazionale di fronte a problemi complessi e scabrosi. Ancora una volta, queste aspirazioni nazionali si nutrono di memorie, miti, tradizioni e simboli etnici preesistenti in ogni stato e regione. Acehnesi e Moro, Karen e Tamil, Kashmiri e Sikh, Palestinesi, Curdi, Somali e Oromo, per citare solo alcuni dei conflitti di natura etnica che scuotono Asia e Africa, attingono spesso ad amare storie di differenza culturale e memoria collettiva; mentre nella stessa Europa, i molti conflitti culturali che coinvolgono musulmani, zingari e afro-caraibici sono superati in intensità e portata solo dalle selvagge guerre ingaggiate nella ex Jugoslavia. Nel periodo post-guerra fredda assistiamo ancora una volta alla territorializzazione della memoria, alla politicizzazione della elezione e alla riappropriazione di un passato eroico – ovvero i processi su cui si basano la formazione della nazione e il riemergere del nazionalismo. Il nazionalismo è ancora allo zenit, e la noddola di Minerva non si è mossa.

4. Conclusiono

Considerati nel loro insieme, questi temi e l'approccio etnosimbolico da cui derivano potrebbero chiarire molti dei dibattiti che circondano l'etnicità e il nazionalismo e consentire di affrontare in modo più approfondito il problema del ruolo delle nazioni e del nazionalismo nella storia. Le fondamentali controversie tra primordialisti, perennisti e modernisti assumono un senso se, da un lato, adottiamo la distinzione tra *ethnie* e nazione e, dall'altro, utilizziamo la metodologia della *longue durée* per svelare le complesse relazioni tra passato, presente e futuro, nonché il ruolo delle *ethnies* e delle nazioni all'interno di esse. Diventa allora possibile evitare un nazionalismo retrospettivo e dar conto della diffusa presenza e del significato delle identità culturali collettive in epoche premoderne. Gli approcci etnosimbolici indicano i possibili legami tra le identità culturali collettive precedenti e le nazioni moderne, pur tenendo conto delle discontinuità storiche tra di esse e dell'eventualità di nuove combinazioni tra categorie e comunità etniche nella formazione delle nazioni recenti.

Analogamente, porre l'accento sulle componenti culturali e simboliche ci consente di evitare riferimenti biologici nell'affrontare il fondamentale problema della forza emotiva del nazionalismo e della sua capacità di ispirare la devozione e il sacrificio delle masse – problema che i modernisti hanno tendenzialmente trascurato in favore di un primordialismo culturale insoddisfacente e fuorviante. L'importanza degli elementi simbolici e culturali nei conflitti etnici e nelle aspirazioni nazionali richiede la medesima attenzione che viene rivolta agli aspetti materiali e politici.

Gli approcci etnosimbolici ci aiutano inoltre a non concentrarci in modo esclusivo sulle élite e le loro strategie, in quanto cercano di superare gli approcci “alto-basso” del modernismo per tornare a porre in primo piano la dimensione popolare, emotiva e morale dell'identità nazionale, ma in modo tale da evitare le tendenze reificanti del primordialismo e le idee politicamente perniciose del nazionalismo organico. Al tempo stesso, l'analisi etnosimbolica ci aiuta a non vedere i nazionalismi moderni in termini di semplicistiche dicotomie come quella che li divide in “civici” ed “etnici”, ma ci consente di riconoscere, attraverso l'adozione di una prospettiva più sfaccettata, la grande varietà di componenti storiche e simboliche legate a nazionalismi particolari in specifiche congiunture storiche.

Ciò che più conta, però, è forse che l'approccio etnosimbolico può aiutarci a capire la persistenza e insieme il cambiamento dell'etnicità nella storia, nonché la forza e la continuità delle nazioni e del nazionalismo all'alba del terzo millennio, dirigendo il nostro sguardo verso gli intimi mondi della *ethnie* e della nazione. Connettendo le nazioni e il nazionalismo a legami e sentimenti etnici precedenti, diventa possibile cogliere il potere che particolari nazioni hanno ancora su tanti individui nonostante le pressioni esercitate da una modernità globale per minare il senso del passato e staccarlo dall'immediato presente e futuro. L'approccio etnosimbolico invita lo studioso ad analizzare in profondità i mondi dell'etnicità e del nazionalismo nei loro miti, memorie, tradizioni e simboli, analizzando i cambiamenti che subiscono nonché le componenti simboliche che conservano. Ma esso contribuisce anche a creare quel distacco di cui lo studioso ha bisogno per spiegare e insieme valutare quei mondi, e lo fa narrando una particolare storia dei fenomeni etnici e nazionali – una storia che pur partendo dalle etnostorie dei partecipanti, cerca di collocarle in un ampio quadro sociologico e in un lungo arco di tempo storico. Questa

disamina delle storie della nazione ci ha dimostrato che possiamo cogliere meglio il suo carattere, ruolo e persistenza nella storia se la colleghiamo alle componenti simboliche e ai modelli etnici di identità culturali collettive precedenti.

1. J. PEEL (1989) parla dell' "opera culturale" svolta alla fine dell'Ottocento dalla intelligenza yoruba per creare una *ethnie* pan-Yoruba dalle tante regioni e tribù di lingua yoruba.

2. Vedi E. HOBSBAWM (1990, cap. 4).

3. Vedi E. HOBSBAWM e T. RANGER (1983, cap. 7).

4. *Ivi*, p. 7.

5. *Ivi*, pp. 13-14. Qui Hobsbawm passa dall'analisi della "nazione" a quella dello "stato territoriale". Perché, dal momento che lo stato è moderno, anche la nazione deve necessariamente essere recente e nuova? Presumibilmente, perché per Hobsbawm furono gli stati (e il nazionalismo) a creare la nazione. Ma proprio questo è il punto che tanto spesso viene messo in discussione. Vedi le critiche presenti in A. HASTINGS (1997, cap. 1) e A.D. SMITH (1998, capp. 4-6).

6. Vedi E. HOBSBAWM e T. RANGER (1983, cap. 1).

7. E. HOBSBAWM (1990, p. 215).

8. Esiste una sempre più vasta letteratura sulla memoria collettiva e il suo rapporto con l'identità nazionale; di particolare interesse sono i contributi di G. MOSSE (1990; 1994), P. NORA e collaboratori (p. NORA 1984, 1986), e J. ASSMANN (1997); vedi inoltre J. GILLIS (1994), Y. ZERUBAVAL (1995) e U. RAM (1998).

