

# Nazionalismo etnico-culturale e nazionalismo religioso

*Arianna Montanari*

*The process of globalization has followed logics that have not take account of borders and national economic interests. The states appear in difficulty while under and above them are being defined relations and economic flows that transcend them, when they do not ignore them.*

*In addition the massive migration due to wars, famines and hunger are transforming the nations in multi-ethnic and multi-cultural states. The advance of identity fragmentation and the loss of national power facilitates the hiring of an identity based on religion and gives people the advantage of becoming part of an organized community featuring common values.*

*This explains the great attraction that fundamentalism, not only Muslim, but Hindu or Jewish or Christian, exercising on an ever-increasing mass of people. In front of the disorientation linked to the nation's crisis, religion appears to be the most solid institution, the only one able to offer models of behavior and available alternative.*

*Such as nationalism had been an answer in terms of social cohesion respect to class conflict, the religious nationalism may appear as a cohesive force in front of loss of traditional national identity, reassembling and redrawing boundaries and territories.*

## **I. Globalizzazione e frammentazione**

Il termine globalizzazione ha finito per rappresentare un gran numero di fenomeni. Esso indica, infatti, non solo l'apertura dei mercati mondiali ai capitali e alle merci, la supremazia delle multinazionali sui governi dei singoli paesi, ma anche tutti quei mutamenti che riguardano i modi di vivere, i tipi di lavoro, la formazione di nuove classi sociali, l'assetto territoriale. Cambiamenti che, seppur hanno avuto la capacità di aprire nuovi orizzonti e di far conoscere fra loro popolazioni e culture diverse, hanno anche comportato difficoltà crescenti specie nel mondo industrialmente avanzato. La globalizzazione è così divenuta nel tempo l'imputata principale, considerata all'origine dei problemi che affliggono le società occidentali, come la sempre più alta disparità di reddito, la diminuzione dell'occupazione, l'aumento della povertà, la precarietà lavorativa e

soprattutto la massiccia immigrazione che ha colpito i paesi occidentali, specie quelli dell'Europa meridionale alle cui frontiere premono milioni di disperati in fuga da guerre, carestie, povertà estrema. Siamo quindi molto lontani dall'ottimismo con cui, di fronte all'implosione dell'Unione Sovietica, era stato salutato un nuovo mondo non più diviso in due aree di influenza, ma libero negli scambi e aperto a una pluralità di iniziative e conoscenze.

Come sempre avviene non c'è fenomeno umano che non presenti al tempo stesso elementi positivi e negativi. E così a venticinque anni dal loro inizio la rivoluzione telematica e l'apertura globale presentano aspetti controversi. Da un lato è innegabile che uno degli effetti dell'apertura dei mercati e della dislocazione produttiva sia stato il progresso economico di stati come l'India e la Cina, che sono passati dalle carestie degli anni Cinquanta e Sessanta a un relativo benessere con economie in espansione e una classe media in crescita. Anche i paesi sud-americani, sia pur tra alti e bassi, hanno conosciuto un discreto sviluppo economico negli ultimi decenni, pur senza superare la cronica distanza sociale tra i ricchissimi e i poverissimi.

Ma questa enorme distanza sociale ed economica, che negli anni Sessanta sembrava un'anomalia propria di paesi, come si diceva allora *sottosviluppati*, oggi è divenuta una caratteristica mondiale poiché le differenze di ricchezza all'interno delle stesse società, anche di quelle ex comuniste, ha raggiunto livelli un tempo impensabili. E ciò che sembra più strano è che nessuno Stato e nessuna parte politica sembra in grado di opporsi a questo fenomeno. Anche paesi come il Brasile e il Venezuela che hanno avuto governi dichiaratamente di sinistra non sono riusciti a invertire questo trend. Hanno sì investito nei servizi pubblici come sanità e istruzione, ma non hanno cambiato la politica dei redditi. Come sostiene Piketty (Piketty 2014) stiamo tornando a una distribuzione della ricchezza precedente al grande sviluppo capitalista novecentesco quando ad essere prevalente era la rendita proveniente da beni mobili e immobili, piuttosto che il reddito da lavoro. E così la ricchezza si va accumulando nelle mani di pochi, pochissimi miliardari obiettivamente facilitati dalla liberalizzazione dei mercati e dei capitali.

Questo processo non ha investito solo il tessuto imprenditivo e finanziario e la distanza tra le classi, ma ha mutato anche la struttura del territorio e cambiato la composizione della popolazione delle nostre società. L'arrivo dei migranti ha ridisegnato spesso il tessuto delle città, portando alla creazione di quartieri, periferie e nei casi peggiori di veri e propri ghetti, abitati da immigrati che vi ricreano la loro cultura e la loro appartenenza, facilitati anche da un sentimento di estraneità, se non di rifiuto nei loro confronti di buona parte della popolazione residente. Al mutamento delle periferie si sono accompagnati cambiamenti dei centri delle città, legati allo sviluppo di una

nuova popolazione diversa dai tradizionali *abitanti* e che si reca nei centri cittadini per affari, incontri, convegni come i *pendolari* o i *metropolitan businessmen*. Questi nuovi utilizzatori della città hanno modificato i vecchi centri urbani, cambiato il tipo di offerta dei servizi, soprattutto nel settore commerciale con lo sviluppo di *fast food*, *pubs*, *restaurants* che servono ai *city users* (Martinotti 1993: 158). Questo processo ha finito per omologare le città attraverso lo sviluppo di servizi che fanno capo in tutto il mondo occidentale alle stesse grandi catene commerciali dai McDonald's agli Hard Rock Cafè che servono una stessa popolazione che vive muovendosi tra una località e un'altra e che consuma gli stessi riti negli stessi luoghi, sia pure in aree spaziali diverse. Si tratta di una nuova classe internazionale legata alla costruzione dell'economia capitalistica globale e che proviene da grandi aziende o multinazionali o da organizzazioni internazionali, dal mondo della cultura e dello spettacolo. E che ha cambiato radicalmente città come Londra, New York o Berlino, solo limitatamente espressione dello Stato in cui si trovano, essendosi trasformate in città globali abitate da persone provenienti da tutto il mondo.

