

Dopo il crollo dell'impero napoleonico e fino al 1890, sette nazioni, sei delle quali europee, hanno raggiunto la sovranità politica; tra il 1891 e il 1945 altre venticinque sono diventate indipendenti; dalla fine della seconda guerra mondiale, quasi un centinaio. L'Onu, che nel 1945 contava solamente cinquantadue membri, ne annovera oggi centocinquantadue. E non basta. Dappertutto nel mondo paesi, minoranze etniche, intere popolazioni lottano per ottenere l'indipendenza. Tutti si richiamano alla nazione, alla propria nazione, ed è il nazionalismo che li istiga a combattere. Maori, Ucraini, Curdi, Irlandesi, Corsi, abitanti del Sahara o del Québec aspettano il giorno in cui potranno costituirsi in nazioni autonome di pieno diritto. Altri popoli, dei quali «l'opinione pubblica mondiale» non parla, probabilmente negli anni a venire rivendicheranno anch'essi la sovranità. Un immane risveglio delle minoranze già scuote il mondo: non sono solo i «diritti delle genti» a far esplodere ovunque l'ingiustizia dell'oppressione coloniale, introducendo nuove divisioni negli schieramenti politici interni alle grandi nazioni dominatrici; è anche il rumore delle armi, lo scoppio delle bombe a farsi sentire persino nel cuore di quelle nazioni. Vi introducono una forma di conflitto nuova: non guerre civili, ma «guerra di liberazione» o «guerriglia urbana» il cui scopo immediato non è una vittoria militare, bensì la destabilizzazione politica del potere dominante.

Così il nazionalismo, dopo essere stato uno degli incentivi più importanti alla costruzione degli stati europei nel secolo XIX, riprende la medesima funzione nell'epoca della decolonizzazione. E le nuove potenze emergono sempre per scissione dei più vasti complessi nazionali.

Tuttavia questa tendenza delle grandi potenze a scindersi in piccoli stati non è l'unico meccanismo che dia origine alle nazioni. Nell'Ottocento la Germania è stata formata dalla riunione di parecchie potenze autonome. I grandi imperi e le grandi nazioni sono il risultato di conquiste e di annessioni territoriali. Non si vede forse ancora oggi come gli stati in genere vogliano raggrupparsi in associazioni non solo economiche o culturali, ma politiche? Alcune si appellano alla «nazione»: dopo la Comunità economica europea, si cerca di fissare un indirizzo politico sovranazionale richiamandosi al concetto di «nazione europea»; gli stati arabi – che in maggioranza aderiscono alla Lega araba – coordinano le proprie azioni politiche e militari in nome della «nazione araba»; gli stati membri della Organizzazione dell'unità africana parlano di «nazione africana», ecc.

Insomma, oppressori e oppressi vogliono riunirsi in «comunità nazionali»: gli uni pronti a sacrificare le minoranze alle proprie ambizioni centralizzatrici; gli altri a difendere la propria identità. E sovente, in nome del «nazionalismo», gli oppressi di ieri diventano gli oppressori di domani.

Compilando l'elenco dei «paradossi del nazionalismo», Louis Snyder [1968, trad. it. pp. 29-42] s'imbatte nello stesso problema descritto da Hans Morgenthau, che lo chiama il paradosso dell'ABC: vi sono popoli (A) che si appellano

al nazionalismo per ottenere i propri diritti (in nome della sopravvivenza) contro una nazione (B), ma negano questi stessi diritti ad altri popoli (C) che si trovano sotto il loro dominio. Il fenomeno è tanto diffuso che non vale la pena di illustrarlo dettagliatamente: dagli Americani che, nel Settecento, rivendicavano lo status di nazione indipendente dall'Inghilterra e rifiutavano tale status agli Indiani, fino alla maggior parte degli stati africani che hanno raggiunto la sovranità politica nella seconda metà del XX secolo e combattono delle minoranze che, a loro volta, vorrebbero ottenere l'indipendenza, lungo è l'elenco dei paesi che praticano questa «contraddizione» del nazionalismo.

Ve ne sono altri, che aumentano la complessità di un concetto ritenuto dal medesimo autore impossibile da circoscrivere in una categoria unica: «Il nazionalismo riflette il caos della storia stessa. Quale fenomeno storico, è sempre soggetto a continui ed imprevedibili mutamenti. È multiforme, disordinato, torbido, non riducibile a un denominatore comune» [*ibid.*, p. 19].

In che cosa consiste con esattezza questo disordine in movimento? Ecco qui di seguito altri paradossi catalogati da Snyder:

La differenza tra l'integrazione culturale e l'espansione politica: a mano a mano che le diversità culturali diminuiscono, il nazionalismo politico aumenta e si estende. È un fatto generalmente riscontrabile dall'inizio del secolo XIX: le barriere culturali tra i popoli e i paesi sono sempre più esigue, i mezzi di comunicazione e di diffusione consentono a certi modelli di raggiungere gli angoli più reconditi della terra. Anche la cultura tende a farsi omogenea in tutti i paesi, grazie all'integrazione economica, ai mass media e alla divulgazione del sapere scientifico. Tuttavia, malgrado tutti questi fattori di avvicinamento tra popoli, le separazioni politiche si approfondiscono: se i confini culturali sono oggi facilmente superabili, i nazionalismi politici ne innalzano di più saldi e più pericolosi.

Il nazionalismo serve tanto a promuovere il progresso quanto a ostacolarlo. Dopo essere stato utile, alla fine del Settecento e all'inizio dell'Ottocento, per diffondere ideali di libertà, razionalità, scientificità, modernità, verso la fine del secolo scorso si riallaccia al conservatorismo, e saranno i valori tradizionali che costituiranno l'embrione della dottrina, nei teorici francesi e tedeschi in partecolare. Ancora oggi esistono due nazionalismi nei paesi europei: quello della destra nazionale (Francia, Spagna, Italia, ecc.) e quello delle minoranze che si oppongono agli stati centralizzati di questi ed altri paesi. Essi differiscono non come «destra» o «sinistra», ma secondo il criterio che divide gli uomini del potere costituito dai rivoluzionari: da una parte l'ordine, l'integrazione, la centralità, l'imposizione della politica e della cultura della nazione dominante ai popoli minoritari; dall'altra la libertà, l'autonomia, l'indipendenza, il diritto all'identità culturale e politica. E, ancora una volta, entrambi per giustificare la propria azione rivendicano tanto i «diritti nazionali», quanto l'«integrità della nazione».

Più si sviluppano l'ideologia, o le ideologie, collettiviste, più si constata il nuovo slancio del nazionalismo. Si pensi alla Jugoslavia e alla sua «via nazionale» al socialismo; si pensi alla sorte riservata a questa tendenza quando si è diffusa in altri paesi socialisti (la sua precipua rilevanza oggi si fa sentire in Romania, ma ha toccato anche Ungheria, Polonia, Cecoslovacchia, e resta viva nelle popolazio-

ni, al di fuori degli apparati statali normalizzati). Si pensi ai movimenti di tipo nazionalistico che si espandono nelle repubbliche sovietiche, soprattutto in quelle musulmane. L'«internazionalismo proletario» che doveva abolire le frontiere imponendo delle solidarietà nuove sembra sempre più cozzare contro «arcaismi culturali», contro resistenze imprevedute all'interno dei complessi nazionali. I partiti comunisti dei paesi dell'Europa occidentale non sono sfuggiti a questo movimento: e se si «adattano» alle realtà, alle inerzie, delle società democratiche capitaliste lo fanno attraverso l'ideale nazionale. In tal senso, l'«eurocomunismo» è solo un internazionalismo regionale tagliato a misura dell'Europa, utile ad attenuare il nazionalismo dei partiti comunisti francese, italiano, spagnolo.

Il paradosso della «saldezza della sovranità»: è la resistenza opposta dagli stati-nazione a delegare la propria sovranità a un organismo internazionale. Un tale organismo diventa sempre più necessario per regolare le controversie tra paesi, assicurare la pace nel mondo, coordinare le esigenze di ogni stato nei vari settori degli scambi: commerciale, politico, culturale, diplomatico, dei trasporti, ecc. La necessità di un sistema giuridico internazionale (che esiste in certi limitati campi), sentita di per sé da tutti i paesi, urta contro il rifiuto generale d'instaurare un'autorità sovranazionale con potere esecutivo.

Questi «paradossi del nazionalismo» rispecchiano, secondo Snyder, «il caos della storia» che non si può ridurre all'unità dei concetti: da paradossi diventano «assiomi» che danno la definizione di nazionalismo.

Non potendo distinguere in categorie i nazionalismi, si può tentare di capirne certe caratteristiche immutabili. Ce n'è una, forse la più macroscopica, che è veramente sconcertante: la carica emotiva che reca in sé l'ideologia nazionalista. Vi sono, certo, molti «nazionalismi tranquilli», ma la loro calma apparente spesso nasconde un sentimento nazionale che si è imbastardito o è stato incanalato a fini di obbedienza politica. Di per sé, il nazionalismo conserva una straordinaria capacità di moltiplicare le energie individuali e collettive. Questo è il punto che stupisce, e che si avrà sempre presente durante le analisi che seguono: la «nazione» che ha suscitato e continua a suscitare tremendi entusiasmi è di recente creazione; per questa si è combattuto, in suo nome sono stati sterminati interi popoli. Eppure, nulla in essa ne rivela il segreto: che cosa possiede di tanto capace d'infiammare gli animi?

I. Origini della «nazione».

Pertanto dietro questa domanda se ne profila un'altra: qual è il rapporto tra nazione e nazionalismo? La domanda copre vari campi che sarebbe utile esplorare: soprattutto quello economico e quello sociologico. Incentrando l'analisi della nazione sulla sua origine giuridica e politica, ci si atterrà alle caratteristiche semantiche essenziali del concetto.

Nella misura in cui la nazione è un'idea relativamente recente, è possibile stabilire dei chiari punti di riferimento nella sua accezione moderna: in quanto idea alla quale corrisponde una precisa realtà giuridico-politica, la «nazione» as-

sume forma compiuta nel secolo XVIII in Europa. Se la rivoluzione francese trasferisce costituzionalmente la sovranità del re alla nazione (1791) – seguendo ed evidenziando le esperienze delle rivoluzioni inglesi del 1644 e 1688 e della dichiarazione d'indipendenza americana (1776) – è perché l'idea di nazione è il luogo più adatto per definire questo tipo di potere: la nazione è un'entità autosufficiente e originale, in cui si cumulano gli elementi necessari per diventare la base della sovranità politica.

Di dove trae tali caratteristiche? Giuridicamente, bisogna cercarne le origini prima di tutto nel diritto naturale moderno: in Althusius, in Ugo Grozio (Hug van Groot), in Hobbes anche, poi in Locke, Pufendorf, Rousseau. La loro dottrina opera una cesura radicale con il diritto naturale relativo di san Tommaso, dissacrando il fondamento della legge.

Attraverso la diversità delle dottrine, è possibile cogliere alcuni principi comuni, principi concernenti la formazione dell'idea di nazione: a) prima di tutto, il concetto che la società e il diritto abbiano avuto un inizio puramente umano: con l'«associazione», il «patto» o il «contratto sociale», gli uomini abbandonano lo stato di natura e iniziano la vita in società. Il contratto, mediante il quale gli individui cedono i propri «poteri naturali» a una sovranità sociale, è l'atto che pone il fondamento della società. Con questa idea di un inizio assoluto della comunità umana si spezza qualsiasi vincolo con la teologia e la legge divina: la società non dipende più direttamente da un atto divino, bensì da certe disposizioni che gli uomini hanno preso per vivere insieme; e il diritto nazionale afferma la propria supremazia, come dice Grozio: «Il diritto naturale è immutabile al punto che neppure da Dio può essere mutato. Benché infatti sia immensa la potenza di Dio, si possono tuttavia nominare talune cose alle quali essa non si estende» [1625, ed. 1758 p. 12]. Partendo da un dato stato naturale, e non creato, o retto da una legge trascendente, il contratto sociale collega gli esseri prima isolati, sprovveduti o che vivevano in stato di guerra. Comunque, in tal modo viene elaborato il concetto di una precedenza naturale assoluta: in questo senso la società è priva di origini e si è creata con i propri mezzi.