9. Vedi R. ROSENBLUM (1967, cap. 2) e G. KREIS (1991). Per il mito della fondazione svizzera e la storia del Eidgenossenschaft, vedi u. IM HOF (1991); le cronache di Tschudi e altri si basavano sul quattrocentesco *Libro bianco di Samen*, il quale conteneva i primi riferimenti alle imprese di Guglielmo Teli. Vedi inoltre H. KOHN (1957).

10. P. KITROMILIDES (1998, p. 33). Anche se come concetto politico si esaurì con il disastro del 1922, la "Grande Idea" è ancora viva e in termini culturali risuona nella persistente importanza dell'ortodossia greca, nel definire la "gremità" e nel legame emotivo con Bisanzio e Costantinopoli (vedi PH. SHERRARD 1959).

11. Vedi Y. ZERUBALEV (1995); G. SHAFIR (1989); U. RAM (1995) e (1998). Mentre i "nuovi storici" israeliani criticano l'impresa politica sionista, in particolare vis-à-vis degli Arabi, la critica sociologica si focalizza su Israele in quanto "società di coloni" e sugli assunti teologici ebraici di una élite di pionieri ashkenaziti laburisti, che vede nella fondazione dello stato di Israele il culmine della storia ebraica. Vedi inoltre la critica del sionismo laburista in Z. STERNHELL (1998).

12. Vedi R. BRUBAKER (1996 p. 21).

13. Vedi A.D. SMITH (1998, pp. 76-77) e inoltre D. MCCRONE (1998, pp. 3-4).

14. E. HOBSBAWM CT. RANGER (1983, p. 263); B. ANDERSON (1991, cap. 6). L'idea di "invenzione" tende a trascurare gli aspetti sociali e istituzionali della nazione – la sua cultura pubblica di massa, il ruolo del territorio storico, la nuova divisione del lavoro, l'importanza della difesa nazionale, l'impatto del centro e il quadro delle leggi comuni – in favore degli elementi della rappresentazione e del manufatto culturale. Oltre a ciò, il termine "invenzione" ha una gamma di

significati che vanno da “contraffazione” a un estremo fino a “ricombinazione” (di elementi esistenti) all’altro; vedi B. BANKS (1972).

15. Vedi B. ANDERSON (1991, capp. 1-3); H. BHABHA (1990, cap. 16).

16. Vedi L. JOHNSON (1995); M. JUERGENSMEYER (1993); A.D. SMITH (1974).

17. Vedi J. CAMPBELL e PH. SHERRARD (1968, cap. i); V. ROUDO-METOV (1998). È mentre l’alto clero era schierato perlopiù con le autorità ottomane, il basso clero era il principale sostenitore della ribellione greca, soprattutto nel Peloponneso; per esso la guerra di indipendenza greca era in continuità con la (e un’espressione della) antica ostilità dei cristiani ortodossi verso l’oppressione dei Turchi musulmani. Vedi CH. A. FRAZEE (1969).

18. Vedi W. MCNEILL (1986, capp. 1-2).

19. *Ivi*, p. 82. Vedi anche H. BHABHA (1990, cap. 16); P. CHATTERJEE (1993, cap. 1); Y. SOYSAL (1994).

20. M. BILLIG (1995, p. 139, corsivo originale).

21. Come abbiamo visto, E. HOBSBAWM (1990, cap. 2) si era reso conto del problema. Lo studioso critica Gellner per il suo esclusivo approccio “alto-basso”, ma poi nega qualsiasi nesso tra quelle che definisce comunità, o legami, “protonazionali”, e i nazionalismi moderni, perché non hanno «una relazione *necessaria* con [1]’organizzazione politica territoriale unitaria» (*ivi*, p. 47) che chiamiamo nazione moderna. Ma un tale criterio sembra inutilmente restrittivo perché rende difficile spiegare il carattere, l’attrattiva e il ruolo storico delle nazioni e dei nazionalismi per diversi strati di popolazione. In ultima analisi, la spiegazione di Hobsbawm è eccessivamente strumentale e razionalista.

22. Vedi G. MOSSE (1976; 1990). Solo Benedict Anderson sembra aver colto la portata del problema, ma la soluzione che propone è curiosa. Anziché offrire una spiegazione storica e sociologica, lo studioso si rifugia infatti nell’affermazione idealista secondo cui le persone sono pronte a morire per la nazione poiché, al pari della famiglia, essa è vista come un’associazione solidale e disinteressata, che quindi può ispirare amore e sacrificio vedi B. ANDERSON (1991, pp. 141-44). Ma se pure ciò fosse vero, tanto per la nazione quanto per la famiglia, raramente le persone sono pronte a sacrificarsi in massa per un ideale astratto, per quanto disinteressato, a meno che non lo percepiscano legato alle loro esigenze, problemi e interessi individuali. Come J. BREUILLY (1993) e G. MOSSE (1976; 1994) dimostrano, ciascuno a suo modo, il nazionalismo era in principio adatto a combinare ideali collettivi con problemi ed esigenze individuali.

23. J. PEEL (1989); vedi E. TONKIN ET AL. (1989, introduzione).

24. Quando tali approssimazioni si verificano in una determinata area culturale e sono ricordate nelle memorie condivise delle comunità etniche, l’*exemplum* premoderno può fornire una risorsa culturale per le generazioni successive o per altri popoli appartenenti alla stessa tradizione culturale, come Hastings ha dimostrato con gli Ebrei nella tradizione cristiana. Ciò non può essere deciso a priori, ma richiede una ricerca empirica nella *longue durée*.

25. Per il *Kalevala* e il caso finlandese, vedi M. BRANCH (1985, introduzione); per la sua influenza, vedi L. HONKO (1985). Per l’impatto del nazionalismo sull’archeologia e le interpretazioni etniche e nazionaliste delle scoperte archeologiche, vedi i saggi in M. DIAZ-ANDREU e T. CHAMPION (1996) nonché l’analisi in S. JONES (1997).