Questa nuova élite internazionale non è sempre e necessariamente espressione della realtà nazionale o locale da cui proviene. Le multinazionali, ad esempio, reclutano il personale di cui hanno bisogno senza particolare attenzione alla razza o alla collocazione sociale ma piuttosto alle specifiche capacità personali (Arrighi 1999). Ciò ha portato alla costituzione di una classe svincolata da specifiche appartenenze di ceto o di etnia, che tende a dar vita a una nuova forma di cittadinanza che ha per riferimento il mondo e non più la propria specifica nazione (Hurry 1998). Si tratta di un'élite, che avendo preso coscienza della labilità dei confini nazionali e percependosi come parte di un mondo più vasto, dà vita a un sistema di relazioni e di movimenti sovranazionali, sia dal punto di vista delle relazioni economiche e commerciali, sia di quelle legislative ed umanitarie grazie ai movimenti e alle ONG che, nell'affermare i diritti dell'uomo, danno vita a un sistema di reti sociali e di tutele giuridiche che vanno dal locale al globale e non tra mondo e Stato-nazione (Korte 1998).

Il processo di globalizzazione, ha seguito logiche che non hanno tenuto conto né dei confini né degli interessi economici nazionali. Lo Stato-nazione risulta sempre più spesso «troppo grande per le cose piccole e troppo piccolo per le cose grandi», mentre «un'entità regionale come la California, dotata di un enorme potenziale economico, può realmente divenire un centro nevralgico per iniziative transnazionali di rilevanza mondiale» (Clough 1996: 33). È ciò che vent'anni dopo pensano molti elettori e politici californiani che, di fronte al protezionismo invocato da Trump, si chiedono se non sarebbe più conveniente per loro divenire autonomi e perseguire liberamente poli-

tiche economiche più adatte a quella che è la sesta potenza economica del mondo, che deve il suo eccezionale sviluppo proprio all'innovazione e alla globalizzazione.

Lo stesso fenomeno era stato posto in luce da Ohmae quando notava che a livello economico avevano assunto sempre più importanza le relazioni tra regioni contigue, anche appartenenti a diversi Stati, che le decisioni nazionali. (Ohmae 1996: 181). È un processo di disaggregazione e riaggregazione che, iniziato alla fine degli anni Ottanta, sta ancora avvenendo in tutto il mondo, facilitato dalla vittoria di un neo-liberismo che permette di delocalizzare capitali e produzioni in nome dell'interesse e del profitto economico. Gli Stati sono quelli che appaiono più in ritardo rispetto a questo fenomeno e tendono a considerare i sistemi di controllo nazionale come una componente naturale dell'ordine sia interno che esterno, mentre sotto e sopra di loro si stanno definendo relazioni, flussi economici e assetti territoriali che li trascendono, quando non li ignorano.

La decomposizione e la ricomposizione di unità statuali laddove si è finora verificata, ad esempio negli anni Novanta nell'ex URSS o nell'ex Jugoslavia, ha portato con sé, quando non guerra o stragi, certo una forte conflittualità. I Balcani sono stati definiti zona a rischio, polveriera e così via perché la mescolanza di etnie e l'emergere di nazionalismi locali non solo ha prodotto, ma ancora fa temere nuovi, cruenti conflitti in Kosovo o in Macedonia. Ma la situazione balcanica, in cui sul medesimo territorio convivevano fianco a fianco popolazioni diverse e i confini territoriali non tenevano conto delle differenze etniche e culturali è ormai diventata una caratteristica mondiale e anche occidentale grazie ai grandi spostamenti migratori che vi sono stati. In Germania vivono milioni di turchi, in Francia vi sono interi quartieri cittadini abitati da naturalizzati nord-africani e gli Stati Uniti sono un coacervo di nazioni e di lingue diverse che convivono sullo stesso territorio.

Ciò fa sì che i tradizionali Stati-nazione siano oggi abitati da una pluralità di gruppi etnici che tendono a far riferimento a una patria lontana. La diaspora non è più la condizione eccezionale di un popolo perseguitato, sta diventando la norma con cui le nazioni devono confrontarsi. Questa situazione spinge, anche da parte di paesi che non vi facevano riferimento, a privilegiare per l'appartenenza nazionale la comunità di stirpe o di sangue piuttosto che la residenza. Vanno in questa direzione le facilitazioni di ingresso nel nostro paese di cui, nel momento della grave crisi economica argentina, hanno potuto fruire gli oriundi o l'estensione del diritto di voto a tutti coloro che, pur essendo cittadini di altri paesi, hanno origini italiane. Il caso della Turchia, che vuole esportare la propria campagna elettorale nei paesi europei a maggiore presenza di immigrazione turca è un esempio del rischio che, senza un'oppor-

tuna legislazione e regolazione internazionale, l'estensione del diritto di voto può comportare. Poiché non solo si esporta la propaganda politica, ma anche i conflitti che attraversano il grande Stato islamico visto che, ad esempio, in Germania vive una numerosa comunità curda, assolutamente contraria al governo Erdogan. Eppure lo Stato turco ritiene che sia un suo diritto propagandare le proprie convinzioni politiche in altri Stati come se non fossero importanti i confini ma l'etnia e l'appartenenza identitaria.

In questo modo però i singoli Parlamenti perderebbero ogni diretta relazione con il territorio e deciderebbero in base agli interessi, talvolta contrastanti, di gruppi che vivono e lavorano nei punti più disparati del globo. Sarebbe la vittoria di tutti quei movimenti che si è pensato fossero stati sconfitti dagli orrori della storia come il pangermanesimo o il panslavismo ma che finiscono per riaffacciarsi in nuove inedite forme, come accade sempre più spesso per i musulmani, affratellati da una comune percezione di ingiustizia più che da una stessa religione. Ne è esempio il sostegno che venne dato dai palestinesi all'Iraq di Saddam Hussein visto come baluardo allo strapotere americano ed israeliano o il radicamento che elementi delle forze più radicali e violente hanno trovato in paesi molto diversi tra loro dall'Afghanistan all'Iraq, dallo Yemen all'Egitto, in nome di una comune convinzione religiosa.

Queste nuove convivenze multietniche si affiancano a nuovi irredentismi e talvolta a vere e proprie guerre civili in quei paesi in cui l'unità statale è recente e i confini sono stati spesso disegnati dall'esterno dalle ex potenze coloniali o dagli organismi sovranazionali senza troppa attenzione al tipo di etnia, tribù o religione degli abitanti come è avvenuto per l'Iraq o il Ruanda. In questi due paesi la convivenza dopo la conquista coloniale e l'indipendenza non è mai stata semplice ed è infine deflagrata in terribili guerre interne: tra Hutu e Tutsi nel paese africano, tra sunniti e sciiti in Medio Oriente. Espressione di questo processo di ricerca di un'identità statale unitaria è la questione curda. Divisi fra più Stati, Iran, Turchia, Iraq e Siria, i curdi sono alla ricerca di una loro autonomia dai loro Stati di appartenenza e vagheggiano una nazione curda finalmente unita.