Da questi principi derivano delle conseguenze importanti: non vi è più un peccato originale, una caduta, che segni le origini dell'umanità. Anche coloro (come Hobbes) per i quali lo stato di natura è la lotta di tutti contro tutti, non fanno più risalire tale anteriorità a un evento mitico-religioso qualsiasi. Perché la legge – quindi la vita sociale e lo stato politico – non esistono prima del patto su cui si fondano. La tendenza che si svilupperà nell'Europa continentale assumerà anzi un significato opposto a quello di Hobbes: nello stato di natura non esiste il male, e la società non è il risultato di un contratto che instaura il dominio dei forti sui deboli; al contrario, l'uomo naturale è spinto dal desiderio di so-cievolezza, da quella tendenza dominante verso la vita sociale di cui parlava già Grozio, che culmina nell'associazione di tutti in una comunità. L'origine dell'uomo è pura, la natura è innocente e senza peccato: i presupposti del diritto naturale concordano in tutto e per tutto con l'ideologia della natura in auge nel secolo XVIII.

b) L'altra idea che, provenendo dai teorici del *jus naturae*, inciderà sulla con-

cezione della nazione come entità giuridico-politica, è anch'essa contenuta in quella di patto sociale. Il passo del *Contrat social* [Rousseau 1762] che spiega il meccanismo di formazione della società, meglio di qualsiasi altro ne descrive particolareggiatamente gli aspetti: « Infine, chi si dà a tutti non si dà a nessuno; e siccome non vi è associato sul quale ciascuno non acquisti un diritto pari a quello che gli cede su di sé, tutti guadagnano l'equivalente di quello che perdono, e una maggiore forza per conservare quello che hanno. Se dunque si esclude dal patto sociale ciò che non gli è essenziale, si troverà che esso si riduce ai termini seguenti: *Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e riceviamo in quanto corpo ciascun membro come parte indivisibile del tutto* » (trad. it. p. 24).

In altre parole: mediante il contratto si costituisce una società *politica*. Il tema è generale e non trova eccezioni negli autori (Hobbes, Locke, Pufendorf): l'instaurarsi della società va automaticamente di pari passo con l'istituzione del potere statale; e l'identificazione arriva a tal punto che alle volte in certi autori la società e lo Stato si confondono. La natura stessa del contratto lo impone: quando un potere personale abdica, il suo gesto contemporaneamente riunisce tutti i poteri in una sola istanza (un principe, un'assemblea, uno stato) che ha lo scopo di governare la comunità.

La società è il risultato di un contratto stretto tra individui. All'inizio c'è la persona; alla fine c'è la collettività politica; tra la prima e la seconda non c'è nulla (e qui, in questo spazio vuoto, si collocherà il « nazionalismo »). Un legame quasi diretto (le cui sole mediazioni definiranno la « rappresentanza » politica) viene a stabilirsi tra l'individuo e il potere politico, così che il primo partecipa immediatamente del secondo: la porta è aperta all'elaborazione di una teoria del potere repubblicano, vale a dire democratico, all'interno della nazione. In confronto alla società monarchica e feudale, alle loro molteplici e complicate gerarchie, la nuova società nata dal contratto sociale pone un numero minimo di istituzioni tra l'individuo (o il gruppo più piccolo in cui si integra, la famiglia) e lo stato. Si tratta di costruire il nuovo edificio sociale partendo da zero.

Questi due concetti, *a*) e *b*), convergeranno nell'accezione assunta dal termine 'nazione' alla fine del Settecento: una comunità politica compiuta e *naturale*, cioè un corpo comunitario compiuto politicamente come se fosse una società funzionante in modo naturale alla stregua di un organismo o un essere appartenente alla natura.

Tuttavia l'idea di nazione non scaturisce dalla sola fonte giuridica del diritto naturale. In realtà occorrerebbe analizzare tutta la storia del diritto pubblico e delle dottrine del potere monarchico che si formano dal secolo XIII in poi. Ciò equivale a dire che la storia di quest'idea è unita a quella della costruzione dello stato moderno in Europa.

Si tratta di un livello diverso, ma non meno importante, da quello del diritto naturale, perché la nazione è anche, sostanzialmente, la conseguenza del trasferimento a un corpo legislativo degli attributi della sovranità regale. Come alla fine si sia stabilito il principio di questa sovranità, come si sia formata a poco a poco l'idea di una comunità sulla quale tale sovranità si esercita ed è a essa stret-

tamente legata; ecco ciò che bisogna tener presente per capire in che modo la nazione, concetto giuridico-politico, eredita le dottrine del potere monarchico. Non basta infatti edificare delle teorie sulla nascita della società in generale: occorre anche che la filosofia di quella società – per essere operativa nelle teorie del diritto naturale – possa, per così dire, *spostarsi su un modello*. Infatti, nessuno dei pensatori citati pretende di rappresentare concretamente, in un'infinità di varianti, una società reale partendo da determinati meccanismi semplici dell'associazione originale; questo non viene neppure loro in mente, non fa parte delle loro preoccupazioni, appunto perché hanno dei modelli bell'e pronti per immaginarla, modelli costruiti dai giuristi del diritto positivo che volevano dare ragione del potere sovrano. Se nel secolo XVIII Rousseau può parlare di un « corpo politico » per designare la società reale risultante dal contratto sociale, è perché un Claude Seyssel, nel XVI, usava il termine 'corpo mistico' per indicare l'oggetto su cui si esercitava il potere del re, la collettività dei sudditi sottoposta al suo potere. L'altra origine dell'idea di nazione si trova qui, in questa funzione che è insieme giuridica, politica e ideologica: i giuristi legati al re (e in precedenza i teologi legati alla Chiesa) elaboravano a poco a poco il diritto monarchico (e in precedenza il diritto canonico) via via che si facevano sentire le necessità teoriche di tali forme di potere; e fra esse in particolare, riguardo alla nazione, l'idea della comunità sotto il potere del sovrano, che doveva essere definita partendo da lui, mantenere certi legami con lui, essere sentita e rappresentata in stretto rapporto con lui.

Lo studio di questa evoluzione dei termini giuridici è stato compiuto fino nelle sue varianti semantiche più sottili. Ernst Kantorowicz [1957] ha dimostrato come nacque, nel Cinquecento (specialmente in Inghilterra), l'idea dei « due corpi del re » – il corpo naturale e il corpo politico – partendo da impercettibili spostamenti nel significato di alcune nozioni del diritto canonico e della teologia medievale. La costituzione dello stato monarchico ha quindi attuato dei trasferimenti di significato, dei mutamenti di attributi, delle formazioni di concetti nuovi, che tendevano tutti a definire meglio il potere secolare del re. Bisogna cercare in questo ambito l'origine dell'accezione territoriale di « nazione », risalendo al « corpo mistico » della Chiesa del secolo XII. Per esempio, Kantorowicz ripercorre il cammino della parola 'patria' che, caduta in disuso nell'alto medioevo (aveva conservato solo il significato religioso di « patria celeste » o « regno di Dio ») ricupera, dopo le Crociate, il senso di un territorio in cui si esercita il potere monarchico (soprattutto quello di riscuotere imposte): la difesa della patria da parte delle forze del re (dove la necessità delle imposte) si pone come naturale conseguenza della difesa di Gerusalemme, città santa, « patria del cristiano » (che va di pari passo con l'imposizione di tributi). La « patria », fino alla rivoluzione francese, avrà poi una funzione decisiva, all'interno del discorso filosofico e politico, nel far nascere il significato moderno di « nazione ». (Già nel secolo XIII, nella Francia di Filippo il Bello, « il termine 'patria' era venuto ad indicare tutto il regno, e a quell'epoca la monarchia territoriale – forse si potrebbe persino dire "nazionale" – di Francia era forte abbastanza e sufficientemente progredita per proclamarsi la *communis patria* di tutti i suoi sudditi e per esigere pre-

stazioni straordinarie in nome della madre patria» [Kantorowicz 1957, pp. 326-327]).

Sono stati compiuti tentativi di riprendere l'analisi di Kantorowicz facendo la giungere fino all'*ancien régime* e alla rivoluzione, al fine di dimostrare che la nazione sarebbe il risultato di un lungo processo di «scissione» di quel doppio corpo del re [Guyomar 1974]. In ogni caso l'immagine del corpo reale resta certamente il modello su cui fu costruita l'immagine della nazione nel secolo XVIII, lo stesso modello sul quale in precedenza era stata concepita l'idea dell'insieme dei sudditi sottomessi al potere monarchico.

I giuristi (Claude Seyssel, Jean Gerson, Guillaume Budé) che, fin dal tempo di Francesco I, identificavano il regno con un corpo mistico, ad un tempo riprendono il «corpo mistico della Chiesa» e danno impulso a una nuova idea del potere (monarchico). Essi, favorendo il processo di secolarizzazione dello Stato, collegavano la collettività dei sudditi non più alla Chiesa – e attraverso questa al corpo di Cristo – bensì al corpo del monarca. Il modello adesso è il corpo umano, corruttibile e perituro «come i corpi mistici, che hanno somiglianza di corpi materiali umani – e se anche (essendo creati e composti di quattro elementi e umori contrari) per un certo tempo questi possono mantenersi e conservarsi in vita (ossia fin quando tali umori si equilibrano), è tuttavia impossibile che alla lunga uno non prenda il sopravvento sugli altri e che in tal modo la massa non torni alla sua materia prima attraverso la dissoluzione di tale complesso, poiché, per volere della natura, tutti gli elementi e umori di cui si è detto, quando sono riuniti, o subiscono un aumento, o restano nel proprio stato, o subiscono una diminuzione, nel cui ultimo caso è necessario aiutare la natura e soccorrere le membra e gli umori che risultino i più deboli; ma succede che intendendo aiutare l'uno si nuoce all'altro. La stessa cosa avviene ai corpi mistici della società umana, poiché, quando sono raccolti in un'unione civile e politica, per un primo periodo vanno crescendo e moltiplicandosi, poi per un certo tempo rimangono nel proprio stato, in seguito – contenendo in sé finalità diverse e volontà discordanti e inconciliabili – cominciano a declinare, e infine scompaiono» [Seyssel 1515, ed. 1961 p. 108]. Questo testo spiega in che modo il modello del corpo umano serva a capire, grazie all'analogia fisiologica, la storia e la dinamica interna dei regni. In testi di altri autori, il re ora è assimilato alla testa, ora (nella dottrina dei due corpi del re elaborata dai giuristi anglosassoni) comprende nel proprio «corpo politico» imperituro l'intera comunità. La metafora corporale non rappresenta solo una sintesi del pensiero; è un simbolo che rende immediatamente intelligibile il rapporto popolo-re, giustificando di primo acchito il potere di quest'ultimo: le membra devono collaborare nel lavoro di guida della testa; questa coordina e imprime unità all'insieme del corpo, ecc. Le metafore talvolta seguono passo passo la descrizione del corpo umano data dai medici dell'epoca; presentano il rapporto di potere come una relazione organica, irrefutabile, fondamentale. Sono analogie che danno un significato alla collettività politica.

Si confronti il testo di Seyssel con un altro, di Rousseau [1762]: «Non appena quella moltitudine sia riunita così in un corpo, non si può offendere uno dei membri senza attaccare il corpo, e ancor meno offendere il corpo senza che

i membri se ne risentano... Ora, il corpo sovrano, non essendo formato che dai singoli che lo compongono, non ha né può avere alcun interesse contrario al loro interesse, e quindi non ha bisogno di dare garanzie ai sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri» (trad. it. p. 27). La metafora del corpo del re qui serve a giustificare il potere del popolo. Rousseau l'ha rivolta contro la monarchia: poiché il sovrano è «formato dai singoli», la volontà sovrana non può essere che la volontà di tutti, come dice più avanti, dando questa volta all'immagine non più un contenuto critico, ma un senso positivo: «Perché dunque questo patto sociale non sia una formula vana, esso implica tacitamente questa obbligazione, che sola può dare forza a tutte le altre: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo. Ciò non significa altro se non che lo si costringerà ad essere libero; poiché questa è la condizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo garantisce da ogni dipendenza personale; condizione che costituisce il meccanismo e il giuoco della macchina politica, e che sola rende legittime le obbligazioni civili, le quali senza di ciò sarebbero assurde, tiranniche e soggette ai peggiori abusi» [*ibid.*, p. 28]. Qui c'è tutto: la patria considerata un corpo politico, già indipendente dal corpo del re; la libertà «convenzionale» che è l'autentica espressione della libertà «naturale», il suo realizzarsi nella società grazie a quell'artificio per mezzo del quale la nazione assumerà tacitamente la connotazione di «società politica naturale»; infine quell'immagine della «macchina politica» che presuppone già un'altra rappresentazione del corpo.

Quest'altro modello del corpo servirà, per un istante, a immaginare la nazione. In certi testi di Sieyès l'analogia tra il corpo-macchina e la rappresentazione della nazione permette di concepire la riunione dei diversi elementi di quest'ultima – delle sue istituzioni e della sua costituzione – in una unità indissolubile: se è possibile riunirli con il pensiero come fossero le parti di una macchina, così si può immaginare la nazione *come se la si costruisse*: «Non si comprenderà mai il meccanismo sociale se prima non si analizza una società come una macchina ordinaria, esaminandone separatamente ogni parte e ricongiungendole tutte mentalmente l'una con l'altra per coglierne le intime rispondenze ed intendere l'armonia generale che ne deve risultare... Si tratta di sapere che cosa va inteso per *Costituzione* politica di una società, e di delineare i suoi giusti rapporti con la *nazione*. Non si può creare un corpo per un certo scopo senza organizzarlo, senza dargli delle forme e delle leggi idonee a fargli svolgere le funzioni a cui lo si è voluto destinare: ciò viene definito come la *Costituzione* di questo corpo» [1789, trad. it. pp. 94, 95]. Il modello del corpo macchina è pronto, sebbene più avanti Sieyès, certo sotto l'influsso di Rousseau, parli di un «corpo morale» [*ibid.*, p. 99].