26. Vedi Y. KREJCÍ EV. VELIMSKÝ (1981, cap. 4); A.D. SMITH (1986, cap. 2).

27. W. CONNOR (1994, cap. 2).

28. Vedi F. BARTH (1996, introduzione); J. ARMSTRONG (1982, cap. 1).

29. Vedi D. KUSHNER (1976); R. PIPES (1977); G. KREIS (1991); N. GUTIERREZ (1999).
30. H. TUDOR (1972); A.D. SMITH (1984); W. CONNOR (1994, cap. 8); G. HOSKING e G. SCHÖPFLIN (1997).
31. Vedi P.H. SHERRARD (1959); B. O'BRIEN (1988); D. AKENSON (1992); B. CAUTHEN (1997).
32. Vedi D. HOOSON (1994); A.D. SMITH (1997b); E. KAUFMANN e O. ZIMMER (1998).
33. Vedi B.T. MCCULLEY (1966); J. CAMPBELL e PH. SHERRARD (1968, cap. 1); I. GERSHONI e M. JANKOWSKI (1987, cap. 7); E. FLO-RESCANO (1993); A.D. SMITH (1997a); N. GUTIERREZ (1999). Ma questa nostalgia per un'età dell'oro non ha in sé nulla di nuovo. Risalendo indietro nel tempo alla Terza Dinastia neosumerica di Ur, al mito della creazione biblica, o alla poesia di Esiodo e Virgilio, troviamo lo stesso anelito a una perduta età ancestrale di purezza, pace e gloria. Vedi J. ARMSTRONG (1982, cap. 2); S. PIGGOTT (1985, cap. 4); e A.D. SMITH (1986, cap. 3).
34. Vedi G. SCHÖPFLIN (1980); R. ROSENBLUM (1985); B. KAPFERER (1988); P. VAN DER VEER (1994); U. RAM (1998).
35. A un estremo vi sono le numerose categorie etniche, collettività formate di nome che condividono uno o più elementi della cultura e sono legate a un particolare territorio ma hanno uno scarso senso della solidarietà, poche memorie comuni e nessun mito delle origini – ad esempio gli Slovacchi o gli Ucraini nel Settecento. All'altro estremo vi sono le comunità etniche pienamente sviluppate (*ethnies*), come i Polacchi e i Singalesi, con elaborati miti delle origini, memorie comuni e un forte senso di solidarietà. Alcune *ethnies* sono rimaste relativamente inerti, come i Copti; altre, come i Curdi o i Tamil, sono impegnati in guerre di liberazione nazionale. Queste sono solo alcune delle numerose varianti nel fluido mondo dell'etnicità e del nazionalismo (vedi A.D. SMITH 1986, cap. 2; TH. ERIKSEN 1993).
36. Vedi A.D. SMITH (1994) e W. CONNOR (1994, cap. 9).
37. Vedi A. HASTINGS (1997, cap. 8); L. POLIAKOV (1974); H. MACDOUGALL (1982); L. COLLEY (1992).
38. Vedi CH. TILLY (1975, introduzione) e A.D. SMITH (1986, cap. 6). Anche nelle precedenti nazioni con élite e classi medie si faceva spesso riferimento ai bisogni di strati più ampi e alle loro culture vernacolari, e anche le *ethnies* più aristocratiche si basavano su comunità di ascendenza comune e consuetudini condivise, come v. REYNOLDS (1984, cap. 8) ha mostrato per i *regna* presenti nel primo Medioevo in Europa occidentale. Vedi inoltre A.D. SMITH (1986, cap. 4).
39. Vedi S.H. EISENSTADT (1965); J. ARMSTRONG (1982); J. HUTCHINSON (1987, cap. 1; 1994, cap. 2).
40. Vedi E. L. TUVESON (1968) e J. HUTCHINSON (1994, cap. 6).
41. Vedi A.D. SMITH (1989) e (1991, cap. 5). Ciascuno di questi modelli presenta varianti significative, la più importante delle quali è forse legata all'epoca della formazione delle nazioni. Per esempio, i più tardi tentativi messi in atto dalle *ethnies* aristocratiche per incorporare culturalmente la popolazione del "loro" stato incontrarono seri ostacoli, come avvenne con le riforme del Tanzimat da parte dei sultani ottomani o con le politiche di russificazione degli zar nell'Ottocento; in quel periodo, le intelligenze etniche sotto l'influsso del nazionalismo e l'esempio del modello anglofrancese tendevano a resistere all'omogenizzazione statale e al suo "nazionalismo ufficiale" (vedi B. ANDERSON 1991; cfr. B. LEWIS 1968, e G. HOSKING 1997). D'altro canto, i tentativi compiuti dalle *ethnies* premoderne per mobilitare le persone e forgiare le nazioni furono spesso

intralciati, perché non erano supportati dal progetto ideologico del nazionalismo e dalle abilità di una intelligenza secolare (vedi A. GOULDNER 1979).

42. Vedi A.D. SMITH (1991, p. 74). È per questo motivo che J. ARMSTRONG (1992) distingue le nazioni nate prima del 1800 – ovvero prima del nazionalismo – da quelle emerse dopo questo fondamentale spartiacque. Si tratta di una distinzione rilevante, ma Armstrong non la sviluppa fino in fondo. Diversamente da Hastings, io tendo a considerare la dottrina nazionalista importante di per sé, per via della sua universalità di principio e della sua capacità di essere svincolata da contesti particolari. L'ideologia nazionalista può quindi essere fatta propria in qualsiasi parte del mondo, perché la sua capacità di legare passato, presente e futuro la rende utilizzabile per spiegare tutti i tipi di circostanze (A.D. SMITH 1991, cap. 4). Come ho sostenuto in altra sede, il nazionalismo può essere considerato una forma di archeologia politica, in quanto tralascia le discontinuità per ricercare continuità che rivelino l'antico stratificarsi delle nazioni. Ma il nazionalismo è ugualmente importante in quanto forma di "dramma salvifico": esso assume infatti un mito eroico di salvezza collettiva attraverso la rigenerazione comune nell'immagine dell'età dell'oro e mediante la missione sacra affidata alla comunità prescelta (vedi J. HUTCHINSON 1987, cap. I; A.D. SMITH 1995a; 1999).

43. Vedi H. HONOUR (1968, cap. 3); A.D. SMITH (1993).

44. Vedi G. MOSSE (1976; 1990; 1994). Vediamo lo stesso uso dei miti e dei motivi classici e cristiani nei monumenti, nei memoriali e nelle tombe di commemorazione pubblica documentate da GEORGE MOSSE (1990) in Europa occidentale, come pure in molte sculture e pitture settecentesche e ottocentesche, nelle opere di David e Ingres, Fuseli e Flax-man, Benjamin West e Canova, Goya e Delacroix, Burne-Jones e Rodin. Vedi R. ROSENBLUM (1967, cap. 2), H. HONOUR (1968, cap. 3) e A.D. SMITH (1993).

45. Vedi Y. SOYSAL (1994) e M. BILLIG (1995, cap. 6).

46. Ciò non vuol dire che non esistano tradizioni culturali, come l'umanesimo, il romanticismo e la socialdemocrazia, a cui gli Europei non possano attingere, né che una limitata unione politica ed economica non possa fornire un contesto stabile per una *Europe des patries*. Ma questo serve a istituzionalizzare le nazioni e i loro nazionalismi, non a trascenderli. Vedi i saggi in p. GOWAN e p. ANDERSON (1996) e A.D. SMITH (1995b, cap. 5).