Va però detto che il fenomeno è generale poiché anche stati europei formati da secoli sono finiti all'interno di un processo di continua differenziazione e divisione. La Catalogna tende sempre più ad affermare una propria autonomia culturale – si pensi all'utilizzo anche in sedi ufficiali del catalano invece del castigliano, curricula scolastici che hanno come lingua principale il catalano e come lingua straniera il castigliano – e una propria politica istituzionale, con i suoi rappresentanti che contrattano l'appoggio della regione al governo nazionale. La medesima tendenza a un sempre più marcato autonomismo, se non separatismo, è anche la strada imboccata dai Baschi, mentre gli accor-

di di pace non hanno risolto il problema della collocazione dell'Irlanda del Nord, spaccata tra Gran Bretagna e Repubblica di Irlanda e che le questioni legate alla Brexit tendono a rimettere all'ordine del giorno presupponendo un nuovo confine tra l'Irlanda parte dell'Unione Europea e la Gran Bretagna che non ne farà più parte. Egualmente la richiesta di un nuovo referendum da parte della Scozia rischia di trasformare la gloriosa Gran Bretagna in una piccola Inghilterra.

Anche l'Italia ha conosciuto delle spinte autonomiste o separatiste che hanno avuto il loro epicentro nel nord e le cui istanze sono state rappresentate soprattutto dalla Lega Nord. Il territorio europeo come d'altronde quello mondiale si sta ridefinendo e riorganizzando all'interno di due principali variabili: l'appartenenza etnica e culturale e gli interessi produttivi e commerciali. Questi ultimi, come appare evidente in Veneto il cui grande sviluppo economico è direttamente legato alla penetrazione commerciale nella vecchia area mitteleuropea, sono stati probabilmente determinanti per costruire nuove aggregazioni territoriali e stabili e solide relazioni internazionali, senza incorrere negli orrori della guerra civile e della pulizia etnica.

## 2. Nuove identità collettive: il nazionalismo religioso

Ciò che sta avvenendo comporta un'altra serie di fenomeni rilevanti: aumentano i processi di frammentazione sociale e di crisi dei tradizionali sistemi di valore. A cosa bisogna far riferimento in un sistema che ha perso i tradizionali confini, affievolito il sentimento identitario e in cui il potere è in perenne crisi di legittimità? Il percorso di ricomposizione sembra passare attraverso la meno augurabile delle strade, quella che Huntington chiama *Lo scontro delle civiltà*, ovvero il costituirsi di grandi aggregazioni che fanno riferimento nella costruzione della propria appartenenza identitaria non allo Stato nazionale, ma alla cultura e alla religione. L'identità frammentata in ambiti spaziali, in classi sociali, in etnie diverse ritrova una propria allocazione in grandi identità sovranazionali, che si ricompongono e si suddividono secondo elementi che attingono alla fede piuttosto che al diritto, alla religione piuttosto che allo Stato. Ciò comporta il superamento o meglio il rigetto di quei principi che si erano affermati con l'Illuminismo e che hanno dato vita agli Stati-nazione moderni:

- il primato normativo che attribuisce ad ognuno pari diritti, qualunque sia la sua religione, la sua classe sociale e la sua etnia;
- il principio territoriale come base per l'appartenenza e la cittadinanza. In altri termini si è cittadini francesi o italiani poiché si vive su quello specifico territorio nazionale e si è soggetti alle sue leggi.

Nel momento in cui questo principio è messo in discussione dall'avanzare della frammentazione identitaria localistica e dalla perdita di potere nazionale, l'assunzione di un'identità basata sulla religione offre ai singoli il vantaggio di entrare a far parte di un insieme organizzato e portatore di valori condivisi. Ciò spiega il grande fascino che il fondamentalismo, non solo quello musulmano, ma anche indù o ebraico o cristiano, esercita su una sempre crescente massa di persone. Di fronte al disorientamento e alla crisi dei valori legati alla nazione, la religione appare come l'istituzione più solida, l'unica capace di offrire modelli di comportamento validi ed alternativi. Come scrive Friedland:

La religione non è solo dottrina, un insieme di miti: è uno spazio istituzionale in accordo alla cui logica i nazionalisti religiosi vorrebbero ricreare il mondo. È un reticolo di luoghi sacri e spazi rituali, come anche di centri di comunità, associazioni, scuole, ospedali, tribunali e opere pie.<sup>1</sup> Essa offre un cosmo concreto nel quale si può immaginare e prefigurare una visione alternativa del sociale. Il nazionalismo religioso estende la logica istituzionale della religione nel dominio dello Stato-nazione democratico, derivando autorità da una lettura di un testo sacro, non dall'aggregazione soggettiva del *demos*; spingendo verso la redenzione, non verso il progresso ed attribuendo capacità d'azione ad un sé disciplinato e legato a Dio e non ad una monade sacralizzata, interessata esclusivamente a se stessa ed autoreferenziale. Il nazionalismo religioso pone una sostanza del sociale istituzionalmente specifica: né le procedure della ragione, né il gioco degli interessi, ma piuttosto le solidarietà comuni della fede (Friedland 2001: 54).

Come il nazionalismo, sorto nell'Ottocento e nella prima parte del Novecento, era stato una risposta in termini di coesione sociale alle spinte dissolutive del conflitto di classe, così il nazionalismo religioso può apparire l'elemento di coagulo di fronte alla frantumazione delle tradizionali appartenenze nazionali, ricomponendo e ridisegnando confini e territori. In effetti, sempre più quelli che si ponevano come conflitti di stampo nazionalistico, come ad esempio quello che oppone da decenni Israele e i palestinesi, o il Pakistan e l'India, si sono man mano trasformati in scontri tra fondamentalismi religiosi. Da un lato i fanatici della Jihad islamica, dall'altro gli ortodossi ebraici che

<sup>1</sup> Il *welfare state* americano deriva molte sue categorie, come quella dei "poveri meritevoli", dalle opere caritatevoli. Cfr. F. Guerra-Pearson, *Charitable Buildings on Christian Soil: Religious Space and the Burden of Government*, working paper 249, Yale University's Program on Non-Profit Organizations, maggio 1998, dove l'Autrice analizza i modi in cui le organizzazioni religiose offrivano servizi ai poveri, l'organizzazione del loro spazio costruito e i modi in cui il governo partecipava a questo sistema.

sempre più condizionano in termini religiosi l'azione governativa, col mito della grande Israele, colla rigidità delle loro posizioni. Israele, nata come nazione laica, si è trasformata in uno Stato confessionale e lo stesso vale per i palestinesi spostatisi da posizioni socialiste a quelle dell'integralismo religioso. Ciò sta avvenendo in India dove al nazionalismo di Gandhi e di Nehru e alla loro concezione laica dello Stato si è sostituita almeno in parte una visione religiosa, sancita dalla salita al potere di partiti induisti. Precursore di questa tendenza è stato l'Iran dove il Khomeinismo ha significato il ritorno a una concezione teocratica dello Stato in cui non si parla di cittadinanza, ma di appartenenza religiosa, in cui l'applicazione delle leggi coraniche detta norme di convivenza e sostituisce il diritto civile.