Questo rapido sguardo a qualche testo basta a dimostrare come il significato assunto dal termine 'nazione' nel secolo XVIII abbia alle spalle una storia complessa. Intorno al modello del corpo si costituiscono anche altri concetti, quali quello di «patria», particolarmente ricco di contenuti emotivi. Dalla patria (di cui il re è il «padre») questa carica passerà alla nazione mediante un gioco di scambi per cui in precedenza (come dimostra il testo di Rousseau citato) la po-

tenza o sovranità scaturita dal patto originale sarà stata essa stessa trasferita alla patria... Trasferimento che avrà luogo quando la «patria», terra natia, collettività concepita sul modello della famiglia, con antenati, padre, tradizioni, si sarà liberata dalla zavorra dei suoi tutori e della sua genealogia.

Così la nazione nasce solo quando il corpo politico si sarà conquistato la completa sovranità, che gli conferirà lo status di entità autosufficiente. La convergenza tra le due fonti ricordate dell'accezione moderna del termine si accentua forse in quella che si potrebbe chiamare la precipitazione semantica: affinché lo spazio politico di recente definito dalle filosofie del diritto naturale potesse imporsi come una realtà sociopolitica, bisognava chiamarlo con un nome nuovo, che avesse la caratteristica di essere recente come la realtà cui dava il nome e allo stesso tempo altrettanto ricettivo delle connotazioni dei suoi predecessori (configurati sul modello del corpo), che come quello avevano una funzione ben determinata nel discorso del potere. Il fatto che la nazione diventi il crocchio di molteplici correnti – delle quali si sono ricordate due fonti – che cercano il punto della loro applicazione semantica, dipende sicuramente dalla particolarità di cui gode il termine – contrariamente a 'società', 'Stato', 'patria', 'popolo' –, di essere in grado di inaugurare la storia designando l'atto che la inaugura e l'oggetto (un «soggetto») che ne sarà il contenuto (e a cui già corrisponde nel presente storico): la nazione dischiude alla società la storia della propria edificazione, essa è insieme una realtà attuale e il progetto della sua futura realizzazione. Un quadro mitico straordinario che indica il cammino da percorrere alla storia a venire mentre instaura un presente che è un'origine.

Il precipitare di un insieme significativo in un termine (che non lo possedeva in precedenza) presuppone un'evoluzione del senso delle cose e delle parole. Occorrerebbe un'analisi molto minuziosa per ricostruire il particolare itinerario che ha portato il termine 'nazione', nel discorso prerivoluzionario francese, a cristallizzare in sé tante attribuzioni semantiche fondamentali: politiche, culturali, sociali, territoriali.

Un'altra caratteristica della parola stessa pare tuttavia non più mutare almeno a partire dal secolo XVI: essa infatti trascina sempre con sé il senso di «comunità politica specifica», senza connotazioni mistiche e religiose. Ciò ha avuto certamente un peso nel destino semantico del termine, poiché tale caratteristica reca un elemento essenziale al senso che assumerà più tardi: quello di una identificazione sociale. Quando si elaborò il contenuto politico dell'idea di un corpo collettivo separato dal monarca, occorreva sostituire il fattore personale con cui identificarsi, rappresentato dal re, con un concetto in grado anch'esso di dare un volto alla comunità. Tale mansione fu svolta dalla nazione.

Infatti 'nazione' differisce da 'popolo' e da 'patria' in quanto designa invariabilmente una collettività organizzata, distinta dalle altre, e organizzata perché distinta. Anche negli usi più generici di 'nazione', dove il termine si identifica quasi completamente con 'popolo', esso contiene in più l'idea di una coesione che, pur non implicando questa o quella forma di organizzazione politica, ha una solidarietà interna che le viene dal fatto di differire da altri complessi dello stesso tipo. E tale solidarietà interna non è essenzialmente culturale (come per

il termine 'patria'), ma innanzi tutto politica, in senso lato: la «nazione» francese, la «nazione» inglese, identificano i rispettivi popoli secondo l'idea di una differenziazione specifica, grazie alla quale ognuna di queste nazioni ha, per così dire, il diritto di essere politicamente, con la propria sovranità, se stessa.

Si entra qui nel campo del diritto internazionale, o diritto naturale delle genti, come dice Grozio (che trasferisce al livello degli stati quell'unione che, una volta formatasi tra gli individui, è il principio della società). È un'altra origine del significato della parola 'nazione' che si svilupperà in pieno dall'Ottocento in poi: essa consentiva all'individuo di avere un'identità sociale in una società in cui i punti di riferimento tradizionali vacillavano o erano stati aboliti. Punti di riferimento che, beninteso, trovano la loro estrema espressione nell'organizzazione politica, in quanto quest'ultima ha il dovere di governare la comunità. Nel medioevo l'uomo era prima di tutto cristiano, e così pure il potere che lo governava. Come dice Joseph Strayer: «La scala delle obbedienze, per la maggior parte degli uomini, sarebbe stata all'incirca la seguente: anzitutto sono cristiano, in secondo luogo Borgognone e solo in ultimo Francese» [citato in Shafer 1955, p. 61]. Con l'avvento della nazione e del nazionalismo, si divenne sempre più Francese in quanto sempre meno cristiani e sempre meno Borgognoni.

2. La «nazione».

Si classifichino ora i risultati ottenuti:

1) L'idea di nazione indica, nel discorso giuridico e politico, una comunità politica «naturale», vale a dire che riproduce sul piano dell'artificio politico (Rousseau) la verginità, l'innocenza e il diritto che sono insiti nella natura. Al di sopra dei diritti dell'individuo vi sono quelli della nazione, essendo questa una specie di entità naturale, benché sociale; ma evidentemente è nella nazione e per mezzo della nazione che l'individuo realizza i propri diritti all'uguaglianza e alla libertà. Di qui, la nazione può diventare la base di tutti i diritti dell'uomo, perché è il risultato della loro applicazione; viceversa, qualsiasi diritto che volesse erigersi al di sopra o contro la nazione non può essere un diritto, e diventa un'ingiustizia: tutto ciò che va contro ai diritti nazionali è «contro-natura».

2) L'idea di nazione contiene quella di potenza, che deriva dal patto sociale. Pur materializzandosi in istituzioni (potere legislativo, giudiziario, esecutivo), la nazione rimane, nel discorso politico, la sola fonte – unica e collettiva – del potere. In quanto tale, la «nazione» continua a essere un'«idea metafisica» in senso kantiano, principio regolatore del pensiero (politico), senza contenuto empirico. Si differenzia dallo stato e dalle sue istituzioni, come si distingue dagli individui e dai gruppi sociali. Poiché non fa riferimento a niente di preciso nella realtà, niente che sia già fissato, come un oggetto naturale o un ente sociale determinato, la nazione non è un concetto atto a fornire un contenuto di pensiero. Ha però un senso specifico nella misura in cui ha delle funzioni operative precise nel discorso – in particolare quando si tratta di giustificare una data azione «in nome dell'interesse nazionale». Insomma, se non è possibile sussumere sotto

quel concetto una data forma di coesione sociale, un dato modello di organizzazione politica (in un tempo storico e in uno spazio precisi), date solidarietà comunitarie, in compenso esso può servire a legittimare queste coesioni, organizzazioni, solidarietà, qualunque esse siano. È un operatore del discorso politico moderno: tale sua capacità proviene dalla plasticità semantica che, come si è visto, gli ha consentito di accogliere una definizione politica senza esserne assorbito. La nazione è il fondamento e il depositario esclusivo del potere collettivo, vale a dire politico: proposizione che non vuol dire niente e appunto perciò può dire tutto (e permette di fare tutto, in politica).

3) Tale funzione nel discorso scaturisce dalla natura particolare del termine: il suo significato è l'esigenza di costituirsi in un senso preciso. E questo senso preciso non può essere elaborato se non dalla logica di quell'esigenza, dalla richiesta di un senso determinato. Infine, questa esigenza è l'esigenza dell'individuo d'identificarsi con la propria comunità, grazie a cui egli si riconosce come singolo membro di un corpo collettivo. Questo bisogno di identificarsi non è nuovo, benché lo siano le immagini in cui si esprime: si tratta ora dell'*individuo* (con un *io* sociale, l'individuo privato della proprietà borghese) e della *nazione*, una particolare collettività da costruire. Gli elementi comunitari (culturali) che si accompagnavano alla «patria» si sono corrosi, smorzati, e la nazione ne prende quindi il posto, senza che la realtà che designa venga privata di una sua cultura. Certo non ha più né un padre né un figlio, ma si è conquistata l'autonomia, anzi, esiste solo per merito di quella autonomia, che occorre conquistare e garantire giorno per giorno: ciascun cittadino è ora padre della nazione – della nazione da perfezionare negli atti della repubblica. In breve, la «nazione» traccia un quadro semantico che richiede di venir completato da un mito, il mito d'origine di ogni nazione che soddisfi l'esigenza d'identificazione degli individui che ne sono originari, perché essi ne sono i costruttori. 'Nazione', termine che compare nel secolo XIII in Europa, si ricollega etimologicamente con *natio* 'nascita': quando i punti di riferimento e le credenze su cui si fondava prima del Settecento – l'identificazione con la comunità – crollano, la nazione come luogo *natio*, territorio, corpo politico e programma storico, si offre per sostituirli.

4) Il fatto che il diritto naturale razionale costituisca una delle basi su cui mette radici l'elaborazione del significato di «nazione» ha un ulteriore effetto sulla sua funzione operativa: spiega il contenuto universalistico del concetto; il quale, d'altronde, racchiude un senso che differenzia e identifica. La nazione sarà insieme portatrice di valori universali propri di «tutto il genere umano», e della capacità di collocare l'individuo nella sua particolare comunità d'origine. Così nel secolo XIX, per esempio, si sentirà parlare di «nazionalità» come mediazione tra l'individuo e l'umanità (Mazzini); così i nazionalisti dell'Otto e Novecento affermeranno il diritto all'indipendenza del proprio paese richiamandosi ai diritti universali dell'uomo o delle genti. Infine questa caratteristica della nazione ne fa capire l'ambivalenza, quando la si usi nel rapporto tra l'individuo e la comunità nazionale: rapporto tanto di integrazione, quanto di separazione, di differenziazione. In realtà, il discorso nazionalista si richiama alla nazione ora come sede di forze centripete che uniscono, tutti i membri della collettività, ora

come principio basilare della libertà individuale, il cui effetto sulla coesione sociale è invece centrifugo. Questo fenomeno – che dipenderebbe da un altro paradosso del nazionalismo – costituisce oggi un problema drammatico per le popolazioni dei paesi africani e asiatici che si sono conquistata l'indipendenza dopo la seconda guerra mondiale, costretti come sono a scegliere – e lacerati – tra l'attaccamento alla cultura e alle tradizioni che formano il cemento del corpo nazionale, e l'attrazione verso i modelli di libertà che aveva portato con sé la fondazione della loro nazione indipendente.

5) Il destino moderno della «nazione», per cui il termine non ha perso nulla della sua attualità, è stato fortemente segnato dall'essersi adeguato alla storia. Contrariamente al «paese», al «popolo», alla «patria», la «nazione» consente che il contenuto attribuitole si iscriva nella storia. Per esempio, facendo propri alcuni dei significati di «patria», la «nazione» non tende per questo al mito (che nega la storia); e accettando il senso che ha la «società politica» nata dal patto originale, non si limita alla connotazione puramente sociologica e storica; ma trasformando la storia – la storia vissuta, attuata dagli uomini – in mito, il mito della fondazione e dell'edificazione di una data comunità umana, essa costituisce il quadro ideale per attribuire un senso al tempo storico. Questo quadro apre la storia agli uomini, fa sí che essi vi si conformino inserendoli nella vera essenza della temporalità storica: prolungano il passato – il loro passato divenuto «nazionale» – riprendendo come proprie le tradizioni, la cultura, la storia antica, rielaborate per le necessità della causa nazionalista; ma essi si trovano anche in rotta con il passato, perché inaugurano un periodo nuovo, che parte dalla fondazione presente della nazione e deve continuare nell'avvenire. In realtà in tal modo viene rimodellato tutto il tempo storico: il passato diventa la storia, o meglio la preistoria sacra della nazione, e il presente e l'avvenire le sue ininterrotte creazioni. Allora, la nazione non indica più una realtà statica, ma un progetto: aderire alla nazione equivale a seguire il movimento della storia. Per questa ragione, qualunque sia il richiamo passato e presente alle tradizioni nazionali, all'identità culturale, alla fedeltà agli antenati o agli eroi del passato, non vi è discorso nazionalista che non comporti un'apertura alla storia. Tale apertura è contrassegnata dal tono messianico o profetico del discorso [Kohn 1947]: il profetismo equivale alla proiezione del presente nell'avvenire che recherà la rivelazione. Così dà la parola alla storia che la attraversa da parte a parte; il discorso nazionalista trasforma la nazione in storia, la temporalizza, garantendo un significato ai comportamenti individuali e collettivi (l'atto civico del voto o la guerra) mediante la loro finalità storica: il nazionalismo è una escatologia laica.