Bibliografia generale

AA. VV., *Cambridge History of Iran*, vol. 3, *The Seleucid, Parthian and Sassanian Periods*, a cura di E. Yarshater, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

AA. VV., *Cambridge History of Iran*, vol. 4, *The period from the Arab invasion to the Saljuqs*, a cura di R.N. Frye, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

ACTON LORD, "Nationality", in IDEM, *Essays on freedom and power*, Free Press, Glencoe (111.), 1948.

AKENSON, DONALD, *God's People: Covenant and land in South Africa, Israel, and Ulster*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1992.

AKZIN, BENJAMIN, *State and Nation*, Hutchinson, London 1964.

ALTER, PETER, *Nationalism*, Peter Arnold, London 1989.

ALTY, JOHN H., *Dorians and Ionians*, in «Journal of Hellenic Studies», n. 102, 1982, pp. 1-14.

ANDERSON, BENEDICT, *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*, Verso Editions New Left Books, London 1991.

ARMSTRONG, JOHN, *Nations before nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1982.

IDEM, "The autonomy of ethnic identity: Historic cleavages and nationality relations in the URSS", in ALEXANDER MOTYL (a cura di), *Thinking theoretically about Soviet nationalities*, Columbia University Press, New York 1992, pp. 23-44.

IDEM, *Religious nationalism and collective violence*, in «Nations and Nationalism», n. 3, 1997, pp. 597-606.

ASSMANN, JAN, *The Egyptian Moses: The memory of Egypt in Western monotheism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997.

AVERY, PETER, *Modern Iran*, Ernest Benn, London 1965.

BAKER, KEITH, *Inventing the French Revolution: Essays on French political culture in the eighteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

BANKS, JOE, *The sociology of social movements*, Macmillan, London 1972.

BARNARD, FREDERICK M., *Herder's social and political thought: From Enlightenment to nationalism*, Clarendon Press, Oxford 1965.

IDEM, *National culture and political legitimacy*, in «Journal of the History of Ideas», n. 44, 1983, pp. 231-253.

BARON, SALO, *Modern nationalism and religion*, Meridian Books, New York 1960.

BARTH, FREDRIK (a cura di), *Ethnic groups and boundaries*, Little Brown, Boston 1969.

BAYNES, NORMAN - MOSS, H. ST. L.B. (a cura di), *Byzantium: An introduction to East Roman civilisation*, Oxford University Press, Oxford 1969.

BEAUNE, COLETTE, *Naissance de la nation française*, Editions Gallimard, Paris 1985.

BEETHAM, DAVID, *Max Weber and the theory of modern politics*, Allen & Unwin, London 1974.

IDEM, *Vico and Herder*, Hogarth Press, London 1976.

BHABHA, HOMI (a cura di), *Nations and narration*, Routledge, London-New York 1990.

BILLIG, MACHAEL, *Banal nationalism*, Sage, London 1995.

BLOCH, MARC, *Feudal society*, 2 voll., Routledge & Kegan Paul, London 1961.

BRANCH, MICHAEL (a cura di), *Kalevala, the land of heroes*, traduzione in inglese di W. F. Kirby, Athlone Press, London 1985.

BRANDON, SAMUEL G.F., *Jesus and the zealots*, Manchester University Press, Manchester 1967.

BRASS, PAUL, "Elite groups, symbol manipulation and ethnic identity among the Muslims of South Asia", in DAVID TAYLOR, MALCOM YAPP (a cura di), *Political identity in South Asia*, Curzon Press, Dublin 1979, pp. 35-77.

IDEM, *Ethnicity and nationalism*, Sage, London 1991.

BREMMER, IAN - TARAS, RAY (a cura di), *Nations and politics in the Soviet successor states*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

BRETON, RYMOND, *From ethnic to civic nationalism: English Canada and Quebec*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 1, 1988, pp. 85-102.

BREULLY, JOHN, *Nationalism and the state*, Manchester University Press, Manchester 1993.

IDEM, "Approaches to nationalism", in GOPAL BALAKRISHNAN (a cura di), *Mapping the nation*, Verso, London-New York 1996a, pp. 146-174.

IDEM, *The formation of the first German nation state, 1800-1871*, Macmillan, Basingstoke (UK) 1996b.

BRUBAKER, ROGERS, *Citizenship and nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.

IDEM, *Nationalism refamed: Nationhood and the national question in the new Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

BRUFORD, WALTER H., *Germany in the eighteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.

CAMPBELL, JOHN - SHERRARD, PHILIP, *Modern Greece*, Benn, London 1968.

CARR H. EDWARD, *Nationalism and after*, Oxford University Press, London 1945.

CARRAS, COSTAS, *3000 Years of Greek identity: Myth or reality?*, Domus Books, Athens 1983.

CASTLES, STEPHEN - COPE, BILL - KALANTZIS, MARY - MORRISSEY, MICHAEL, *Mistaken identity: Multiculturalism and the demise of nationalism in Australia*, Pluto Press, Sydney 1988.

CAUTHEN, BRUCE, "The myth of divine election and Afrikaner ethnogenesis", in GEOFFREY HOSKING - GEORGE SCHÖPFLIN, *The myths and nationhood*, Routledge, London 1997, pp. 107-131.

CHATTERJEE, PARTHA, *The nations and its fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

COBBAN ALFRED, *The nation-state and national self-determination* (1945), Collins, London 1969.

COHLER, ANNE, *Rousseau and nationalism*, Basic Books, New York 1970.

COHN, NORMAN, *The pursuit of the millennium*, Seeker and Warburg, London 1957.

COLLEY, LINDA, *Britons: Forging the nation, 1707-1837*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1992.

CONNOR, WALKER, *The national question in Marxist-Leninist theory and strategy*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1984.

IDEM, *Ethno-nationalism: The quest for understanding*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1994.

CONVERSI, DANIELE, *The Basques, the Catalans, and Spain: Alternative routes to nationalist mobilisation*, C. Hurst & Co., London 1998.

COTTAM, RICHARD, *Nationalism in Lran*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1979.

DAVIS, HORACE, *Nationalism and socialism: Marxist and Labor theories of nationalism*, Monthly Review Press, London-New York 1967.

DAVIS, RALPH H.C., *The Normans and their myth*, Thames & Hudson, London 1976.

DEUTSCH, KARL, *Nationalism and social communications*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1966².

DIAZ-ANDREU, MARGARITA - CHAMPION, THIMOTY, (a cura di), *Nationalism and archaeology in Europe*, UCL Press, London 1966.

DINUR, BEN-ZION, *Israel and the diaspora*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1969.