I nazionalismi religiosi si sono sviluppati nel momento in cui le economie sono divenute sempre meno nazionali, condizionate da reti finanziarie e imprenditrici globali, incapaci di attuare in piena indipendenza politiche economiche e sociali, e in cui perfino le valute sono sfuggite al controllo dello Stato. Il sentimento diffuso di anti-politica che vivono le nostre società è anche fortemente legato alla convinzione che la politica nazionale sia imbellè rispetto ai grandi interessi globali, non sia più in grado di decidere le misure richieste dai cittadini. L'esempio della Grecia è paradigmatico di questa impotenza dello Stato a intervenire in modo autonomo. Ciò sta spingendo alla rivalutazione non tanto e non solo, come avveniva negli anni Novanta, del localismo, quanto del sovranismo ovvero al ritorno ai governi nazionali della propria specifica capacità impositiva. Ne sono esempio i risultati del referendum sulla Brexit in Gran Bretagna, il sempre maggiore consenso che ha conquistato il partito di Marine Le Pen ed è anche indicativo il mutamento che ha conosciuto in questi ultimi anni la Lega di Salvini passando da posizioni autonomiste locali al nazionalismo.

Se questi sono i fenomeni che la globalizzazione ha comportato in paesi in cui l'identità nazionale si era definita compiutamente lungo i secoli, ben più devastante è stato l'effetto che ha prodotto in quei paesi che provenivano da dissoluzioni di unità imperiali o da domini coloniali e che si sono ritrovati con un modello nazionale che poco aveva a che vedere con le loro società di stampo tribale o comunitario, in cui convivevano etnie, religioni e culture diverse. La religione ha allora offerto un forte collante all'identità collettiva tanto più che ha permesso di riconsolidare la nazione contro l'offensiva culturale del capitalismo occidentale identificato con l'ateismo. Ad esempio Hasan al-Banna fondatore della Fratellanza Musulmana individuava nel capitalismo importato dagli occidentali la «distruzione dell'Islam» grazie all'imposizione di una «vita materialistica, con i suoi tratti corruttori ed i suoi germi mortali» (Mitchell 1969: 5).



Egualemente l'ayatollah Khomeini assunse in seguito una posizione simile. «I grandi capitalisti americani, affermò si stanno riversando in Iran per ridurre il nostro popolo in schiavitù in nome degli investimenti stranieri [...]. Il regime è intento a distruggere l'Islam e le sue sacre leggi. Solo l'Islam e gli *Ulama* possono impedire il trionfo del colonialismo» (Foran 1993: 368). Così facendo, egli ha elaborato una critica alla secolarizzazione occidentale, come forma mascherata di Cristianesimo, e ha, in questo modo, cementato la nazione, facendo coincidere il confine territoriale non più con la cittadinanza o con l'etnia, ma con la comune fede religiosa. In questo modo, si ripropongono le caratteristiche proprie del nazionalismo attraverso l'opera di definizione del *noi* in contrapposizione all'*altro*. Se il pangermanismo e il panslavismo definivano l'appartenenza in termini di sangue, i nazionalismi religiosi lo fanno attraverso la divisione tra sacro e profano, tra bene e male. In questo modo definiscono i confini che separano gli uni dagli altri, i fedeli dai miscredenti, i musulmani dai cristiani e così via.

Non importa che si viva tutti insieme sullo stesso territorio, si può sempre e dovunque operare per il bene della propria collettività. E così l'Isis, pur prefiggendosi di dar vita a uno Stato con propri confini, proprie istituzioni e simboli di riconoscimento, ha cercato di includere cittadini di altri paesi in un comune disegno politico e in una comune appartenenza che superava i confini ed era globale poiché dall'America, all'Africa, dall'Europa all'Asia ovunque ci fossero sunniti c'era il richiamo del profeta e l'invito all'azione per la patria comune. Egualemente Osama Bin Laden operava in termini globali e preconizzava una Jihad mondiale rivolta contro ogni tipo di infedele.

Quando particolarismi di tutti i tipi minacciano l'unità nazionale e le ideologie tradizionali, come il socialismo o il liberalismo, non riescono più a dare legittimità ai governi, la religione finisce per offrire un legame trasversale alle classi, alle razze, alle comunità locali, contribuendo all'affermazione dell'identità nazionale come identità religiosa. Ed in effetti in opposizione allo spazio già definito degli Stati, i nazionalisti religiosi cercano di ricreare le loro nazioni nello spazio religioso. I moderni Stati democratici hanno costruito a partire dalla fine del XX secolo i loro simboli, come le bandiere o gli inni, i propri miti, i padri fondatori della patria, da Garibaldi a Bismarck, sacralizzato le proprie istituzioni governative e definito i propri confini territoriali con la centralizzazione dei luoghi di rappresentanza e di memoria collettiva. In modo analogo

i nazionalisti religiosi mobilitano i loro elettorati politicizzando il pellegrinaggio ai loro centri sacri. Questa è anche una considerazione pratica, naturalmente, in special modo in condizioni politicamente repressive, dove il reticolo

delle organizzazioni religiose spesso fornisce una delle uniche forme legittime di organizzazione transregionale. Questo è stato il caso, ad esempio, delle moschee della Striscia Occidentale e di Gaza, che hanno costituito l'infrastruttura per l'islamizzazione del conflitto israelo-palestinese. Le feste di pellegrinaggio ai centri sacri sovente hanno offerto ai nazionalisti religiosi la sola occasione disponibile per ammassare pubblicamente i loro seguaci. In Iran, ad esempio, quando l'opposizione alla modernizzazione imposta dallo Scià subiva una brutale repressione, le associazioni religiose proliferavano ed il pellegrinaggio ai centri dell'Islam arrivava a livelli mai visti: il numero di visitatori a Mashad, il santuario più importante dell'Iran, si decuplicò nel decennio tra il 1966 ed il 1976, passando da 332.000 unità a 3 milioni e mezzo (Friedland 2001: 64).