Tale rapporto del termine 'nazione' con la storia, quale viene elaborata dal discorso, permette di fissare con esattezza la data del suo senso moderno: si ha un bel fare riferimento a tutti gli antecedenti ed elencare gli stati monarchici del secolo XII delle «monarchie nazionali», la nazione appare completamente costituita solo nel secolo XVIII, soprattutto con l'indipendenza degli Stati Uniti e la rivoluzione francese [si veda la discussione sulle date e i criteri che segnano la nascita della nazione americana nella prefazione di Marienstras 1975]. Allora assunse forma compiuta il modello della nazione, principio dissacralizzato della

sovranità del potere, ponendo le fondamenta di una comunità politica che la storia avrebbe edificato.

Il fatto che per un altro lato il discorso nazionalista si rifaccia alla tradizione, alla storia passata, alla cultura ancestrale, non contraddice affatto il progetto storico di costruire la nazione. Esprime semplicemente una variazione nella storia del discorso nazionalista: se, dopo la rivoluzione francese, tale discorso, in particolare quello del nazionalismo tedesco (Herder, Treitschke, Schlegel) e francese (Barrès, Maurras) poggia sui valori tradizionali, manifestando una netta ripugnanza per il progresso, è perché la nazione *politica* (e la storia moderna dell'industrializzazione) si rivelano incapaci di produrre una *cultura*. Al contrario, si adoperano a disperdere, a sgretolare ciò che ne rimane; di qui lo sforzo di quei nazionalismi che mirano a invertire la rotta politica dello stato. Che ne siano risultate sovente ideologie nettamente reazionarie è un'altra questione; resta fermo che tutto il lato conservatore, volto al passato, del nazionalismo, dimostra quale vuoto culturale abbia lasciato la distruzione dell'*ancien régime* e come l'edificazione politica della nazione non abbia potuto riempirlo. In questo senso il nazionalismo funge da cultura – o da religione – nazionale, annodando delle solidarietà che la storia del capitalismo e dello stato tendono a sciogliere. Oggigiorno il fenomeno è generale in tutti i paesi di recente indipendenza: tra gli individui e lo Stato, cioè il potere, non vi sono più altri relè se non quelli politici: poiché il discorso nazionalista ribadisce su un altro piano la vocazione della nazione a proiettarsi come « comunità politica naturale », questa si spaccia per *politica fatta cultura*. Quindi tutto il precedente investimento affettivo nelle forme culturali, non trovando più il proprio oggetto, si sposta di colpo per applicarsi in blocco alla « nazione ».

3. *Lo stratagemma dello Stato.*

Se ha potuto emergere un ente del genere – la nazione – è perché esso è andato di pari passo con l'edificazione dello Stato. La nazione è apparsa priva dei valori religiosi solo alla fine di un processo attraverso il quale lo Stato si è reso autonomo nei confronti del potere ecclesiastico, per presentarsi in primo luogo come istanza politica secolare. La nazione è così diventata l'alibi dello Stato moderno.

Infatti, dopo che la nazione si è definita politicamente, lo Stato ha assunto quel carattere paradossale di trascendenza concreta (e non astratta) che ha oggi di fronte alla società. I vincoli personalizzati, le fedeltà reciproche che legavano il sovrano al popolo, i valori morali, religiosi, culturali che circondavano la monarchia e costituivano dei robusti raccordi tra il suo potere e la società – vale a dire tra la politica e la cultura – crollano lasciando il posto unicamente alla nuda e anonima legge: legge di tutti e dello Stato, che consentirà a quest'ultimo di esplicare la propria attività. Affinché lo Stato funzioni, agisca, eserciti la sua autorità, sviluppi il proprio potere, occorre un terreno sociale vergine, che sarà quello della nazione.

Lo Stato-nazione nasce, per così dire, spontaneamente sul terreno della nazione. Certo, non è che la nazione abbia partorito lo Stato, benché la filosofia politica dei lumi attui questa articolazione; perché anche l'inverso è vero, infatti la storia della costituzione reale della nazione (nella fattispecie, francese) è strettamente intrecciata a quella dello Stato. Nondimeno, la nazione, collettività politica che viene a sovrapporsi alle comunità esistenti – alle giurisdizioni, costumi, poteri locali tradizionali, particolarità culturali molto varie e molto antiche – è il terreno d'elezione per l'attività dello Stato, l'unico che permetta di imprimergli un'unità e dispiegargli davanti un campo sgombro e libero dove poter applicare bene la legge, uguale per tutti.

Non è un caso se tutte le tappe importanti dell'edificazione dello Stato moderno hanno avuto un effetto parallelo sul piano della costruzione dell'entità « nazionale ». Lo Stato ha bisogno di delimitare la sfera del proprio potere, e quindi nel progresso della propria determinazione storica – della monarchia nei confronti della Chiesa, della repubblica nei confronti del re – ha cercato di creare una realtà specifica, dal lato della società, che corrisponda al proprio potere.

Quando Francesco I volle fondare il proprio potere politico su un terreno culturale, nacque una ideologia « nazionale »: si raccomandò l'insegnamento del francese allo stesso livello del latino e del greco (Joachim du Bellay, *La deffence et illustration de la langue françoise*, 1549; Geoffroy Tory, *Champfleury*, 1529); si decise di redigere le leggi e le sentenze in francese, per unificare il regno (e sostituire i dialetti locali: ordinanza del 15 agosto di Villers-Cotteret); e per tutto il secolo XVI gli eruditi (giuristi, storici) si sforzarono di caratterizzare la Francia partendo dalla sua storia (ricerche sull'origine dei Francesi), dai poteri del re in quanto re dei Francesi, ecc. [Church 1975]. Un fenomeno identico si verificò al momento della Riforma, poi al tempo della Rivoluzione; ogni volta si trattava di una ricerca d'identità, attraverso la quale l'individuo cercava un « saldo legame con se stesso » [Kohn 1956, p. 120], vale a dire un riconoscimento di se stesso in quanto membro di una comunità particolare: quella delimitata dal potere monarchico in costruzione. Si trattava, per lo Stato, di definire lo spazio della propria autorità, dandogli quella specificità che avrebbe giustificato l'autonomia del suo potere nei confronti di quello della Chiesa e degli altri stati. Così la « Francia » è il prodotto della storia dello Stato francese e dello sforzo di questo per costruire il territorio adatto a esercitarvi il suo potere: e bisognava che quel territorio assumesse tutti gli attributi di una società compiuta, completa, e non solo di una classe o di una casta. La cultura francese, in quanto alta cultura elaborata sulla base sia delle civiltà contadine sia della tradizione erudita – religiosa e laica – del medioevo, ha voluto essere cultura di un'intera società, imponendo i propri valori alla totalità del paese, pur essendo privilegio di una casta. Ciò accade ogni volta che vi è un rigurgito di nazionalismo (utile a costituire o a rafforzare lo Stato): la « nazione » deve presentarsi come un tutto unito da un'unica cultura, un'unica storia, un'unica lingua, un unico popolo.

Così le classi che promuovono il nazionalismo – mirando in genere ad ottenere l'accesso al potere politico – si spacciano per rappresentanti autentiche della nazione, anzi come l'intera nazione. Sieyès scriveva [1789]: « Che cosa è una na-

zione? Un corpo di associati che vive sotto una legge comune ed è rappresentato da uno stesso legislativo... Il terzo [stato] comprende dunque tutto ciò che appartiene alla nazione; e tutto ciò che non è il terzo non può essere considerato parte della nazione. Che cosa è il terzo stato? Tutto» (trad. it. pp. 53-54). Nella storia dei nazionalismi contemporanei, è sempre la cultura di una piccola minoranza ad affermare di essere quella di tutta la nazione. La creazione, il progresso, lo sviluppo della «nazione» non può non andare di pari passo con tutta una produzione che fa ricorso agli strati profondi e sepolti della cultura popolare: l'alta cultura si forma assorbendo, rielaborando la cultura del popolo. Questo vale per la cultura francese, soprattutto all'epoca di Rabelais; vale ancora per il romanticismo tedesco con il suo movimento di ritorno alle origini, alle forze magiche, alle fiabe e leggende della tradizione (Herder, il cantore del *Volksgeist* 'l'anima del popolo', l'essenza della nazione che si manifesta naturalmente nella lingua, e i costumi, i miti e le canzoni popolari erano immersi in quell'atmosfera tanto quanto i teorici del nazionalismo tedesco, Fichte, Treitschke, Schlegel); ciò vale ancor oggi quando le nazioni decolonizzate, per esempio, cercano di definire una cultura di élite partendo da radici popolari (tra le quali la «negritudine» di Léopold Senghor fu una delle prime - e disgraziate - espressioni).

L'alta cultura si è sempre accompagnata alle grandi formazioni di potere: tra le altre funzioni essa aveva quella di ricreare un nuovo corpo comunitario sul disgregamento o sulle rovine della cultura popolare. Alla nuova casta che detiene il potere fornisce segni, norme morali, sociali, regole di buona creanza e di comportamento sociale, una scienza, culti, calendari, cucina, codici simbolici d'ogni genere; poi, unendosi alla vocazione universalistica del nuovo potere vuole estendere il proprio dominio a tutto il campo sociale, regolando l'insieme degli scambi: vocazione insita nella sua stessa natura, ma sempre votata al fallimento per il destino che la lega alla classe dirigente costretta per sopravvivere a fare sopravvivere coloro che sfrutta e la loro cultura. Non riesce pertanto a intrecciare quei vincoli sociali (soprattutto simbolici) che formano l'impalcatura culturale di un popolo. La nazione alla cui costruzione collabora l'alta cultura è una società compiuta, completa solo per i ricchi.

Lo Stato non può contare sulla propria «cultura storica» per creare un corpo sociale saldamente - e «naturalmente» - strutturato. In pratica, le collettività nazionali sotto l'egida di uno Stato non si formarono mai dall'interno. Se, prima della rivoluzione francese e nel corso dell'Ottocento, «il nazionalismo ha come funzione dinastica la costituzione di stati-nazione per amalgama o scissione» [Hoffman 1969, p. 139], la situazione non è mutata in seguito. È sempre mediante frammentazione e segmentazione che la maggior parte degli stati indipendenti sono nati dalle suddivisioni amministrative degli imperi coloniali; ed è ancora mediante scissione che all'interno di quegli stati altre etnie, altri popoli adesso lottano per avere accesso alla sovranità politica.

Occorre comprendere questo movimento nella prospettiva generale dell'edificazione del potere dello Stato, in quanto istanza politica autonoma. Edificazione che si compie attraverso la storia del cedimento graduale delle culture primitive e tradizionali a vantaggio del progresso dell'industria e delle tecniche di

acculturazione. D'altronde, grazie alla frammentazione di vaste zone di controllo in regioni differenziate che esigevano l'emergere di nuovi tipi di potere, la determinazione storica dello Stato avviene partendo «dall'alto», unicamente nel quadro della storia del potere politico. Bisogna tener conto di questi due aspetti della formazione dello Stato, per capire il ruolo ambivalente della nazione e del nazionalismo in parecchi dei paradossi ricordati da Snyder e riportati all'inizio.

Mediante il processo «dall'alto» (scissione o riunione, come fu il caso della Germania) lo Stato si determina per opposizione ad altri Stati o altri poteri dai quali si libera. Ma questa determinazione interessa esclusivamente la storia del potere politico, per quanto la si possa considerare come conquista progressiva di zone di controllo sempre più esigue, sempre più localizzate del campo sociale, e, parallelamente, come definizione graduale, attraverso istituzioni via via più elaborate, di apparati di controllo politico più efficienti, più differenziati e adeguati. La storia dello Stato, in questo senso, non segue le suddivisioni etniche e culturali, non bada alle resistenze che possono sorgere: se ne interessa solo per difarsene, perché l'unica cosa che gli importa è la propria definizione politica (ed esclusivamente per questa via la sua storia è connessa a quella delle culture che domina). Ciò significa che una volta raggiunta questa tappa nella formazione dello Stato, vi corrisponderà una zona particolare di controllo - poiché a questo punto lo sforzo dello Stato è tutto rivolto a delimitare territorialmente tale zona e a insediarsi politicamente nel miglior modo possibile. Seguendo questo orientamento della storia dello Stato, il suo territorio dipende dalla sua determinazione politica. Questa - contrassegnata in Europa da tre grandi tappe: in ordine di tempo il potere ecclesiastico (e il corpo mistico della Chiesa), il potere monarchico (e il corpo politico del re), il potere repubblicano (e la nazione) - non dipende a sua volta se non dagli eventuali rischi della formazione e della stabilità del potere politico: alleanze, guerre, successioni, ecc.