DOOB, LEONARD, *Patriotism and nationalism: Their psychological foundations*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1964.

DUNN, JOHN, *Western political theory in the face of the future*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

EISENSTADT, SHMUEL, *Modernization: Protest and change*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1965.

ELIADE, MIRCEA, *Myths, dreams and mysteries*, University of Chicago Press, Chicago-London 1958.

ELLER, JACK - COUGLAN, REED, *The poverty of primordialism: The demystification of ethnic attachments*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 2, 1993, pp. 183-202.

ERIKSEN, THOMAS, *Ethnicity and nationalism*, Pluto Press, London-Boulder (Co) 1993.

ESMAN, MILTON (a cura di), *Ethnic conflict in the Western world*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1977.

FINLEY, MOSES, *The use and abuse of history*, Hogarth Press, London 1986.

FISHMAN, JOSHUA, "Social theory and ethnography: Neglected perspective on language and ethnicity in Eastern Europe", in PETER SUGAR (a cura di), *Ethnic diversity and conflict in Eastern Europe*, ABC- Clio, Santa Barbara (Calif.) 1980, pp. 69-99.

FLORESCANO, ENRIQUE, "The creation of the Museo Nacional de Antropologi of Mexico and its scientific, educational and political purposes", in ELISABETH BOONE (a cura di), *Collecting the pre-Colombian past*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC 1993, pp. 81-103.

FONDATION HARDT, *Grecs and barbares. Entretiens sur l'antiquité classique*, vol. 8, Fondation Hardt, Geneva 1962.

FORDE, SIMON - JOHNSON, LESLEY - MURRAY, ALAN, (a cura di), *Concepts of national identity in the Middle Ages*, University of Leeds, School of English, Leeds 1995.

FRAZEE, CHARLES A., *The Orthodox church and independent Greece, 1821-52*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

FRYE, RICHARD, *The heritage of Persia*, Mentor, New York 1966.

IDEM (a cura di), *The period from the Arab invasion to the Saljuqs*, vol. 4, *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

GEERTZ, CLIFFORD, *The interpretation of cultures*, Fontana, London 1973.

GELLNER, ERNEST, *Thought and change*, Weidenfeld & Nicolson 1964.

IDEM, *Nations and nationalism*, Blackwell, London 1983.

IDEM, *Encounters with nationalism*, Blackwell, London 1994.

GERSHONI, ISRAEL - JANKOWSKI, MARK, *Egypt, Islam and the Arabs: The search for Egyptian nationhood, 1900-1930*, Oxford University Press, Oxford 1987.

GILDEA, ROBERT, *The past in French history*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1994.

GILLINGHAM, JOHN, *The beginnings of English imperialism*, in «Journal of Historical Sociology», n. 5, 1992, pp. 392-409.

GILLIS, JOHN (a cura di), *Commemorations: The politics of national identity*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1994.

GLAZER, NATHAN - MOYNIHAN, DANIEL, (a cura di), *Ethnicity: theory and experience*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975.

GOULDNER, ALVIN, *The rise of intellectuals and the future of new class*, Macmillan, London 1979.

GO WAN PETER - ANDERSON, PERRY (a cura di), *The questions of Europe*, Verso, London-New York 1996.

GREENFELD, LIAH, *Nationalism: Five roads to modernity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.

GROSBY, STEVEN, *Religion and nationality in antiquity*, in «European Journal of Sociology», n. 32, 1991, pp. 229-265.

IDEM, *Kinship, territory and the nation in the historiography of ancient Israel*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», n. 105, 1993. PP. 3-18.

IDEM, *The verdict of history: The inextinguishable tie of primordiality. A reply to Eller and Coughlan*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 1, 1994, pp. 164-171.

IDEM, *Territoriality: The transcendental primordial feature of modern society*, in «Nations and Nationalism», n. 2, 1995, pp. 143-162.

IDEM, *Borders, territory and nationality in the ancient Near East and Armenia*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», n. 1, 1997, pp. 1-29.

GUENÉE, BERNARD, *States and rulers in later medieval Europe*, Blackwell, Oxford 1985.

GUIBERNAU, MONTSERRAT, *Nationalisms: The nation-state and nationalism in the twentieth century*, Polity Press, Cambridge 1996.

GUTIERREZ, NATIVIDAD, *The culture of the Nation: The Ethnic Past and Official Nationalism in Twentieth Century Mexico*, University of Nebraska Press, Lincoln 1999.

GUTMANN, AMY (a cura di), *Multi-culturalism: Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1994.

HADAS, MOSES, *National survival under Hellenistic and Roman imperialism*, in «Journal of the History of Ideas», n. 11, 1950, pp. 131-139.

HAIM, SYLVIA, *Arab nationalism: An anthology*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1962.

HALL, EDITH, *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*, Clarendon Press, Oxford 1992.

HALL, JOHN (a cura di), *The state and the nation: Ernest Gellner and the theory of nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

HASTINGS, ADRIAN, *The construction of nationhood: ethnicity, religion, and nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

HAYES, CARLTON, *The historical evolution of modern nationalism*, Smith, New York 1931.

HERDER, JOHANN, *Sämmtliche Werke*, a cura di B. SUPHAN, Weidmann, Berlin 1877-1913.

HERTZ, FREDERICK, *Nationality in history and politics*, Routledge & Paul Kegan, London 1944.

HERTZBERG, ARTHUR (a cura di), *The Zionist idea: A reader*, Meridian Books, New York 1960.

HOBSBAWM, ERIC, *Nations and nationalism since 1870*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

HOBSBAWM, ERIC - RANGER, TERENCE (a cura di), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

HONKO, LAURI, *The Kalevala Process*, in «Books from Finland», n. 1, 1985, pp. 16-23.

HONOUR, HUGH, *Neo-classicism*, Penguin, Harmondsworth 1968.

HOOSON, DAVID (a cura di), *Geography and national identity*, Blackwell, Cambridge (Mass.)-Oxford 1994.