Tutto ciò spiega l'importanza che hanno assunto nell'immaginario collettivo, dal punto di vista del nazionalismo religioso, i luoghi sacri. Non solo il conflitto israelo-palestinese ha un suo focolaio tradizionale nella Spianata delle Moschee a Gerusalemme, ma vi è un ripetersi di fatti analoghi come, ad esempio, il Tempio d'Oro di Amritsar dove i nazionalisti Sikh, volendo ristabilire il loro regno nel Punjab, hanno insediato un governo provvisorio, preso poi d'assalto dalle truppe indiane nel 1984 con più di 2.000 morti. In India i nazionalisti Hindu hanno vinto l'elezioni nel 1992 con la promessa di distruggere la moschea di Babri ad Ayodhya, sorta secondo loro sul sacro sito del Ram Janmabhoomi, il luogo di nascita del re Rama, il primo mitico sovrano che unificò l'India. La campagna è stata organizzata in primo luogo attraverso massicci pellegrinaggi verso il luogo del tempio, nell'Uttar Pradesh. Egualmente in Palestina a ogni trattativa di pace, con connesso tentativo di definizione di confini e, quindi, di divisione del territorio nazionale, i combattenti di Hamas hanno risposto indirizzando la loro violenza profanatrice su Gerusalemme, il punto da cui il Profeta è asceso al cielo (Friedland e Hecht 1996).

Anche le elezioni possono divenire un grande strumento di aggregazione per il nazionalismo religioso, per la propria affermazione e per l'esclusione dell'altro. Ad esempio in India la politicizzazione delle identità etniche a fini elettorali si sono intersecate con grandi spostamenti di masse verso centri religiosi sacri che hanno finito per facilitare conflitti legati al nazionalismo religioso. Infatti, grazie al momento elettorale, la comunità etnico-religiosa conquista visibilità pubblica, si mobilita come massa e finisce per scontrarsi con lo Stato centrale. Come sostiene Tambiah, le elezioni non divengono altro che la dimostrazione del potere, una forma rituale, una rappresentazione di un dramma cosmico in cui si mettono in atto procedure e meccanismi utilizzati per addomesticare e manovrare grandi folle e persuaderle ad accettare l'ordine stabilito.

L'idea dello Stato teatro trasposta ed adattata allo Stato attuale della democrazia partecipativa troverà nelle elezioni politiche un esempio informativo di come i partecipanti siano mobilitati e spronati deliberatamente ad azioni esagerate, che, in una sequenza agonistica, portano ad eruzioni violente e danze di morte, prima, durante e dopo le elezioni. Questi sono spettacoli e lotte di potere, sono la messa in scena del potere, danno pompa, terrore, dramma e momenti culminanti alla politica delle folle (Tambiah 1996: 480).

La religione finisce per divenire la giustificazione di forme di azione politica proprie del nazionalismo etno-culturale come l'uccisione o l'espulsione di comunità differenti, la costituzione di masse che rispondono a leader unici e carismatici, l'illusione di dar vita a un'unica comunità in cui non esistano differenze, tutti omologati nella stessa religione. Gli eccidi e le violenze operate dall'Isis nei confronti delle comunità sciite, yazide, cristiane rispondono alle stesse ragioni che hanno portato all'eccidio degli ebrei in Germania o dei musulmani in Bosnia ovvero eliminare dai territori della nazione tutti coloro che non condividono la stessa identità: etno-culturale in Europa; religiosa in Medio Oriente. In tutti e due i casi il problema è legato alla necessità di trovare a un'identità frammentata territorialmente un luogo dove darsi confini e sovranità.

In effetti la nascita dei pan-movimenti nazionalisti fu la risposta alla fine del XIX secolo a questa esigenza di ricomposizione nazionale e si basò su un sentimento diffuso di sradicamento, laddove la crisi dei principi su cui si fondava il potere e la messa in discussione delle istituzioni non potevano trovare lo stesso tipo di risposta che avevano avuto nelle altre nazioni occidentali. Di fronte al processo di secolarizzazione, alla perdita di legittimità del tradizionale potere politico, alla conflittualità sociale che l'industrializzazione comportava, la trasformazione in senso nazionale dello Stato, che aveva garantito la coesione negli stati occidentali, entrava in contraddizione con il multiculturalismo e la multietnicità dei grandi imperi, mettendo in discussione l'idea stessa di Stato che aveva invece rappresentato il fondamento del pensiero nazionale francese e inglese.

E così mentre i panslavisti professavano un'aperta ostilità nei confronti delle istituzioni liberali, tanto da rigettare il concetto stesso di struttura statale e di considerare i russi un "popolo senza Stato", i pangermanisti ritenevano prioritari gli interessi della nazione etnica su quelli statuali. Quest'idea si basava sulla constatazione che l'unico fattore permanente nel divenire del mondo non era lo Stato ma piuttosto il "popolo", la sua cultura, il suo spirito, prescindendo da ambiti territoriali determinati e strutturati.

Questa convinzione ha influenzato fortemente sia la struttura giuridica che l'azione politica dei paesi in cui si è affermata. Non solo il nazionalismo

etnico ha sorpassato i tradizionali confini statuali, ma ha discriminato in base alla nazionalità, ovvero all'appartenenza a una diversa tribù, i singoli cittadini dello stesso Stato. E così il diffondersi del pangermanesimo e del panslavismo ha avuto come effetto di moltiplicare le appartenenze identitarie e tribali e di dar vita a movimenti che coll'affermazione nazionale rivendicavano una patria, ovvero uno spazio fisico in cui insediarsi e dove poter dar vita a un compiuto Stato-nazione attraverso la dissoluzione dello Stato esistente, col suo corollario di conflitti, guerre e sanguinose pulizie etniche, processo non troppo dissimile da quello messo in piedi dall'Isis o dalla presa del potere di Khomeini in Iran.

Come il nazionalismo laico, anche quello religioso sembra capace di mobilitare grandi masse, di offrire loro valori e significati, di portare avanti nuove leadership e di ridefinire confini e centralità territoriali: in altri termini dar vita a nuove e diverse unità statuali conferendo una nuova unità a quel che si percepisce disgregato. È un modo per superare quella società liquida che sembra caratterizzare le società moderne. Società in cui il multiculturalismo più che fondarsi su un mutuo riconoscimento e accettazione all'interno di valori condivisi sembrano, come scrive Bixio (Bixio 2016) non più ancorate a principi immutabili, ma aperte a qualsiasi arbitraria forma, ognuna però legittimata a reclamare diritti in nome della propria universalità individuale. Se si diffondono etiche basate su un'articolazione sempre più varia di interessi specifici slegati da un'etica generale non esisterà misura che, qualora soddisfatti una specifica aggregazione sociale, non appaia alle altre non legittima. E così monta la disaffezione per la partecipazione democratica e al tempo stesso si sviluppa una partecipazione irrazionale, fondata su organizzazioni che usano messaggi contraddittori puntando sull'irrazionalità per fare proseliti. Ci troviamo così in una democrazia-ademocratica in cui il demos non si riconosce e non è più riconoscibile, frantumato in una molteplicità di gruppi, interessi, aspettative, più in contraddizione che in contrapposizione fra loro.