Ma il potere dello Stato è anche in funzione della solidità e della coesione del corpo sociale che ricopre. Qui occorre prendere in considerazione il processo di edificazione dello Stato «dal basso». Questi territori di controllo, in quanto risultati di una determinazione politica (e dei fattori che l'hanno motivata: economia, guerre di conquista, ecc.) comprendono una notevole varietà di formazioni sociali, di etnie, di popoli, di altre società, talvolta di altre nazioni. Tuttavia si può ritenere che in ogni epoca tali suddivisioni siano pertinenti, cioè costituiscano, per così dire, le più vaste spartizioni suscettibili di una definizione (un potere) politico autonomo, i maggiori frazionamenti che l'organizzazione politica (lo Stato) precedente non sia più in grado di governare.

Si dà qui per scontata la tendenza dello Stato ad assumere «la forma migliore», la più ampia, la sua vocazione ad estendere al massimo la propria autorità. Come dice Shafer, parlando degli ampliamenti territoriali delle monarchie europee dal secolo XIII al XIV: «Quando i loro possedimenti, disseminati su una vasta area, furono riuniti a costituire un territorio senza soluzione di continuità, le dinastie furono in grado di difendere più facilmente i confini e di concentrare le loro energie meglio di quanto non potessero fare gli altri signori feudali. Più i possedimenti del re s'ingrandirono in confronto a quelli dei rivali, più crebbero

le probabilità che s'ingrandissero ancora. Il possesso di territori più ampi significò di solito maggior potenza e questa maggior potenza rese possibili ulteriori conquiste» [Shafer 1955, p. 63]. I meccanismi di formazione dello Stato (mediante scissione o unione) si basano sul presupposto che a ogni tappa esso cerchi d'imporre il proprio dominio sulla massima parte possibile di territorio. Pertanto la frammentazione del territorio dello Stato va sempre contro la tendenza naturale del potere: il determinarsi storicamente di unità statuali sempre più piccole non è un movimento proprio di ogni Stato, ma una necessità storica che fattori esterni impongono al potere politico. Tale operazione ha luogo vincendo l'inerzia dello Stato precedente: e il nuovo Stato, una volta instaurato, segue a sua volta la legge del territorio più vasto.

Le suddivisioni territoriali dello Stato corrispondono quindi ai mezzi di cui dispone per esercitare il potere. In tal senso ogni Stato ha il territorio che merita. In linea di principio, possiede quei mezzi perché si è formato anche con la destabilizzazione delle strutture sociali, con l'accaparramento delle forze che questa libera, e con la loro trasformazione in *politica* (istituzioni, forze, potere). Ma, per via dell'altra origine – la sua storia politico-militare – da cui deriva la sua configurazione, vi è in ogni momento storico un'inevitabile sfasamento tra la sua struttura politica e la realtà alla quale si applica. (Questo spiega perché lo Stato ha potenzialmente – o ideologicamente – più potere di quanto ne utilizzi o gli occorra per governare i suoi territori; e perché effettivamente sia sempre deficitario in rapporto alle nuove forze che si liberano dal campo sociale).

In altre parole: lo Stato politico non è mai all'altezza della società di cui è responsabile. Storicamente, la nazione pare essere il mezzo – sempre ribadito fino alla sua realizzazione, dopo il Settecento, dovuta essenzialmente al potere economico e sociale della classe che ne era promotrice, la borghesia – per adattare la società allo Stato.

Secondo questa prospettiva «dal basso», vi è una tendenza interna delle società a essere governate in unità il più possibile piccole. È un orientamento contrario a quello dello Stato che, secondo la «legge» del più vasto territorio, vuole ampliare al massimo il proprio potere territoriale: la società invece aspira a volgersi verso se stessa, anzi a isolarsi producendo la propria cultura e riproducendo le proprie tradizioni. In questo senso la società rivendica un governo adeguato alle sue specificità culturali, alle sue istituzioni particolari, religiose, economiche, familiari, giuridiche (preindustriali e precapitalistiche). E poiché sovente la tendenza a definire il potere secondo la più piccola unità politica si traduce in pratica nel governo del più piccolo territorio possibile, la società va a cozzare contro il movimento opposto dello Stato. «Società contro lo Stato», legge della più piccola unità contro legge del più grande territorio, esigenze sociali interne contro imperativi di politica internazionale, autarchia e isolazionismo contro dipendenza dall'estero ed espansionismo: la nazione moderna si presenta come il risultato di queste contrapposizioni e il tentativo di trovarvi una soluzione.

La nazione è la società politica edificata a mano a mano che si costruisce lo Stato. Ad esso è intimamente legata, come pure all'altro fattore decisivo nello sconvolgimento dell'ordine sociale tradizionale, l'industrializzazione. Sconvol-

gimento che, per quanto riguarda l'azione dello Stato, procede anche «dall'alto», mediante la politica di un centro decisionale che impone, alle popolazioni ormai tenute a costituire la «nazione», leggi, amministrazione, giurisdizione, istruzione, sue proprie. Questo provoca a poco a poco la corrosione del tessuto culturale tradizionale: e a ogni tappa dell'edificazione dello Stato (e della nazione) corrisponde un nuovo grado di corrosione.

Paradossalmente, a ciascuna tappa si accompagna quasi sempre un risveglio del sentimento nazionale con il richiamo alle tradizioni, alla storia della nazione, alla cultura del passato. Anche se si tratta di uno Stato in via di formazione mediante la spartizione di un territorio, l'esigenza di una definizione politica più precisa, più localizzata, che si manifesta all'inizio sotto forma di reazione alla rivendicazione di identità sociale e culturale, apre tuttavia le porte all'azione corruttrice e disgregatrice (di questa identità) da parte dello Stato. Il nazionalismo diviene lo strumento più efficace per il nuovo potere statale, che mira alla liquidazione del passato. L'ironia della storia può arrivare al punto che i primi a diffidare dello Stato siano, a loro insaputa, i suoi più sicuri assertori. Mazzini temeva per l'Italia il potere di uno Stato trascendente che egli voleva sottomesso agli scopi della nazionalità, all'ideale comunitario e all'educazione del popolo; Herder riteneva lo Stato-nazione un usurpatore che opprimeva la cultura popolare: i nazionalisti dell'Ottocento vedevano nel «principio delle nazionalità» un mezzo non tanto per fondare uno Stato indipendente, quanto per ottenere la libertà e la giustizia per i loro popoli. Tuttavia quei popoli – l'Italia, la Germania, il Belgio, l'Ungheria, la Grecia, la Romania – hanno visto il loro movimento nazionale tradursi alla fine nell'instaurazione di uno Stato. Oggigiorno le rivendicazioni culturali dei piccoli popoli sfociano talvolta in un potere politico indipendente. Qui sta la tragedia; quel potere si presenta come l'estrema difesa contro la distruzione dell'identità culturale schiacciata dallo Stato dominante o colonialista; ma molto sovente la costituzione di tale potere, fa sì che si affretti il processo di dissolvimento di quell'identità, affinché sia possibile edificare la «nazione», l'«identità nazionale», vale a dire affinché il nuovo potere politico possa aprire il paese allo sviluppo industriale e alla modernizzazione.

Tutto si svolge come se il nazionalismo fosse lo stratagemma dello Stato, come se l'esigenza di un'entità politica più piccola con un territorio più piccolo si adeguasse meglio agli scopi della trasformazione delle strutture sociali e culturali in potere politico statale, in un campo disponibile alla penetrazione intensiva dell'industrializzazione. Come se il rumore e il furore dei popoli non fossero che un epifenomeno, una cinica ruga sul volto liscio della storia.

4. *Il nazionalismo, il potere, la comunicazione.*

Questo «stratagemma dello Stato» non va considerato intenzionale, come se lo Stato fosse un essere incosciente di cui le coscienze individuali sarebbero solo i balocchi.

Il termine 'stratagemma della storia' o 'stratagemma dello Stato' assume qui

un significato preciso: quello di un mezzo attraverso il quale la storia dello Stato persegue una sua logica che deriva dal rapporto con le società sotto il suo controllo. Lo Stato è quel congegno del potere politico che, mentre perfeziona l'ordine sociale immanente, a poco a poco lo disgrega. In questo duplice movimento, lo Stato sostituisce a mano a mano la società – pur restando, per la sua consistenza politica, l'ultima risorsa per regolare i conflitti sociali interni, le disfunzioni che turbano e minacciano l'ordine sociale. Nella storia moderna, quando conflitti del genere sono sorti all'interno dei popoli decolonizzati, si è fatto ricorso all'unico principio in grado di risolverli: quello del potere politico supremo, il potere dello Stato che abbraccia tutta la nazione. Esso costituisce la difesa che il discorso nazionalista presenta come il rimedio di tutti i mali. Tuttavia due elementi fanno sì che l'intento nazionalista si rivolga contro se stesso: in primo luogo, non è una cultura stabile che rivendica un potere politico, ma un popolo sconvolto dallo sfruttamento coloniale, l'industrializzazione, i mezzi di comunicazione di massa che introducono modelli culturali allogeni (occidentali); si tratta di un gruppo, una élite urbana, una classe, un «gruppo dirigente» (*leading group*), essi stessi in parte sradicati dalla propria cultura originaria, che chiedono i mezzi politici per salvare e ridare al loro popolo l'«identità nazionale». (Molte rivoluzioni – «nazionali» o meno – hanno trovato la loro origine nello scontento e nelle rivolte di contadini che non si preoccupavano affatto di costituire uno stato; ma le élite urbane fecero in fretta ad impadronirsene, e a recuperare il movimento popolare [si veda, soprattutto per il Messico, Wolf 1969]). L'istituzione politica diventa quindi la soluzione di tutti i problemi, e il suo primo compito è – come nel pressante caso della maggior parte degli stati africani oggi – di costruire una società unita, omogenea e coerente, cioè una nazione. Data la situazione iniziale di fronte alla quale si trova il nuovo Stato, non è la società che crea la propria istituzione politica, bensì l'istituzione politica che produce la società. In altre parole, il dramma delle nazioni nate dalla decolonizzazione, per esempio, è che sovente non erano nazioni. Quei paesi furono costretti a dar luogo artificialmente, di colpo, a Stati e a nazioni, a Stati-nazione senza una sufficiente «maturazione» storica. Come conseguenza si ha l'intromissione del politico in tutta la società, il suo dominio assoluto in fatto di amministrazione, di potere giudiziario, di istruzione, di propaganda ideologica, di governo a tutti i livelli. Insomma, nato per salvare una cultura, il nuovo Stato ne accelera la scomparsa. Pertanto lo stratagemma dello Stato non è altro che una fatalità storica.

Il secondo fattore che porta il nazionalismo a voltarsi contro se stesso si manifesta quando il potere indipendente ha dovuto essere strappato con la forza allo Stato dominante: in tal caso il movimento nazionalista si è provvisto di una organizzazione militare. Il potere statale eredita per forza gli strascichi della guerra di liberazione, gli uomini formati secondo gli imperativi militari, e il peso della guerra sulle popolazioni. «L'esercito del popolo» si trasforma ben presto in popolo soffocato dall'esercito, in popolo agli ordini dei militari: il principio maoista della guerra rivoluzionaria tendeva a mantenere il politico subordinato al culturale, ma le esigenze belliche (la durezza, la sproporzione delle forze a confronto, ecc.) rovesciano l'ordine della gerarchia. E quando all'indomani

della guerra si dovrà costruire la nazione, i funzionari dell'ideologia si metteranno a insegnare al popolo la nuova educazione civica, i nuovi valori, la nuova cultura, sovente lavoreranno su un terreno devastato dalle bombe – le innumerevoli modernizzazioni e industrializzazioni che seguiranno troveranno il terreno politico già preparato dallo Stato.

Vi è un altro modo di esaminare la funzione del nazionalismo, che porta alle medesime conclusioni. Come dice un autore che esalta i pregi dell'adeguare la politica dello Stato alla necessità della sua efficienza sociale, quale si concretizza nello stato-nazione: «Lo Stato-nazione è la più forte forma organizzativa che consenta di realizzare le cose. In generale dispone di un buon appoggio popolare e può contare su un sufficiente consenso della gente. Gli ordini del governo sono redatti in termini che tutti possono capire, le comunicazioni sono rapide e i modelli culturali comuni facilitano il lavoro di gruppo. Là dove esiste un solo popolo, gli Stati-nazione – siano essi capitalisti o comunisti – sono diventati i normali strumenti di gestione delle società industriali moderne» [Deutsch 1970, p. 87].

