



ALESSANDRA SCIURBA

Contro l'etnonazionalismo, oltre il multiculturalismo e un po' più in là del patriottismo costituzionale: l'eterotopia di Sarajevo

Abstract: Through the lens of the identification of the pre-war Sarajevo with the Foucauldian heterotopia, the paper traces the eighteenth-century birth of the ambiguously revolutionary idea of nation and its overlap with that of the territorial-national-state, focusing on the roots of ethnonationalism with its related construction of the enemy, in the wake of Carl Schmitt, as a fundamental and consubstantial category of the "political". After questioning how liberal democracies are not exempt, but rather rely on these dynamics, the recent history of Bosnia and Herzegovina is then traced. In the light of it, the theses of multiculturalism promoted by Will Kymlicka and Joseph Raz, and that of constitutional patriotism outlined by Jürgen Habermas are finally reread. These attempts to overcome the conflicts arising between the so-called ethnic, or cultural, or national differences, are examined with respect to the fundamental question of how such differences are constructed and used.

Keywords: Etnonationalism, Multiculturalism, Constitutional Patriotism, Sarajevo, Heterotopia.

1. Introduzione

Nell'agosto del 2022 mi trovavo a Sarajevo, nella chiesa dedicata a Sant'Antonio da Padova, a pochi passi dal centro storico. Lì mi ero imbattuta in un prete cattolico, padre F., che dopo avermi osservata a lungo continuare a prendere appunti, si era avvicinato e mi aveva salutata in perfetto italiano. "Sei bosniaco?". Gli avevo domandato. "No, sono croato", aveva risposto. "Non sei nato in Bosnia, quindi", avevo stupidamente dedotto. "Sì, certo. Da molte generazioni la mia famiglia è del territorio che sulle mappe si chiama Bosnia Erzegovina", aveva ribattuto sorridendo della mia ignoranza, per poi aiutarmi a dissiparla un po': "cara, qui da noi la nazionalità dipende dalla religione. E io sono cattolico. Quindi sono croato. Poi ci sono gli ortodossi, che sono serbi, e i bosgnacchi, che sono musulmani. Ma c'è stato un tempo in cui questo non era molto importante, per chi abitava insieme questa città. Secondo te per che cosa è scoppiata la nostra guerra?".



C'è una famosa linea dipinta in orizzontale lungo la via Ferhadija, su cui si legge la scritta “meeting of cultures”, incontro di culture. Fermarsi lì e guardare da una parte e dall'altra della strada fa sentire dentro una commistione di mondi di solito immaginati come separati, al più giustapposti. Da un lato, i minareti tra le vie intricate del quartiere ottomano della Baščaršija; dall'altro, gli eleganti palazzi asburgici intervallati dai campanili delle chiese cattoliche e ortodosse e, poco più in là, sull'altra sponda della Miljacka, la grande sinagoga ebraica. Islam, ebraismo, cattolicesimo, ortodossia, con gli stessi simboli di sempre ma tutti smussati delle rigidità che di solito si portano appresso, a diventare solo uno degli aspetti di identità multiple che, al di là di ogni forma di “riduzionismo culturale”¹, si intrecciano in questa città all'apparenza sopravvissuta nella sua unicità.

Ma cosa è rimasto oggi di quella Sarajevo? Una riserva per i musulmani in Bosnia, un luogo di memoria immobile e spopolato da persone e speranza, un museo di lapidi bianche ovunque e di segni di morte dipinti di rosso a ricordare non un mai più, ma che ciò che è stato possibile potrebbe accadere ancora. Cosa è stato ucciso, insieme alle 12.000 persone di ogni religione che hanno perso la vita durante l'assedio? Forse, innanzitutto, la verità che le differenze esistono come linee di separazione e delimitazione di identità solo quando vengono costruite proprio perché strumentali a questo scopo.

Se c'è una storia che ci racconta come la divisione del mondo in Stati-nazione “eticamente” omogenei non abbia nulla di naturale, ma sia il prodotto di scelte e convenienze politiche, che rispondono a contingenze economiche, sociali, culturali e a rapporti di forza determinati dagli eventi, è proprio quella dei Balcani e dei loro conflitti. In particolare, è proprio quella del piccolo Stato che chiamiamo Bosnia Erzegovina e della sua capitale. E allora, verrebbe da pensare, quello che si è lì cercato di distruggere

* Ringrazio Emilio Santoro per avere riletto e commentato le diverse versioni di questo articolo. I suoi consigli sono stati come sempre preziosi, mentre qualunque approssimazione rimanga nel testo è esclusiva responsabilità dell'autrice.