Proprio il subcontinente indiano che vanta una continuità democratica che dura ininterrottamente dal dopoguerra può divenire un esempio paradigmatico. La più grande democrazia del mondo ha mantenuto gli stessi istituti democratici degli inizi, dalla costituzione alle elezioni, dall'alternarsi dei governi al potere del Parlamento. Ma ciò non significa che si tratti di una democrazia assimilabile a quella dei più blasonati predecessori occidentali. Sembra reggersi, infatti, non tanto sull'applicazione delle norme e il riconoscimento dei diritti, quanto su un sistema di governabilità legato all'eccezione, alla sospensione delle norme, al riconoscimento di specificità ed eccezioni, se non di privilegi.

Secondo Tito Marci (Marci 2016) gli autori indiani che hanno dato vita ai *Subaltern Studies*, nel rilevare la specificità della democrazia nel loro Paese

cercano un quadro interpretativo diverso da quello usuale e ricorrono alle categorie gramsciane di egemonia, sfera politica e società civile. Accanto a queste viene elaborato il concetto di 'società politica' che identifica determinate posizioni sociali, collettività, gruppi... che non sono titolari di diritti generali ma li rivendicano attraverso pratiche che si situano tra l'illegalità e la dominazione, la protesta anche violenta e il potere economico. Si tratta in gran parte di comunità contadine e di popolazioni emarginate che rivendicano condizione di vita migliore, posti di lavoro, casa, e che in specifici contesti vengono acccontentati al di fuori della normativa vigente.

Tutto ciò pone in discussione il principio stesso di cittadinanza su cui si è fondato il sistema di democrazia rappresentativa nel passaggio da uno Stato basato su ordini e ceti a uno Stato che si fonda sul primato dell'individuo e sul riconoscimento dei suoi interessi all'interno di un sistema nazionale che richiede la lealtà esclusiva ai suoi cittadini, che non possono più privilegiare quegli istituti naturali come la famiglia o il clan che hanno fino a quel momento determinato la loro identità. La democrazia si esplicita in uguaglianza di opportunità e in legge uguale per tutti, che esclude privilegi ed eccezioni.

### 3. *Democrazia in rete*

La non osservanza dei principi di eguaglianza dei diritti e di lealtà esclusiva verso lo Stato sono divenuti problemi generali anche nelle democrazie consolidate: il problema delle migrazioni sta ponendo in tutto il mondo occidentale la questione di una governance diretta a chi non ha diritti, non è cittadino, ma ha bisogno di riconoscimenti. Nello stesso tempo bisogna interrogarsi sulla capacità per un sistema politico che si basa sulla cittadinanza, sull'universalità dei diritti per chi vive all'interno del territorio dello Stato, di sopravvivere a forme così diffuse di esclusione. Milioni di individui privi dei diritti fondamentali mettono in discussione i principi stessi su cui sono sorti gli stati liberali: libertà ed eguaglianza. Sono questioni che ormai sopravanzano le possibilità d'azione dei singoli Stati nazionali e richiedono (Scuccimarra 2016) nuove modalità di cittadinanza politica che superino la concezione dei limiti territoriali e permettano reti tra Stati, in un contesto transnazionale. Come ritiene Benhabib bisogna interrogarsi su «forme di azione e soggettività politica in grado di anticipare nuove modalità di cittadinanza politica» che superino (Benhabib 2006: 140) la territorialità propria dello Stato-nazione. Poiché viviamo in un'epoca che permette di «sviluppare relazioni e legami di fedeltà multipli e trasversali rispetto ai confini nazionali, in contesti tanto internazionali quanto transnazionali», queste reti possono dar vita a una

cittadinanza democratica «se, e solo se, sono sorrette da un coinvolgimento attivo e da un'effettiva adesione a istituzioni rappresentative pubblicamente responsabili e trasparenti nei confronti della specifica comunità (constituency) che le autorizza ad agire in proprio nome» (Benhabib 2006: 171). È su questa base che si può pensare a un “modello di federalismo cosmopolitico” a cui Seyla Benhabib lega il principio di legittimità democratica al di là dei confini nazionali.

E in effetti nasce forse proprio da questa mutata realtà indotta dalla globalizzazione lo sviluppo di ideologie legate all'universalità dei diritti umani, a reti civiche, a movimenti globali e trans-nazionali, a modelli diversi di governo che si ispirano a esperienze locali lontane come quella di Porto Alegre all'inizio del nuovo millennio. In questo caso la partecipazione dei cittadini alle politiche pubbliche, espressa attraverso assemblee popolari e discussioni collettive, si è tradotta in decisioni condivise e in una maggiore trasparenza delle procedure amministrative. Le forme di democrazia partecipativa che si sono velocemente diffuse nel mondo occidentale a livello locale non hanno però risposto in maniera esaustiva alla questione del reale peso dei cittadini nella scelta dei provvedimenti pubblici. Le assemblee hanno, anche necessariamente, riguardato solo una porzione limitata di popolazione, quella più interessata agli specifici provvedimenti e spesso quella con maggiori cognizioni tecniche, che le permetteva di intervenire in modi più incisivi. Si ritorna, quindi, a una sfera politica che non riguarda tutti i cittadini, ma la parte più organizzata di quella che comunemente chiamiamo società civile e che direttamente interagisce col mondo politico.

Ad esempio nella esperienza italiana di democrazia partecipativa, sia pur limitata e frammentata, va detto che il livello di partecipazione è rimasto basso e molto condizionato da gruppi portatori di istanze e interessi specifici. In alcuni casi è sembrato di assistere a una riproposizione delle tesi di Dahl (Dahl 1976) su New Haven e sul peso della poliarchia sulle misure di governo piuttosto che a decisioni prese insieme dalla collettività. Nonostante ciò forme di democrazia diretta o partecipata hanno trovato su Internet e nei social forum uno strumento straordinario che sembra poter offrire grandi possibilità allo sviluppo di quella sfera pubblica dialogica descritta da Habermas (Habermas 1996)