Karl Deutsch analizza il nazionalismo dal punto di vista della «comunicazione sociale». Se un popolo è un «gruppo di persone legate da abitudini e da mezzi di comunicazione complementari», e se la complementarità di un insieme di apparati per la comunicazione sta nella sua efficienza a comunicare l'informazione [1953, ed. 1962 p. 70] – rapidità, fedeltà, abbondanza di messaggi –, la nazionalità di quel popolo consisterà essenzialmente in una vasta complementarità della comunicazione sociale tra i suoi membri. (Deutsch crede così di avere risolto l'antico problema insoluto di come definire un «popolo» o «nazione» con un elemento fondamentale unico: comunione di lingua, o di carattere, o di memoria storica, o di tradizioni – formulando il concetto di una «sufficiente complementarità» di comunicazione per produrre «il risultato d'insieme», cioè la «capacità di comunicare più efficacemente, e su una gamma di temi più vasta, sia con i membri di un gruppo numeroso sia con gli estranei a tale gruppo» [*ibid.*, p. 71]).

Peraltro, se si può definire la nazione come un popolo che vive in uno Stato «suo» (dove i dirigenti possiedono le medesime caratteristiche fondamentali dei membri della popolazione e l'amministrazione si esplica nella lingua del popolo e secondo le sue tradizioni e usanze) [*ibid.*, p. 3]; e se la nazionalità è un popolo che va verso l'autonomia politica, economica e culturale [*ibid.*, p. 35] (il che corrisponde in tutto e per tutto al significato del termine nel secolo XIX [Weil 1938, p. VIII]), si comprende l'importanza dell'ideologia nazionalista nella nascita degli Stati-nazione.

Che cosa fa il nazionalismo, dal punto di vista della comunicazione sociale? Sconvolge le reti abituali di comunicazione, poiché è in grado, in determinate condizioni, di destabilizzare le strutture sociali e di creare delle solidarietà più forti di quella di classe o di casta. Riesce così a favorire una dinamica sociale nuova, offrendo ad alcuni gruppi il modo di elevarsi e di accedere ai privilegi economici e politici che l'ordine precedente vietava [Deutsch 1953, ed. 1962 p. 75].

Creando nuovi «canali» di comunicazione, esso trasforma la geografia sociale del potere. Da una parte produce, sulle macerie delle precedenti unioni e solidarietà, un corpo comunitario nuovo, dalle caratteristiche inedite. Sostituisce le vecchie istituzioni indebolite o in via di estinzione, riunendo in un unico gruppo «nazionale» i vari sottogruppi tradizionali: le loro precedenti funzioni di strutturazione e di collegamento sono ora devolute alla *nazione*. Si capisce come il nazionalismo sia portatore di cariche emotive intense; si capisce come il linguaggio nazionalista funga ora da metalinguaggio sociale attraverso cui l'attaccamento alla nazione diventa il referente semireligioso di ogni altro rapporto sociale, morale, familiare: dimostrazione della scarsa pertinenza, a questo punto, delle istituzioni popolari precedenti.

Le nuove reti di comunicazione hanno come centro lo Stato, che si trova all'incrocio degli scambi. Lo Stato nazionale governa per mezzo di un governo, prende decisioni sui bilanci regolando il flusso del denaro, promulga leggi mediante un parlamento che è un centro di convergenze politiche, compone conflitti attraverso un sistema giudiziario, ecc. Ogni volta, il potere si trova nel punto di congiungimento di due o più individui, gruppi, complessi di istituzioni. L'ideologia nazionalista facilita l'instaurarsi del potere politico ai crocevia della comunicazione sociale, perché tale ideologia del potere ha per portavoce lo Stato che ne è l'agente, il rappresentante, l'espressione. Come il discorso nazionalista utilizza la «nazione» quale termine operativo dispotico, dando un senso e una giustificazione ai più vuoti enunciati, così il «potere nazionale» può farsi sentire in qualsiasi aspetto della vita pubblica, quando non addirittura anche della vita privata.

Il nazionalismo comporta quindi un forte effetto identificante: in pratica, è l'organizzazione della società (politica, della nazione) che si identifica con l'organizzazione della cultura (soprattutto attraverso l'educazione e l'ideologia); l'individuo si identifica con la nazione, porta in sé la nazione, è prima di tutto un essere nazionale; e poiché la nazione si esprime nello Stato o, nei casi estremi, si incarna in un uomo (un leader carismatico), ogni individuo s'identifica con lo Stato o il Führer. Insomma, sul vuoto lasciato dalla scomparsa di molti intermediari (politici e culturali) tra il potere sociale e il potere politico, che riducevano in frammenti l'uno prima che si trasformasse nell'altro, il nazionalismo tesse una rete di comunicazioni dirette tra gli individui e i gruppi sociali, e tra gli individui, tali gruppi e lo Stato, rete che lascia a quest'ultimo la piena autonomia nel controllo dei mezzi di comunicazione più importanti e ne aumenta il peso nella società: vi sono meno luoghi d'intersezione, meno vie di comunicazione; vi è una comunicazione più rapida, più esatta, anche meno diversificata, più ridondante, il che consente di guidarla, di controllarla meglio, di raccoglierla e distribuirla con un minimo di dispositivi di potere, e il potere può quindi venire meglio accumulato.

È un fenomeno generale, si dirà, non esclusivo dei movimenti nazionalisti, che, ad esempio, si verifica anche nel corso delle rivoluzioni comuniste. Certamente, ma con una differenza: mentre il discorso internazionalista e comunista è essenzialmente ideologico, il discorso nazionalista è refrattario alla teoria e alle

grandi costruzioni teoretiche. La sua dottrina in genere segue altre vie, rivolgendosi direttamente al gruppo in maniera comprensibile perché utilizza mezzi che questo afferra subito: la lingua e gli elementi culturali comuni (che cerca di elaborare quando non esistono). Si presenta come se fosse il linguaggio che sta alla base dell'identità individuale e collettiva, e si erge a specchio di tutti.

Costruendo uno Stato «nazionale» con dei capi nazionali, i nazionalisti creano uno strumento d'identificazione che consente al potere statale di estendersi. In quanto potere nazionale dispone di un discorso che giustifica dovunque la sua azione perché produce echi ovunque. L'eco qui è il segno di una identificazione tacita, non evidenziata, di un riconoscimento che lascia il potere inespresso, non legittimato, in quanto la legittimazione si compie automaticamente, per il solo fatto di parlare.

È questa senza dubbio una delle ragioni che spiegano il destino del nazionalismo di fronte al collettivismo (destino che Snyder chiama «paradossale»). La nazione, al contrario della società socialista, offre un inquadramento ai bisogni di identità sociale degli individui. Lo si è visto: l'origine stessa della nazione dimostra che essa ha ereditato quegli elementi del discorso (popolo, patria, nazionalità) che formavano gli specchi nei quali hanno voluto riflettersi le immagini sociali dell'uomo. Il dramma del nazionalismo è che l'ultimo degli specchi – la nazione – contiene in sé le peggiori potenzialità aggressive, per cui sovente, in determinate condizioni, il bisogno di riconoscersi in una immagine «nazionale» scatena xenofobia e razzismo, volontà di dominio e desiderio di morte.

5. *La logica del discorso nazionalista e la morte.*

Poiché la nazione è da costruire, e poiché essa inizia un'epoca nuova, il suo senso e la sua realtà fin dal principio sono caratterizzati dall'ambiguità. Dov'è la nazione, come identificarla, con quali criteri, partendo da quale data – sono domande che si pongono sempre nel momento in cui si fondano degli Stati-nazione. È per forza così, perché è proprio della nazione di essere sempre già presente e di non esistere mai completamente, dovendo essere compiuta alla fine di un progetto storico. Pertanto il discorso nazionalista è indotto a identificare la nazione – quella che deve servire a dare l'identità agli individui e ai gruppi – attraverso un mito di origine.

Ogni identificazione ricorre a un *doppio*, affinché possa stabilirsi un movimento di rimando (di una immagine di sé) tale che l'immagine rimandata si carichi di sufficienti connotazioni simboliche per poter essere riconosciuta. Il riconoscimento significa l'arresto del movimento di rimando; implica quindi che l'immagine presentata dal doppio non sia un semplice doppione, ma contenga riferimenti culturali sufficienti perché l'individuo si riconosca in un'immagine diffratta all'infinito – tradotta – nella molteplicità degli oggetti sociali (istituzioni, credenze, pratiche, ecc.). Il mito (di origine del potere) è lo strumento ideale di tale diffrazione; per questa ragione, quando un potere si instaura, cerca di elaborare il mito della propria origine [Marienstras 1975]. Allo stesso modo, la na-

zione deve produrre il proprio mito di origine che servirà da specchio per l'identificazione sociale dei membri della comunità.

La difficoltà nell'elaborazione del mito nazionale sta nella differenza tra tempo mitico e tempo storico; poiché, come si è visto, la nazione è partecipe del secondo e insieme lo crea. Occorre quindi inventare un tempo storico particolare, immaginario, che racchiuda tutti i potenziali simboli del mito. Da tale necessità – in cui s'imbatte ogni discorso nazionalista – deriva una logica propria della saga nazionale che si svolge nel tempo storico; questo assume l'andamento di una leggenda, con una temporalità scandita da determinati avvenimenti altamente simbolici; e il tutto viene a costituire la storia sacra della nazione. Ogni volta che un popolo cerca di riunirsi politicamente in una nazione, si assiste allo sforzo per costruire una storia nazionale mitica.

È impossibile qui indicare anche solo le connessioni di questa logica del tempo storico secondo il discorso nazionalista, o le sue implicazioni nella realtà sociale. Ci si limiterà a segnalarne i «momenti» insistendo sul fatto che molto sovente essa non raggiunge quella forma compiuta, paradigmatica, che la descrizione del modello fa supporre; in compenso, si assiste sempre, nei casi concreti, al sorgere di uno o più elementi che si inseriscono violentemente nell'ideologia, dando così prova della costrizione logica da cui è condizionato il discorso nazionalista.

Per parecchi popoli occidentali tale modello si è concretizzato nella storia santa – sia quella del popolo di Israele, sia quella di Cristo, che per questo aspetto è isomorfa alla prima. Basta vedere come gli Americani si sono identificati con gli ebrei, riprendendo i temi biblici della loro storia – l'esodo (divenuto l'emigrazione dal continente europeo), la traversata del Mar Rosso (divenuta la traversata dell'Atlantico), ecc. [Marienstras 1975] – al fine di creare la propria epopea mitica del popolo eletto, per rendersi conto dell'importanza che ha il modello cristiano. Ma vi sono altri esempi: i Boeri del Sudafrica hanno ripreso il modello quasi integralmente; e nel corso di tutto il secolo XIX le storie delle nazionalità che si ridestavano andavano nella medesima direzione; infine, è oggi possibile veder nascere, in certi movimenti di minoranze nazionali europee, l'embrione di storie nazionali sacre che si richiamano alla Bibbia.

Il modello cristiano è solo una variante di una logica più generale, che va oltre la simbologia biblica. Nel discorso del nazismo, per esempio, – che fissa l'origine della nazione tedesca al secolo X con il secondo Reich – si ritrovano le linee di un medesimo disegno del tempo storico che culmina nell'imperituro presente del terzo Reich («saremo qui per mille anni», diceva Hitler).

È una logica della salvezza. Indica come una comunità minacciata (dall'interno, perché le forze di coesione hanno un peso minore delle forze disgregatrici in atto) debba rinnovare il proprio corpo sociale per scongiurare la minaccia di morte in agguato. I «momenti» di questa logica, che costituiscono altrettante fasi della metamorfosi che la società deve subire, sono, in ordine di successione – e a grandi linee – i seguenti: prima di tutto, il discorso che attira l'attenzione verso i pericoli incombenti su ciascun membro della collettività, presuppone un insieme vulnerabile (un popolo, una comunità, una nazione) e in pericolo; le minac-

ce vengono poi identificate, classificate, unificate in un solo polo negativo – il nemico, il capro espiatorio, l'altro popolo, gli Egiziani per gli ebrei, gli ebrei per i cristiani, gli ebrei bolscevichi per i nazisti, i negri e gli Indiani per gli Americani; quindi, per un processo d'«interiorizzazione» di quel polo negativo, le forze distruttive da esterne diventano interne (il male è in noi, tra noi); alla fine, un momento di «rovesciamento», in seguito al quale la causa di conflitto e di discordia che rischia di portare la comunità alla distruzione diventa il movente della pace e dell'armonia, ed emerge così una nuova «superficie d'iscrizione», un nuovo corpo collettivo, una nazione purificata, invulnerabile, imperitura.