- HOSKING, GEOFFREY, *Russia: People and empire, 1552-1917*, Harper Collins, London 1997.
- HOSKING, GEOFFREY - SCHÖPFLIN, GEORGE (a cura di), *Myths and nationhood*, Routledge, London 1997.
- HUGHES, MICHAEL, *Nationalism and society: Germany, 1800-1945*, Edward Arnold, London 1988.
- HUTCHINSON, JOHN, *The dynamics of cultural nationalism: The Gaelic revival and the creation of the Irish nation state*, Allen & Unwin, London 1987.
- IDEM, *Modern nationalism*, Fontana, London 1994.
- ICHIJO, ATSUKO, *Scotland and Europe. Scottish national identity and European integration*, Ph.D. diss., University of London 1998.
- IGNATIEFF, MICHAEL, *Blood and belonging. Journeys into the new nationalism*, Chatto & Windus, London 1993.
- IDEM, *The warrior's honour: Ethnic war and the modern consciousness*, Chatto & Windus, London 1993.
- IM HOF, ULRICH, *Mythos Schweiz: Identität-Nation-Geschichte, 1291-1991*, Neue Verlag Zürcher Zeitung, Zürich 1991.
- JOHNSON, LESLEY, "Imagining communities. Medieval and modern", in FORDE, SIMON - JOHNSON, LESLEY - MURRAY, ALAN (a cura di), *Concepts of national identity in the Middle Ages*, University of Leeds, School of English, Leeds 1995, pp. 1-19.
- JONES, SIAN, *The archaeology of ethnicity: Constructing identities in the past and the present*, Routledge, London-New York 1997.
- JUERGENSMEYER, MARK, *The new cold war? Religious nationalism confronts the secular state*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993.
- JUST, ROGER, "The triumph of the *ethnos*", in TONKIN, ELISABETH - MCDONALD, MARYON - CHAPMAN, MALCOLM (a cura di), *History and ethnicity*, Routledge, London-New York 1989.
- KAMENKA, EUGENE (a cura di), *Nationalism: The nature and evolution of an idea*, Edward Arnold, London 1976.
- KANTOROWITZ, ERNEST H., *Pro patria mori in medieval political thought*, in «American Historical Review», n. 56, 1951, pp. 472-492.
- KAPFERER, BRUCE, *Legends of people, myths of state: Violence, intolerance, and political culture in Sri Lanka and Australia*, Smithsonian Institution, Washington DC-London 1988.
- KAUFMANN, ERIC - ZIMMER, OLIVIER, *In search of the authentic nation: Landscape and national identity in Canada and Switzerland*, in «Nations and Nationalism», n. 4, 1998, pp. 483-510.
- KEDDIE, NIKKI, *Roots of revolution: An interpretive history of modern Iran*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1981.
- KEDOURIE, ELIE, *Nationalism*, Hutchinson, London 1960.
- IDEM (a cura di), *Nationalism in Asia and Africa*, Weidenfeld & Nicolson, London 1971.
- KEDOURIE, SYLVIA (acuradi), *Elie Kedourie, CBE, FBA, 1926-92: History, philosophy politics*, Frank Cass, London-Portland 1998.

- KEDWARD, RODERICK, *The Dreyfus Affair*, Longman, London 1965.
- KEMILAINEN, AIRA, *Nationalism: Problems concerning the word, the concept and classification*, Kustantajat Publishers, Yvaskyla, Finland 1964.
- KITROMILIDES, PASCHALIS, *The dialectic of intolerance: Ideological dimensions of ethnic conflict*, in «Journal of the Hellenic Diaspora», n. 4, 1979, pp. 5-30.
- IDEM, *Imagined communities and the origins of the national question in the Balkans*, in «European History Quarterly», n. 2, 1989, pp. 149-192.
- IDEM, "On the intellectual content of Greek nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium, and the Great Idea", in RICKS, DAVID -MAGDALINO, PAUL (a cura di), *Byzantium and the modern Greek identity*, Centre for Hellenic Studies (Aldershot), Ashgate Publishing, London 1998.
- KLAUSNER, SAMUEL, *Why they chose Israel*, in «Archive de Sociologie des Religions», n. 9, 1960, pp. 129-144.
- KNOLL, PAUL, *National consciousness in medieval Poland*, in «Ethnic Studies», n. 1, 1993, pp. 65-84.
- KOHN, HANS, *The origins of English nationalism*, in «Journal of the History of Ideas», n. 1, 1940, pp. 69-94.
- IDEM, *Nationalism: Its meaning and history*, Van Nostrand, New York 1955.
- IDEM, *Nationalism and liberty: The Swiss example*, Macmillan, London 1957.
- IDEM, *Pan-Slavism*, Vintage Books, New York 1960².
- IDEM, *Prophets and peoples*, Collier, New York 1961.
- IDEM, *The mind of Germany*, Macmillan, London 1965.
- IDEM, *The idea of nationalism* (1944), Collier-Macmillan, New York 1967a.
- IDEM, *Prelude to nation-states: The French and German experience, 1789-1815*, Van Nostrand, New York 1967b.
- KOHT, HALVDAN, *The dawn of nationalism in Europe*, in «American Historical Review», n. 52, 1947, pp. 265-280.
- KREIS, GEORG, *Der Mythos von 1291: Zur Entstehung des schweizerischen Nationalfeiertags*, Friedrich Reinhardt Verlag, Basilea 1991.
- KREJCI, YAROSLAV - VELIMSKY, VITESLAV, *Ethnic and political nations in Europe*, Croom Helm, London 1981.
- KUSHNER, DAVID, *The rise of Turkish nationalism*, Frank Cass, London 1976.
- KYMLICKA, WILLIAM, *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- LEHMANN, JEAN-PIERRE, *The roots of modern Japan*, Macmillan, London-Basinstoke 1982.
- LEITH, JAMES A., *The idea of art and propaganda in France, 1750-99*, University of Toronto Press, Toronto 1965.
- LEVI, MARIO ATTILIO, *Political power in the ancient world*, Weidenfeld & Nicolson, London 1965.