Tutti i partiti, i gruppi politici e di iniziativa civica hanno cercato di utilizzare le potenzialità offerte dalla rete come dimostra il proliferare di siti che fanno capo a formazioni di partito o a singoli uomini politici all'interno di quella democrazia del pubblico teorizzata da Manin, secondo cui più che parlare di crisi del sistema rappresentativo, bisogna parlare di una sua trasformazione. I cittadini non frequentano sezioni di partito, non vanno più ai comizi o

ai grandi raduni, ma sono egualmente impegnati in attività di partecipazione politica come firmare petizioni, partecipare a boicottaggi, aderire a scioperi, presenziare a manifestazioni, occupare edifici e fabbriche. Secondo Manin «le forme di azione e le forme di organizzazione che caratterizzavano i movimenti sociali antisistema negli anni Sessanta si sono normalizzate, diventando parte del funzionamento ordinario dei sistemi rappresentativi» (Manin 2010). L'ampliamento della sfera pubblica è avvenuta senza porsi in alternativa alle istituzioni rappresentative, ma basandosi piuttosto su di esse. Anche secondo Pippa Norris (Norris 2003) forme alternative di partecipazione, assieme alla crisi dei partiti politici tradizionali, si sono trasformate in un'occasione di ringiovanimento della democrazia rappresentativa. Contraddicendo opinioni ormai assodate si afferma che «contrariamente a quanto si assume di solito, le agenzie tradizionali che mettono in relazione i cittadini e lo Stato sono ben lungi dall'essere estinte» (Dalton, Cain e Scarrow 2003: 252).

Questo tipo di partecipazione ha conosciuto un grande impulso grazie alla diffusione di internet e del web.2. Attraverso i social network, i dibattiti on line, le votazioni via telematica, un numero ipoteticamente infinito di cittadini può esprimere le proprie idee, promuovere iniziative, chiedere ascolto e risposte direttamente ai responsabili politici oltre che utilizzare la rete a fini organizzativi e informativi. Quest'apparente democraticità si scontra con la realtà quando ci si rende conto che la rete richiede spesso un alto livello di capacità tecniche e professionali. Fin dalle prime ricerche degli anni Novanta è stato evidente come si produca facilmente una sorta di oligarchia on line, con piccoli gruppi capaci di influenzare le opinioni e le scelte dei molti, che si limitano ad approvare, inviare sorrisi o "I like" senza entrare nei dibattiti e contribuire allo sviluppo delle idee. La stessa constatazione si può dedurre ultimamente dall'analisi di siti web e dal dibattito politico on line: pochi i protagonisti del dibattito, elementare il livello delle proposte, grande spazio alle teorie del complotto e a tesi prive di riscontro scientifico e pratico.

Tutto ciò tende a smentire la reale capacità della rete di attuare scelte democratiche come sostengono gli aderenti al movimento di Grillo che predicano non la libertà e l'autonomia di pensiero, come nei padri fondatori della repubblica, ma la dipendenza dalla volontà espressa dai militanti 5Stelle via web. I pentastellati non devono tener conto degli interessi delle diverse componenti sociali che sono rappresentate dalle altre parti politiche in Parlamento, ma solo della volontà dei loro sostenitori. Ciò toglie di fatto ogni potere al Parlamento che diviene un luogo di ratifica e non di elaborazione e sposta dai deputati agli elettori la decisione politica, tanto più che i grillini teorizzano il mandato imperativo ed espellono coloro che mostrano opinioni contrarie a quelle espresse dal movimento.

Possiamo dire che più che una forma di democrazia partecipativa assistiamo a un tentativo di democrazia diretta che si fonda sui nuovi strumenti telematici e sulle risorse che sembrano offrire. Dobbiamo sottolineare sembrano poiché il popolo di riferimento sia per la selezione dei candidati nazionali o locali, sia per assumere decisioni in campo legislativo, su un paese di sessanta milioni di abitanti, non supera mai il numero di qualche migliaia. Le decisioni più che scaturire dalla volontà degli italiani sembrano arrivare dai pochi addetti al blog di Grillo e al sito del Movimento che come emerge da diverse analisi, indirizzano e manipolano il dibattito e quindi la volontà dei partecipanti. Ciononostante è innegabile che i principi che propugna il movimento coinvolgono una parte importante del paese, attratta dall'idea che chiunque, qualunque sia la sua posizione sociale e le sue capacità, sia in grado di assumere le decisioni collettive e che abbia il diritto di esprimersi ed ottenere ciò che ritiene meglio. L'idea che ognuno vale uno e che i rappresentanti politici siano solo gli esecutori della volontà popolare, nonostante i limiti e le difficoltà evidenti, appare a molti un'idea condivisibile e attraente.

Mentre il mandato parlamentare nei sistemi rappresentativi non può essere revocato e bisogna aspettare nuove elezioni, secondo l'ideologia grillina in ogni momento il singolo attivista può ritirare la sua delega configurando però un'incapacità di azione a lungo termine e facilitando per converso l'emergere di istanze populiste. Si tratta di una tendenza che sembra connaturata all'esistenza della rete e alle modalità che si sono prodotte nelle nuove forme di partecipazione politica. Infatti, come lamentava Bloomberg «i social network sono creature dell'istante, ma governare una città come New York richiede programmazione a lungo termine, progetti decennali o ventennali, che vengono bocciati fulmineamente dalla marea prodotta in rete. Non è possibile progettare nulla se ogni progetto viene sottoposto a referendum istantanei». <sup>2</sup> Si tratta di un controllo continuo sull'operato politico degli amministratori pubblici, spesso col solo risultato di bloccare qualsiasi iniziativa specie se si tratta di interventi sul territorio come avviene con gli inceneritori o con la TAV.

Appaiono molto lontani i tempi in cui la partecipazione politica avveniva non su singoli provvedimenti, sull'attuazione di singole *policy*, ma sulla politica intesa come grande disegno teorico e in cui la partecipazione verteva su grandi temi come l'eguaglianza dei cittadini, la scrittura di carte costituzionali che dovevano rappresentare l'ossatura di una società democratica libera dal dispotismo e dall'arbitrio. Al contrario l'ideologia dei 5Stelle, come di gran parte dei movimenti che definiamo correntemente populistici, rifacendosi alla

<sup>2</sup> Questa frase è tratta da un articolo dal titolo *Bloomberg contro Twitter. "Non ci lascia governare"* apparso sul quotidiano la Repubblica il 23 marzo 2012, p. 45.



sacralità della volontà popolare di cui si ergono a unici interpreti, contraddice i principi di bilanciamento del potere e della mediazione tra interessi diversi che hanno costituito il nucleo delle attuali democrazie. L'esercizio democratico non si esaurisce col voto, anche se non può prescindere dal voto, facendo sì che gli istituti di rappresentanza non scompaiano, ma coesistano in un processo di mutamento che unisce elementi tradizionali e innovatori, che cerca soluzioni pragmatiche ai problemi che emergono da società sempre più complesse e in rapidissimo mutamento. E così non possiamo non constatare che le forme di democrazia sono diventate sempre più plurali in un processo di contaminazione delle categorie tradizionali. Il sistema rappresentativo non sembra finito ma piuttosto mutato ed integrato sì da dar luogo a forme di democrazia partecipativa, deliberativa, diretta o ancora d'esercizio come indica Rosanvallon (Rosanvallon 2015). È necessario un controllo costante del funzionamento delle istituzioni e della partecipazione dei cittadini all'azione di governo che deve essere trasparente e comprensibile, non totalitaria o escludente, e che deve tener conto delle questioni che nascono dalle trasformazioni delle nostre società in multi-etniche e multiculturali, con interessi e rappresentanze trasversali rispetto al tradizionale assetto degli Stati-nazione.