Questa logica del discorso crea la temporalità necessaria a consolidare l'identificazione degli individui e dei gruppi con la nazione e a giustificare l'azione nazionalista. I «momenti» indicati sfociano in un'ultima tappa che ripete il tempo mitico «prima della caduta», prima che tutti fossero minacciati; così si forma un'altra temporalità che congiunge il tempo reale e il tempo mitico, e che assume una configurazione «ciclica»: il presente (reale) deve mirare a un avvenire (reale) che attuerà le potenzialità iscritte nel mito d'origine. La fase estrema, in cui la realtà raggiunge il mito, rappresenta anche il «momento» in cui la fine raggiunge l'origine. Pertanto la storia reale deve essere interpretata, vista in prospettiva secondo la logica del discorso nazionalista affinché prenda corpo la storia sacra della nazione e affinché il tempo storico s'identifichi con il tempo del mito. Allora la nazione sarà salva perché sarà assolutamente compiuta. Nel discorso politico, il tempo escatologico è continuamente presente: per esempio, «l'avvenire della Francia» che l'«interesse nazionale» deve salvaguardare (argomento schiacciante del generale De Gaulle), non si colloca in alcun punto di una cronologia individuabile storicamente. È un avvenire mitico, sempre presente e sempre assente, obiettivo ideale dell'azione politica dei cittadini.

Si vede come queste tappe latenti del discorso nazionalistico presuppongano un rapporto permanente con la morte. Si comprende come questa logica fornisca alla storia reale (cioè al credo che poggia sulla storia reale) una continuità mai spezzata, che corre da una generazione all'altra. Logica della salvezza, essa attribuisce alla storia nazionale una sorta di unità inscindibile; e alla nazione l'immortalità mai smentita dal tempo. La storia attraversa la nazione, la plasma, l'arricchisce, la perfeziona nel corso dei secoli. È ovvio, in tali condizioni, che il discorso che genera una nazione eterna riservi un posto particolare ai morti (reali): infatti, se la nazione non muore mai è perché ci sono sempre dei vivi che muoiono per lei.

Non si tratta di un caso: la genealogia della «nazione» risale alle società dallo stesso lignaggio e alla patria – dove il culto degli antenati era il cardine dell'identificazione di ogni individuo con il suo gruppo. I morti e il loro mondo vi svolgevano la funzione di doppi, grazie ai quali i vivi trovavano una collocazione tanto nel tempo quanto nello spazio comunitario. Con l'emergere della nazione dissacrata, non vi sono più antenati, né morti-doppi alla base di identificazioni positive dell'individuo con la collettività; il territorio che nelle società arcaiche era anzitutto quello in cui si seppellivano i morti (o che formava il *pendant* del mondo dei morti) – spesso confuso con quello dove si abitava e si coltivava – di-

venta la superficie vergine le cui frontiere delimitano la zona dove si esercita il potere politico e amministrativo dello Stato.

Su questo piano, l'emergere dello Stato (soprattutto nella sua determinazione laica, politica) sconvolge notevolmente i punti fermi delle credenze tradizionali. Il territorio della nazione ha dovuto essere sgomberato dai morti arcaici, prima di diventare proprietà dello Stato (perché i morti sono sempre nemici dello Stato). Così si tolse la connotazione magico-religiosa alla terra, spezzando il vincolo tra i vivi e i morti. Quella dello sradicamento dei morti in Europa è una storia lunga, che va dall'obbligo di sotterrare i morti in chiesa fino al decreto del 25 aprile anno XII che ordinava: «Le sepolture devono allinearsi su un terreno neutro dove tutte le famiglie coabitino senza alcuna discriminazione». Mentre la nazione si configura, si forma un nuovo spazio per seppellire i morti. Il secondo si giustappone alla prima, e si costruisce solo via via che i morti entrano nel pantheon degli eroi nazionali. Di qui il significato sacro e religioso che assume la nazione, tempio e territorio dei morti avulso dalla realtà – e i monumenti ai defunti nei villaggi ne testimoniano la collocazione immaginaria. L'ideale della nazione sarebbe dunque che i morti non andassero più nel cimitero comune, ma venissero invece versati direttamente nella grande banca dei morti per la nazione, dove, grazie alla guerra, si accumula il capitale nazionale.

La storia sacra della nazione riprende così, a un altro livello e in un altro tempo, la necessaria funzione di identificazione sociale grazie ai (e con i) morti. Identificazione e contrassegno magico-simbolico del territorio: bisogna che la nazione produca dei morti perché si realizzi la sua essenza. La storia nazionale sarà costruita dal mito nazionale, dagli eroi fondatori (passati, presenti e futuri), dai morti, dai militi noti e ignoti.

Si viene così a conoscere una delle ragioni per cui la morte esercita tanto fascino sul nazionalismo. Da «La Terra e i Morti» del nazionalismo integrale di Barrès al «Viva la morte» delle milizie di Franco e all'infatuazione dei nazisti per la morte (manifestata nei canti, nei distintivi, nei simboli, nei rituali), si tratta sempre della stessa strana perversione che vuole trovare nell'identificazione reale (non mediata attraverso una cultura, poiché il simbolo, l'emblema nazista rimandano esclusivamente alla realtà della morte e non a dei doppi o a delle figure magiche o religiose) una fonte inesauribile di energia e di fanatismo patriottico. Il rapporto tra i vivi e i morti risulta rovesciato se lo si paragona a quello che li unisce nelle società arcaiche o tradizionali: tenendo i morti lontani, nel loro mondo, impedendo loro di venire nel mondo dei vivi, gli uomini possono, mediante i riti e le credenze, riconoscersi come tali, come membri di una comunità specifica che porta il nome degli antenati. Viceversa, nel fascino esercitato dalla morte sul nazionalsocialismo, vi era la tendenza a far giungere la presenza della morte nella vita, impregnandola del desiderio di distruzione e di autodistruzione. Il nemico, il capro espiatorio, il polo negativo diventano *nel reale* incarnazioni della morte che esigono un annientamento non meno reale: pogrom, campi di concentramento, milioni di persone massacrate.

In questo senso, il nazismo può essere considerato l'estrema conseguenza del processo di sradicamento dei morti da parte dello Stato, dell'incapacità di dar lo-

ro una nuova collocazione nella costruzione simbolica della nazione. Sembra uno slittamento psicotico (paranoico) del nazionalismo: preso nella vertigine della impossibilità d'identificarsi (con un altro se stesso) esso è indotto all'assassinio, essendo incapace di attuare il «rivolgimento» simbolico – terapeutico –; cercherà d'ora in poi il proprio terreno nel reale, nella proliferazione patologica del proprio corpo, nell'annessione e nella guerra di sterminio.

Ma non sono solo i nazionalismi nazista o fascista a generare la morte. In generale, si può dire che la costruzione della nazione comporta sempre un «fattore bellogeno». E indirettamente, questo fattore continua a essere legato allo sradicamento dei morti attuato dallo Stato moderno – in senso più lato alla erosione delle forme culturali arcaiche che rende precari e fragili i mezzi d'identificazione che prima il tessuto sociale possedeva. Non potendo più essere trasmesso e frantumato in elementi sostitutivi interni alla cultura, il bisogno d'identità si riversa fuori dalla nazione – e il nazionalismo è per questo il mezzo ideale. L'opposizione, il contrasto con una nazione straniera diventa il modo più sicuro per riconoscere il proprio carattere nazionale. In mancanza di un riconoscimento «verticale» d'identità sociale, si metteranno in azione tensioni «orizzontali», infranazionali. L'investimento affettivo ne verrà aumentato, moltiplicato, di tante volte quanti sono i vuoti culturali e politici interni: pertanto aggressività, odio, pulsione bellica, si collegano con la massima naturalezza al discorso nazionalista.

Sotto questo aspetto bisogna capire come il discorso nazionalista provi la stessa attrazione per il concetto di «razza», di «sangue», e per altri temi biologici, quanto per la morte.

Beninteso, vi è qui in primo luogo l'effetto della scomparsa delle connotazioni (e dei ruoli) simbolici di alcuni di tali concetti (come «sangue», che nelle società arcaiche può avere una funzione di classificazione sociale e d'individuazione dei gruppi), e dei loro effetti, quando consentivano alle energie di venire incanalate in circuiti ben definiti (si veda l'articolo «Giustizia» in questa stessa *Enciclopedia*). La ripresa di questi temi da parte del discorso nazionalista dimostra la volontà di dar vita a una cultura ancestrale, un tempo fonte di coesione sociale e di forza; e l'inganno in cui sono caduti i teorici che hanno fatto l'apologia degli antenati è dipeso anche dall'impossibilità di ritornare a sistemi simbolici nell'epoca dell'elettricità e della macchina a vapore.

Ma la logica che porta naturalmente il discorso nazionalista verso il razzismo e il nazismo si fonda sul già ricordato slittamento psicotico del simbolo nel reale. L'antisemitismo dei nazionalisti francesi della fine dell'Ottocento (Jules Soury, Barrès) o il razzismo paranoico del nazionalismo hitleriano seguono lo stesso procedimento. Per gli uni e per gli altri la razza e gli antenati non sono figure simboliche, bensì presenze biologiche, anatomiche, carnali (i nostri padri vivono nei nostri corpi, nelle nostre cellule, scriveva Barrès; e secondo Hitler la superiorità della razza ariana avrebbe indirizzato il corso della storia – concepita come una lotta per la vita dei popoli, sul modello biologico darwiniano – e si sarebbe realizzata in concreto con l'effettivo annientamento delle razze inferiori). L'influenza del modello neurofisiologico dell'epoca è evidente nell'opera dei teo-

rici francesi; e dovunque l'esaltazione della forza va di pari passo con l'esacerbarsi dell'odio razziale. Il congiungimento di tutti questi temi avviene nel concetto di «razza».

6. Ancora una scommessa nazionalista?

Resta da vedere se tutti i nazionalismi siano condannati a precipitare nel razzismo, nella xenofobia e a essere lo strumento dello stratagemma dello Stato. Oggi pare esistere in certi popoli minoritari che lottano per salvaguardare la propria identità culturale – semplicemente la loro identità – una sempre più acuta coscienza dei pericoli che minacciano il movimento nazionalista.

Questa presa di coscienza implica, prima di tutto, che i paradossi classici del nazionalismo cessino di esserne gli assiomi (Snyder), per venir invece compresi in una prospettiva storica diversa. Pertanto:

a) Se si fa la distinzione tra alta cultura e cultura popolare, il paradosso «dell'ABC» perde ogni enigmaticità: la funzione del nazionalismo è quella di consentire al potere dello Stato di forgiare l'alta cultura, iniziando con il riassorbire la cultura popolare; e poiché ogni nuovo potere tende ad espandersi sul massimo di territorio possibile, è cosa normale che la rivendicazione nazionalista sia un'arma a doppio taglio: contro lo Stato dominante (A) essa favorisce la nascita di un nuovo Stato-nazione (B), che impone il proprio dominio (territoriale, politico e culturale) su una minoranza (C). La «cultura nazionale» di B assume l'aspetto di una cultura popolare oppressa di fronte ad A, ma dal punto di vista di C è un'alta cultura in via di formazione. Poiché quello di «nazione» è un concetto operativo, esso serve a entrambi gli aspetti (che appaiono uniti) del discorso nazionalista.

b) Così pure, il paradosso è solo apparente nella disparità tra la «diffusione politica» e l'«integrazione culturale»; ossia, tra il bisogno di una regolamentazione mondiale dei rapporti tra nazioni e il rifiuto degli Stati-nazione di abdicare alla propria sovranità.

➤ In primo luogo, l'integrazione culturale è estremamente precaria e non produce – almeno per il momento – una «cultura mondiale». Il dominio dei modelli culturali occidentali crea nuovi e profondi squilibri in culture secolari, addirittura millenarie. L'imporre improvvisamente tali modelli non fa altro che affrettare la disintegrazione di quelle culture; facilita il rafforzarsi dell'istanza politica statale, a spese dell'istanza culturale autoctona; e il risorgere del sentimento nazionale, l'opposizione ai valori dell'Occidente non fanno, all'occasione, che dimostrare come questi ultimi non siano riusciti a cementare una società. In fatto di «integrazione culturale» si è allo stadio della omogeneizzazione, dell'appiattimento su scala mondiale; e persino l'Occidente, dove l'alta cultura e la cultura di massa si sono meglio sviluppate ed estese agli strati popolari, attraversa, come si ripete sovente, un'ampia «crisi d'identità». Non vi è paradosso tra l'integrazione culturale delle nazioni e la diffusione politica del nazionalismo: in un certo senso la seconda è il prodotto della prima.

Non si vede al momento quale altra unità sociale potrebbe a breve termine sostituire la nazione. Intimamente legata alla storia dello Stato, essa ne è tuttora il sostegno sociologico, ideologico e politico. La sua storia dipende dal successo o dal fallimento dei due elementi disgregatori della società tradizionale: lo Stato e l'industrializzazione.