- LEWIS, BERNARD, *The emergence of modern Turkey*, Oxford University Press, London 1968.
- IDEM, *The Arabs in history*, Hutchinson & Co., London 1970.
- LLOBERA, JOSEP, *The God of modernity*, Berg, Oxford 1994.
- MACDOUGALL, HUGH, *Racial myth in English history: Trojans, Teutons, and Anglo-Saxons*, Harvest House, Montreal, University Press of New England, Hanover (NH) 1982.
- MANGO, CYRIL, *Byzantium: The empire of the new Rome*, Weidenfeld & Nicolson, London 1980.
- MARCU, EVA D., *Sixteenth century nationalism*, Abaris Books, New York 1976.
- MCCRONE, DAVID, *The sociology of nationalism*, Routledge, London-New York 1998.
- MCCULLEY, BRUCE T., *English education and the origins of Indian nationalism*, Smith, Gloucester (Mass.) 1966.
- MCNEILL, WILLIAM, *Polyethnicity and national unity in world history*, University of Toronto Press, Toronto 1986.
- MENDELS, DORON, *The rise and fall of Jewish nationalism*, Doubleday, New York 1992.
- MILES, ROBERT (a cura di), *Migration and the new Europe*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 3, 1993, pp. 459-562.
- MILLER, DAVID, *On nationality*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- MINOGUE, KENNETH, *Nationalism*, Batsford, London 1967.
- MORGAN, PRYS, "From a death to a view: The hunt for the Welsh past in the Romantic period", in HOBSBAWN, ERIC - RANGER, TERENCE (a cura di), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 43-100.
- MOSSE, GEORGE, *The nationalisation of the masses*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1976.
- IDEM, *Fallen soldiers*, Oxford University Press, Oxford-New York 1990.
- IDEM, *Confronting the nation: Jewish and Western nationalisms*, University Press of New England/Brandeis University, Hanover (NH) 1994.
- IDEM, *Racism and nationalism*, in «Nations and nationalism», n. 2, 1995, pp. 163-173.
- NORA, PIERRE (a cura di), *Les Lieux de memoire*, vol. 1, *La République*, Gallimard, Paris 1984.
- IDEM (a cura di), *Les Lieux de memoire*, vol. 2, *La Nation*, Gallimard, Paris 1986.
- O'BRIEN, CONOR CRUSE, *God-land: Reflections on religion and nationalism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988.
- O'LEARY, BRENDAN, *Symposium on David Miller's "On nationality"*, in «Nations and Nationalism», n. 3, 1996, pp. 409-451.
- PALMER, R. R., *The national idea in France before the Revolution*, in «Journal of the History of Ideas», n. 1, 1940, pp. 95-111.
- PEARSON, RAYMOND, *Fact, fantasy, fraud: Perceptions and projections of national revival*, in «Ethnic Studies», nn. 1-3, 1993, pp. 43-64.
- PEEL, JOHN, *The cultural work of Yoruba ethno-genesis*, in TONKIN, ELISABETH - MCDONALD, MARYON - CHAPMAN, MALCOM (a cura di), *History and ethnicity*, Routledge, London-New York 1989, pp. 198-215.

- PIGGOTT, STUART, *The Druids*, Thames & Hudson, London 1985.
- PINSON, KOPPEL (a cura di), *Nationalism and history: The writings of Simon Dubnow*, Jewish Publications Society of America, Philadelphia 1960.
- PIPES, RICHARD, *Russia under the old regime*, Peregrine Books, London 1977.
- POLIAKOV, LEON, *The Aryan myth*, Basic Books, New York 1974.
- RAM, URI, *Zionist historiography and the invention of modern Jewish nationhood: The case of Ben Zion Dinur*, in «History and Memory», n. 7, 1995, pp. 91-124.
- IDEM, *Postnationalist pasts: The case of Israel* in «Social Science History», n. 4, 1998, pp. 513-545.
- REISS, HANS s. (a cura di), *The political thought of the German Romantics, 1793-1815*, Blackwell, Oxford 1955.
- RENAN, ERNEST, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Calmann-Lévy, Paris 1882.
- REYNOLDS, SUSAN, *Medieval origins gentium and the community of the realm*, in «History», n. 68, 1983, pp. 375-390.
- IDEM, *Kingdoms and communities in Western Europe, 900-1300*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- REYNOLDS, VERNON, *Sociobiology and the idea of primordial discrimination*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 3, 1980, pp. 303-315.
- ROBINSON, FRANCIS, "1979. Islam and Muslim separatism", in TAYLOR, DAVID - YAPP, MALCOLM (a cura di), *Political Identity in South Asia*, Curzon Press, Dublin 1979, pp. 78-112.
- ROSDOLSKY, ROMAN, *Friedrich Engels und das Problem der "Geschichtslosen Völker"*, in «Archiv für Sozialgeschichte», n. 4, 1964, pp. 87-282.
- ROSENBLUM, ROBERT, *Transformations in late eighteenth century art*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1967.
- IDEM, *Jean-Auguste-Dominique Ingres*, Thames & Hudson, London 1985.
- ROUDOMETOV, VICTOR, *From "Rum Millet" to Greek nation: Enlightenment, secularisation, and national identity in Ottoman Balkan society, 1453-1821*, in «Journal of Modern Greek Studies», n. 1, 1998, pp. 11-48.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Scritti politici*, Laterza, Bari 1971.
- SARKISYANZ, EMANUEL, *Buddhist backgrounds of the Burmese revolution*, Nijhoff, The Hague 1964.
- SAUNDERS, JOHN J., *A history of medieval Islam*, Routledge & Kegan Paul, London 1978.
- SCHÖPFLIN, GEORGE, *Nationality in the fabric of Yugoslav politics*, in «Survey», n. 25, 1980, pp. 1-19.
- SCHWARZFUCHS, SIMON, *Napoleon, the Jews, and the Sanhedrin*, Routledge & Paul Kegan, London-Boston-Henley 1979.
- SETON-WATSON, HUGH, *Nations and states*, Methuen, London 1977.
- SHAFER, BOYD, *Nationalism: Myth and reality*, Harcourt Brace, New York 1955.
- SHAFIR, GERSHON, *land, labor, and the origins of the Israeli-Palestinian conflict, 1882-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

SHERRARD, PHILIP, *The Greek East and the Latin West: A study in the Christian tradition*, Oxford University Press, London 1959.

SHILS, EDWARD, *Primordial, personal, sacred, and civil ties*, in «British Journal of Sociology», n. 7, 1957, pp. 13-45.

IDEM, *Nation, nationality, nationalism, and civil society*, in «Nations and Nationalism», n. 1, 1995, pp. 93-118.

SHIMONI, GIDEON, *The Zionist ideology*, University Press of New England/Brandeis University Press, Hanover (NH) 1995.

SLUGA, GLENDA, *Identity gender, and the history of European nations and nationalism*, in «Nations and Nationalism», n. 1, 1998, pp. 87-111.

SMITH, ANTHONY D., *The ethnic revival in the modern world*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

IDEM, *Theories of nationalism* (1971), Holmes & Meier, Duckworth-New York 1983.

IDEM, *National identity and myths of ethnic descent*, in «Research in Social Movements, Conflict, and Change», n. 7, 1984, pp. 95-130.

IDEM, *The ethnic origins of nations*, Blackwell, London 1986.

IDEM, *The origins of nations*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 3, 1989, pp. 340-367.

IDEM, *National identity*, Penguin, Harmondsworth 1991.

IDEM, *Chosen peoples: Why ethnic groups survive*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 3, 1992a, pp. 436-456.

IDEM, *Nationalism and historians*, in «International Journal of Comparative Studies», nn. 1-2, 1992b, pp. 58-80.

IDEM, "Art and nationalism in Europe", in J.C.H. BLOM (a cura di), *De Onmacht van het Grote: Cultuur in Europa*, Amsterdam University Press, Amsterdam 1993.