### Riferimenti bibliografici

- Almond G., Verba S. (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton.
- Arendt H., (1967), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Arendt H. (1998), *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano.
- Arrighi G. (1998), *Globalisation and the Demise of the Theory and Practice of National Development*, paper presented in ISA, XIV World Congress of Sociology, Session "The future of Globalisation", Montreal, 30 July 1998.
- Azimi V. (1988), *L'étranger sous la Revolution*, in AA.VV., *La revolution et l'ordre juridique privé: rationalité ou scandale?*, Puf, Paris.
- Bayart J.F. (1996), *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris.
- Benhabib S. (1992), *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, in Calhoun C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London.
- Benhabib S. (2006), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Benjamin W. (1972), *Immagini di città*, Einaudi, Torino.
- Berger P., Luckmann P. L. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Berne E. (1987), *A che gioco giochiamo*, Tascabili Bompiani, Milano.
- Chomsky N. (2001), *11 settembre. Le ragioni di chi?*, Marco Tropea editore, Milano.
- Clough M. (1996), *La fine dell'interesse nazionale*, in «Limes», n. 4/96, Roma.

- Dahl R.A. (1976), *Modern Political Analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (N. J.).
- Dalton R. J., Cain B.E., Scarrow S.E. (2003), *Democracy Transformed? Expanding Political Opportunities in Advanced Industrial Democracies*, Oxford University Press, Oxford.
- Foran J. (1993), *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, Westview Press, Boulder Co.
- Fox R. (1977), *Urban Anthropology, Cities in Their Cultural Settings*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N. J.).
- Friedland R., Hecht R. (1966), *To Rule Jerusalem*, Cambridge University Press, New York.
- Friedland R. (2001), *La morfologia politica del nazionalismo religioso*, in Montanari A. (a cura di), *Identità nazionali e leadership in Europa*, Jouvence, Roma.
- Gilman S. (1991), *The Jew's Body*, Routledge, London.
- Guerra-Pearson F. (1998), *Charitable Buildings on Christian Soil: Religious Space and the Burden of Government*, working paper 249, Yale University's Program on Non-Profit Organizations, may 1998.
- Habermas J. (1996), *Società civile e sfera pubblica*, in Magatti M. (a cura di), *Per la società civile*, Franco Angeli, Milano.
- Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.
- Hannerz U. (1982), *Washington and Kafanchan: a View of Urban Anthropology*, in «L'Homme», 22(4): 25–36.
- Hobsbawn E. J., Ranger T. (1987), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.
- Hurry J. (1998), *Citizenship and Globalisation: An Analysis of the Implications of Globalisation for the Classic Notions of Citizenship; and an Argument that some Kind of Putative Global Citizenship may be Developing*, paper presented in ISA, XIV World Congress of Sociology, Session "The future of Globalisation", Montreal, 30 July 1998.
- Kepel G. (1987), *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Le Seuil, Paris.
- Korte D.H. (1998), *Globalization and Renationalization*, paper presented in X European Amalfi Meeting, "The Ideological Conditions of our Time", Amalfi, 28-31 may 1998.
- Leeds A. (1968), *The Anthropology of Cities: Some Methodological Issues*, in Eddy E. (ed.), *Urban Anthropology. Research, Perspectives, Strategies*, University of Georgia Press, Athens.
- Logan J. R., Molotch H. L. (1987), *Urban Fortunes: The Political Economy of Places*, University of California Press, Berkeley.
- Manin B. (2010), *Principi del governo rappresentativo. Dalla democrazia dei partiti alla democrazia del pubblico*, il Mulino, Bologna.
- Marci T. (2016), *Su alcuni sviluppi del concetto di "Società politica". Uno sguardo ai Subaltern Studies*, in «Sociologia», Anno XLX, n. 2/2016.
- Martinotti G. (1993), *Metropoli. La nuova morfologia della città*, il Mulino, Bologna.
- Menotti R. (1996), *Pacific America: la California ombelico del mondo*, in «Limes», n. 4/96, Roma.
- Mitchell R. P. (1969), *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, London.
- Moro G. (1998), *Manuale di cittadinanza attiva*, Carocci, Roma.

- Mosse G.L. (1975), *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna.
- Mosse G.L. (1997), *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino.
- Ohmae K. (1996), *La fine dello Stato-nazione*, Baldini & Castoldi, Milano.
- Piketty T. (2014), *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano.
- Piselli F. (a cura di) (1995), *Reti*, Donzelli, Roma.
- Pitt-Rivers J. A. (1954), *The People of the Sierra*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- Poliakov L. (1951), *Bréviaire de la Haine. Le troisième Reich et les juifs*, Calmann-Lévy, Paris.
- Poliakov L. (1999), *Il mito ariano. Le radici del razzismo e dei nazionalismi*, Editori Riuniti, Roma.
- Redfield R. (1976), *La piccola comunità, la società e la cultura contadina*, Rosenberg e Sel-lier, Torino.
- Rosanvallon R. (2015), *Le Bon Gouvernement*, Seuil, Paris.
- Schmitt C. (1972), *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna.
- Scucimarra L. (2016), *Sfera pubblica e costellazione post-nazionale. Leggere Strukturwandel der Öffentlichkeit nell'epoca globale*, in «Sociologia», Anno XLX, n. 2/2016.
- Sieyès E. J. (1991), *Che cos'è il Terzo Stato?*, Editori Riuniti, Roma.
- Simon H. A. (1984), *La ragione nelle vicende umane*, il Mulino, Bologna.
- Smith J. Z. (1987), *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, University of Chicago Press, Chicago.
- Smith A.D. (1992), *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna.
- Tambiah S. J. (1996), *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and collective Violence in South Asia*, University of California, Berkeley.
- Weinreich M. (1946), *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*, Yiddish Scientific Institute-YIVO, New York.
- Wirth L. (1956), *Community Life and Social Policy*, University of Chicago Press, Chicago.