Vi sono due scenari possibili: o la società viene artificialmente riprodotta a un livello superiore, e si ha allora una società mondiale, una sola nazione, una sola sovranità; oppure il movimento di frammentazione continua, e si moltiplica il numero dei piccoli stati. Karl Deutsch [1969] definisce queste due possibilità «tendenza verso un governo mondiale» e «tendenza verso un governo locale». Le possibilità reali escludono tanto l'uno quanto l'altro per molteplici ragioni. Anche qui si vorrebbe proporre una: il modo in cui verrebbe soddisfatto il bisogno d'identità nei due casi.

Lo straordinario sviluppo dei mezzi di comunicazione, l'omogeneizzazione culturale operata da un'istruzione cosmopolita, la redistribuzione razionale e pianificata delle zone di produzione mondiale, come pure la libera circolazione degli individui in tutti i paesi, fanno prevedere la fine dell'egemonia degli Stati-nazione nell'ordine internazionale. Saremmo alle soglie di un grande sconvolgimento della civiltà. Finora la tecnica non ha fatto che cambiare la natura e la società; sarebbe giunto il momento in cui il suo sviluppo impone di imprimere al mutamento una direzione precisa: costituire una super-natura, adatta alle necessità dell'uomo. Ciò farebbe compiere un balzo in avanti alle esigenze d'identificazione sociale dell'individuo, in confronto al patto sociale dell'antico diritto naturale. Sarebbe qualcosa di simile – finalmente – alla realizzazione di quel patto a livello delle nazioni.

Uno svolgimento del genere non potrebbe aver luogo se non a condizione che un altro fattore culturale venga a sostituire la nazione (non alimentando più il discorso nazionalista). Occorrerebbe che l'uomo riconoscesse se stesso anzitutto come membro della «società degli uomini», individuo appartenente prima di ogni altra cosa al genere umano, e solo poi si riconoscesse come Francese o Borgognone (sempre che tali denominazioni avessero ancora una ragion d'essere). Ma – e non si tratta di una questione puramente metafisica, senza effetti concreti (e violenti) in campo sociale – affinché questo possa avvenire, affinché l'uomo possa identificarsi prima di tutto come essere umano generico e questo ne soddisfi le esigenze d'identità, bisogna che egli trovi (o elabori) un altro polo negativo al di fuori dell'umanità che per le sue caratteristiche capovolte, insieme non umane e non sociali, gli rimandi la sua immagine di uomo. Finora – e, bene o male, anche attraverso il nazionalismo – l'uomo si è riconosciuto essere umano perché sapeva di appartenere alla tale società, al tale gruppo, alla tale famiglia. Questo ne definiva l'etnia o la nazionalità. In una società mondiale, non essendovi più altri gruppi stranieri ai quali contrapporsi, l'ordine delle identificazioni si troverebbe forse rovesciato: si tratterebbe di riconoscersi membro di una sottosocietà, di un sottogruppo (artificiali, decisi dal governo «centrale») perché prima di tutto ci si riconosce quale essere umano generico. Perché questo diventi un giorno possibile occorre una vera rivoluzione nel pensiero. Non si è ancora

in grado di costruire un modello che consenta di prevedere un tale scenario: infatti bisognerebbe allora supporre che, al contrario di quanto è accaduto finora nella storia, l'appartenenza a questi sottogruppi artificiali (equivalenti a «Borgognoni») non comporti né rivalità né conflitti con altri sottogruppi, ma sia invece la condizione della pace; e tutto questo perché su ogni unità sociale è venuto a porsi il segno della umanità dell'uomo.

L'altro svolgimento, quello della scissione progressiva di tutte le entità nazionali comprendenti più di un'etnia, popolo o nazione, non è meno oscuro. Di certo tale tendenza non va nel senso di un ritorno alle comunità autarchiche e sovrane del passato (villaggi, tribù, principati, ecc.) o del «localismo» di cui parla Karl Deutsch.

In realtà tutto dipende da due fattori. Il primo è costituito dalle nuove strategie della guerra nucleare: come dice Deutsch, benché la migliore unità politica, la più efficiente, sia lo Stato-nazione, anch'essa, nelle condizioni nuove della guerra, non può più salvaguardare la sicurezza del proprio popolo. L'altro fattore è ciò che si potrebbe chiamare «l'avvenire della funzione simbolica» nella società. Per riassumere: si raggiungono i limiti a partire dai quali si spezza il collegamento tra produzione di alta cultura e industrializzazione. Quest'ultima sconvolge talmente i rapporti sociali che questi non possono più costituire il sostegno di una produzione culturale. Questa soglia di disgregazione della cultura segna un limite di tolleranza. Il rapporto Stato-economia, fino adesso regolato secondo le crisi mediante variazioni apportate al quadro della nazione politica – in linea di principio immutabile –, non potrà più soddisfare le esigenze della gente, non potrà più tener testa alla rivolta, all'inquietudine, all'exasperazione che si ergeranno contro l'apparato dello Stato e contro gli effetti dell'industrializzazione.

Certamente, già si assiste alla costituzione di grandi complessi politici – come l'Europa – che mirano a riprodurre, a livello allargato, la triade Stato-nazione-industrializzazione. È la nuova fuga in avanti degli Stati, impotenti a produrre una cultura atta a strutturare solidamente le loro nazioni: si ripiega allora su una cosiddetta cultura sovranazionale, corrispondente a uno Stato e a una economia sovra- e multinazionali. Ma è evidente che una cultura del genere – «europea» – non ha la minima probabilità di vedere la luce finché a generarla saranno solo il politico, l'economico e i mass media. Il loro fallimento nel creare una cultura profondamente ancorata alle attività sociali degli uomini (e atta a strutturarle) è infatti palese.

Quando la «nazione» cesserà di essere in primo luogo politica; quando la politica si porrà come scopo principale di creare le condizioni affinché gli uomini possano produrre – «secernere», perché questa è la vocazione primaria del loro corpo in quanto essere naturale e sociale – cultura, vale a dire simbologia e tecnica che consentano la libera circolazione delle loro energie, allora sí, il «nazionalismo», il «regionalismo», il «federalismo» avranno raggiunto, nei fini, il proprio vettore originale. [J. G.].

- Church, W. F.
1975 «France», in O. Ranum (a cura di), *National Consciousness. History and Political Culture in Early-Modern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Deutsch, K. W.
1953 *Nationalism and Social Communication*, Mit Press, Cambridge Mass. 1962.
1969 *Nationalism and its Alternatives*, Knopf, New York.
1970 *Politics and Government*, Houghton Mifflin, Boston.
- Grozio, U.
1625 *De jure Belli ac Pacis libri tres*, Buon, Paris; ed. Krause, Leipzig 1758.
- Guyomar, J.-Y.
1974 *L'idéologie nationale*, Champ Libre, Paris.
- Hoffman, S.
1969 *Le sort de la nation dans l'Europe occidentale de l'après-guerre*, in *L'idée de nation*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Kantorowicz, E. H.
1957 *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton N.J.
- Kohn, H.
1947 *Prophets and People*, Macmillan, New York.
1956 *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York.
- Marienstras, E.
1975 *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, Maspero, Paris.
- Rousseau, J.-J.
1762 *Du contrat social*, Rey, Amsterdam (trad. it. Einaudi, Torino 1971³).
- Seyssel, C. de
[1515] *La Grant' Monarchie de France*, Regnault-Chaudière, Paris 1519; ora in *La Monarchie de France et deux autres fragments politiques*, Librairie d'Argence, Paris 1961.
- Shafer, B. C.
1955 *Nationalism. Myth and Reality*, Gollancz, London.
- Sieyès, E.-J.
1789 *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, s.e., s.l. (trad. it. Editori Riuniti, Roma 1972).
- Snyder, L. L.
1968 *The New Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. (trad. it. Martello, Milano 1970).
- Weil, G.
1938 *L'Europe du XIX^e siècle et l'idée de nationalité*, Michel, Paris.
- Wolf, E. R.
1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Harper and Row, New York (trad. it. Ili, Milano 1971).

Frutto del processo di **decadenza** del potere (cfr. **potere/autorità**) universale della chiesa e delle elaborazioni del moderno **diritto** naturale, lo **stato**, attraverso la **mediazione** della politica, si fa nazione quando la **comunità** che esso organizza in un determinato spazio territoriale, economico e sociale (cfr. **coscienza/autocoscienza**) della propria identità storica (cfr. **origini, passato/presente, storia, tradizioni, valori**), culturale (cfr. **cultura/culture**) e linguistica (cfr. **lingua**), come **civiltà** dalle frontiere (cfr. **frontiera**) ben definite. La nazione nasce quando su di essa si trasferisce la sovranità che era stata dei re

(cfr. **regalità**) e che si è poi dissacralizzata (cfr. **religione, sacro/profano**), ponendo un fondamento esclusivamente umano, e non più legato a un evento mitico-religioso (cfr. **età mitiche, mythos/logos**), alla **società** e al diritto. Si è così creata anche un'**ideologia** nazionale: i diritti della nazione si pongono al di sopra di quelli degli individui, gruppi (cfr. **gruppo**), caste (cfr. **casta**) o **classi** che la compongono, e che in essa devono realizzare la propria **uguaglianza e libertà**. La nazione si fa **unità** regolatrice delle **istituzioni** dello stato, garante della **giustizia** in ogni **conflitto** interno (cfr. **consenso/dissenso, controllo sociale**). La storia della nazione, come elaborazione di una propria cultura, diviene un mito in continua evoluzione, un **progetto** nutrito di simboli (cfr. **simbolo**) del passato, di fedeltà culturali che hanno anche un valore profetico e messianico (cfr. **mes-sia, millennio**), riscoprendo e annunziando per il **futuro** un'unica cultura nazionale e **popolare**. Qui nascono il nazionalismo, l'esaltazione degli **eroi** delle passate **generazio-ni**, della **morte**, e infine della **guerra** in quanto stabilisce un ordine gerarchico fra le nazioni e fra i popoli (cfr. **etnocentrismi, imperi, imperialismo, razza**).

Nevrosi/psicosi

Prima d'inoltrarsi nella giungla, quella dei problemi di definizione, suddivisione, interpretazione e categorizzazione della realtà che questi due concetti-chiave (comunemente associati da quasi un secolo) implicano e hanno implicato, è opportuno rivolgersi al quotidiano, a ciò che abitualmente viene chiamato la «vita di tutti i giorni»: essa è, molto prima della clinica, lo spazio originario di emergenza di tutti i mali.

1. *Verso un'ecologia critica della psicopatologia.*

Qui infatti, a partire dalla superficie del nostro mondo, spesso il carattere sociale e convenzionale dei comportamenti automatici o usuali più anodini inizia a sgretolarsi. Nella circolazione delle storie erotiche o libertine, ad esempio, spazio di scambi e di confronti, di risate e di sfoghi umoristici, narratori e ascoltatori, con i loro atteggiamenti e le loro reazioni verbali, lasciano incidentalmente filtrare ossessioni e fobie [Legman 1968]. Da quel momento, attraverso alcune breccie pressoché indiscernibili nella voce e nei gesti, grazie a un rossore o a un pallore improvvisi, eccoci introdotti surrettiziamente nell'universo segreto (nascosto), immenso (interiore) e parallelo (oscuro) delle manie, delle ossessioni o delle fobie dell'Altro...

Così, tra l'ossessione manifesta di *x* e il lapsus frequente di *y*, c'è soltanto una differenza di grado nel rilassarsi o nel tendere del soggetto verso un certo oggetto: «I nevrotici si ammalano degli stessi complessi con i quali lottiamo anche noi sani», scrisse Freud [1909, trad. it. p. 168] ponendosi subito con fiducia dalla parte della salute. Copertura di uno spazio agonistico interiore, maschera imperfetta dei conflitti profondi, la vita quotidiana è già un luogo d'investigazione per la psicopatologia [Freud 1901]. E si può costruire una prima semiologia delle «catastrofi» psichiche a partire dall'osservazione minuziosa di questa vita. Da questo momento si possono individuare sintomi, segni o indizi (cronici o accidentali) e, in base alla loro combinazione metodica, ricostruire delle «malattie». Qui nascono le sindromi. Da questo livello della realtà sociale si può dunque abbozzare, decifrare e svelare un po' di quella competenza psicopatologica comune che, in ognuno di noi, sonnecchia segretamente. Anche se il mio linguaggio la nasconde, il mio corpo la dice: «Il mio corpo è un bambino cocciuto, il mio linguaggio è un adulto molto evoluto...» [Barthes 1977, trad. it. p. 140]. E, di fatto, emergono talvolta discretamente, qua e là, le «numerose psicosi» che «già sonnecchiano nell'inconscio; in superficie, esse determinano nei loro portatori un aspetto esageratamente normale. Lo si può constatare, per esempio, dal fatto che un soggetto sia un vegetariano convinto o un intransigente sostenitore dell'astinenza, o dall'eccessivo zelo della sua attività in un'associazione di beneficenza, o, ancora, dal fatto che egli si compiaccia di azioni particolarmente ra-