IDEM, *The problem of national identity: Ancient, medieval, and modern?*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 3, 1994, pp. 375-399.

IDEM, *Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations*, in «Nations and Nationalism», n. 1, 1995a, pp. 3-23.

IDEM, *Nations and nationalism in a global era*, Polity Press, London 1995b.

IDEM, *Zionism and diaspora nationalism*, in «Israel Affairs», n. 2, 1995c, pp. 1-19.

IDEM, *Memory and modernity: Reflections on Ernest Gellner's theory of nationalism*, in «Nations and Nationalism», n. 3, 1996a, pp. 371-388.

IDEM, *The resurgence of nationalism? Myth and memory in the renewal of nations*, in «British Journal of Sociology», n. 4, 1996b, pp. 575-598.

IDEM, "The golden age and national renewal", in HOSKING, GEOFFREY - SCHÖPFLIN, GEORG (a cura di), *Myths and nationhood*, Routledge, London 1997a.

IDEM, *Nations and ethnoscares*, in «Oxford International Review», n. 2, 1997b, pp. 11-18.

IDEM *Nationalism and modernism*, Routledge, London-New York 1998.

IDEM, *Ethnic election and national destiny. Some religious origins of national ideals*, in «Nations and Nationalism», n. 3, 1999, pp. 331-355.

SMITH DONALD (a cura di), *Religion and political modernization*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1974.

SNYDER, LOUIS, *The meaning of nationalism*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ) 1954.

SOYSAL, YACEMIN, *Limits of citizenship: Migrants and post-national membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

STERN, MENAHEM, "The Hasmonean revolt and its place in the history of Jewish society and religion", in BEN-SASSON, HAIM H. -ETTINGER SAMUEL (a cura di), *Jewish society through the ages*, Schocken Books, New York 1971, pp. 92-106.

STERNHELL, ZEEV, *The founding myths of Israel: Nationalism, socialism, and the making of the Jewish state*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1998.

SUNY, RONALD GRIGOR, *Looking towards Ararat: Armenia in modern history*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1993a.

IDEM, *The revenge of the past: Nationalism, revolution, and the collapse of the Soviet Union*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1993b.

TAMIR, Yael, *Liberal nationalism*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1993.

TCHERIKOVER, VICTOR, *Hellenistic civilisation and the Jews*, Athenaeum, New York 1970.

THOM, MARTIN, "Tribus without nations: The ancient Germans and the history of modern France", in BHABHA, HOMI (a cura di), *Nation and narration*, Routledge, New York 1990, pp. 23-43.

THOMPSON, LEONARD, *The political mythology of apartheid*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1985.

TILLY, CHARLES (a cura di), *The formation of national states in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1975.

TIPTON, LEON (a cura di), *Nationalism in the Middle Ages*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1972.

TIRYAKIAN, EDWARD - ROGOWSKI RONALD (a cura di), *New nationalism of the developed West*, Allen & Unwin, Boston-New York 1985.

TIVEY, LEONARD (a cura di), *The nation-state*, Martin Robertson, Oxford 1980.

TONKIN, ELISABETH - MCDONALD, MARYON - CHAPMAN, MALCOM (a cura di), *History and ethnicity*, Routledge, London-New York 1989.

TÖNNESON, STEIN - ANTLOV, HANS (a cura di), *Asian forms of the nation*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

TRIGGER, B.G., KEMP B.J., O'CONNOR D., LLOYD, A.B., *Egypt: A social history*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.

TUDOR, HENRY, *Political myth*, Pall Mall Press, London 1972.

TUVESON, ERNEST L., *Redeemer nation: The idea of America's millennial role*, University of Chicago Press, Chicago 1968.

- VAN DER VEER, PETER, *Race and ethnicity: A sociobiological perspective*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 4, 1978, pp. 401-411.
- IDEM, *Does race matter?*, in «Nations and Nationalism», n. 3, 1995, pp. 357-368.
- VIROLI, MAURIZIO, *For love of country*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- VITAL, DAVID, *The origins of Zionism*, Clarendon Press, Oxford 1975.
- WALEK-CZERNECKI, TADEUSZ, *Le rôle de la nationalité dans l'histoire de l'antiquité*, in «Bulletin of the International Committee of the Historical Sciences», n. 2, 1929, pp. 305-320.
- WEBER, MAX, *From Max Weber. Essays in sociology*, Routledge & Kegan Paul, London 1947.
- IDEM, *Economy and society*, 3 voll., Bedminster Press, New York 1968.
- WEBSTER, BRUCE, *Medieval Scotland: The making of an identity*, Macmillan, Basingstoke, 1997.
- WILMSEN, EDWIN - MCALLISTER, PATRICK (a cura di), *The politics of difference: Ethnic premises in a world of power*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- WILSON, JOHN A., *The burden of Egypt*, University of Chicago Press, Chicago 1951.
- WISEMAN, DONALD J. (a cura di), *Peoples of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- YARSHATER, EHSAN (a cura di), *The Seleucid, Parthian, and Sassanian periods*, vol. 3, *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- ZEITLIN, IRVING, *Jesus and the Judaism in his time*, Polity Press, Cambridge 1988.
- ZERUBAVEL, YAEL, *Recovered roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1995.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2007
da Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)

Focus

1. Dario Antiseri, *Principi liberali*
2. Paola De Benedetti, *Tv e minori*
3. Enrico Colombatto, *L'immoralità no global*
4. Vito Cagli, *La Medicina: una "malata" difficile*
5. Bruno Manghi, *Lavori inutili*
6. Alberto Oliverio, *Memoria e oblio*
7. Giuliano Cazzola, *Lavoro e welfare: giovani versus anziani*
8. Mario Caligiuri, *Stato e marketing*
9. Alessandra Servidori, *Dal Libro Bianco alla Legge Biagi*
10. Pierre Rosanvallon, *Il politico*
11. Bernard Lewis, *Iraq*
12. Dario Antiseri, *Relativismo, nichilismo, individualismo*
13. Marco Macciò, *Islam e petrolio*
14. Richard Pipes, *I tre "perché" della rivoluzione russa*
15. Dario Antiseri, *Liberali e solidali*
16. Flavio Felice, *Neocon e teocon*
17. Antonio Ciani, Brigitta Rossetti, Federico Vasoli, *Investire in Cina*
18. Rocco Pezzimenti, *Il pensiero politico islamico del '900*
19. Tonino Ceravolo, *I monaci di clausura*
20. Enrico Flavio Giangreco, *La fabbrica del pallone*
21. Marc Leroy, *La sociologia dell'imposta*
22. Mario Prignano, *Il giornalismo politico*
23. Anthony D. Smith, *La nazione Storia di un'idea*