¹ Riprendo questa definizione da A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York, W.W. Norton & Co., 2006, trad. it., *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2006.



non è “una” città, ma un’alternativa possibile alla realtà storico-politica che si si è invece affermata a livello mondiale. In questo senso, Sarajevo è spazio urbano dell’eterotopia foucaultiana, connesso a tutti gli altri spazi, “ma in modo tale da sospendere, neutralizzare o invertire l’insieme dei rapporti che essi stessi designano, riflettono o rispecchiano”².

Le pagine che seguono considerano innanzitutto, a partire da questa suggestione, la nascita settecentesca dell’ambiguamente rivoluzionaria idea di nazione e il suo sovrapporsi a quella di Stato territoriale, fino all’affermarsi dell’etnonazionalismo, con la sua correlata concezione di democrazia. La costruzione della categoria del nemico, sulla scia di Carl Schmitt, è qui utilizzata in chiave critica, in correlazione con la concezione che lo Stato debba avere una identità etnico-nazionale e che questa identità vada formata in contrapposizione a un nemico che la minaccia di distruzione. Una simile impostazione assume che la politica non possa quindi proceduralizzare i conflitti che sorgono dalle relazioni umane, ma che questi vadano sempre costruiti come identitari. Da questa prospettiva, il concetto di “etnia”, indefinito per natura, è altrettanto criticamente preso in considerazione rispetto alla sua capacità di fornire contenuti tanto flessibili quanto mobilitanti su cui declinare, di volta in volta, questa concezione del conflitto anche all’interno di regimi democratici. Tracciata poi, brevemente, la storia recente della Bosnia Erzegovina, il tentativo è quello di rileggere alla luce di essa anche i limiti di alcune delle principali tesi che, pur opponendosi all’etnonazionalismo, rischiano di fornirgli degli strumenti argomentativi e retorici: le tesi multiculturaliste, e in particolare quelle promosse da Will Kymlicka e Joseph Raz, e quella del patriottismo costituzionale delineato da Jürgen Habermas. Queste teorie, volte a superare in maniera non violenta i conflitti tra le cosiddette differenze culturali, hanno il limite, a mio avviso, di non interrogarsi a monte rispetto alla effettiva qualità tanto di questi conflitti quanto delle differenze da cui essi scaturiscono. Come ha spiegato Emilio Santoro, infatti, la nozione classica di cultura, di derivazione parsonsiana, come “matrice di fini e valori ultimi a cui

2 M. Foucault, *Les hétérotopies. Les corps utopiques* (1966), Paris, Nouvelles Editions Lignes, 2009, trad. it. *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 1994, p. 13.

A. Sciarba, *Contro l’etnonazionalismo, oltre il multiculturalismo e un po’ più in là del patriottismo costituzionale: l’eterotopia di Sarajevo*
Jura Gentium, ISSN 1826-8269, XX, 2023, 2, pp. 82-116.



devono essere dirette le azioni individuali per potere fondare l'ordine politico", ha portato all'assunto che la convivenza ordinata necessiti di una cultura comune, definita senza considerare le soggettività, le interazioni, le affiliazioni multiple, e quindi reificata come "una specie di monade impermeabile alle influenze esterne e, in definitiva, immutabile"³. Da qui muove il mio utilizzo critico, al pari di quello riservato alla nozione di "etnia", anche della nozione di "cultura", e la scelta di non adottare nessuna definizione di essa, nemmeno di tipo stipulativo, limitandomi a un approccio meramente descrittivo che guarda a come la "cultura" venga mobilitata, facendola di volta in volta coincidere con differenze religiose, nazionali, etnico-antropologiche, per edulcorare la realtà complessa delle relazioni umane, e allo stesso tempo per rideterminarle in chiave oppositiva ed escludente, anche fino alle estreme conseguenze, come è accaduto a Sarajevo.

2. Nazione, etnia, democrazia

2.1 Dalla nazione prepolitica al principio nazionale

C'è una certa abitudine del discorso pubblico a collegare, con più o meno consapevolezza, sovranità, territorio, lingua parlata su quel territorio (e in generale la sua cosiddetta composizione etnica) e cittadinanza, e a usare la locuzione Stato-nazione, o anche solo nazione, per sintetizzare la relazione che intercorre tra tutti questi elementi. Molti studi, e da tante prospettive disciplinari⁴, hanno argomentato invece quanto questa

³ E. Santoro, "La trappola dell'identità culturale: dal multiculturalismo alla radicalizzazione", in G. Cerrina Ferroni, V. Federico (a cura di), *Strumenti, percorsi e strategie dell'integrazione nelle società multiculturali*, Milano, Edizioni Scientifiche italiane, 2018, pp. 87-115, p. 91.

⁴ Tra i più risalenti, cfr. la celeberrima conferenza di Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Calmann Lévy, 1882, trad. it. *Che cos'è una nazione?*, Roma, Donzelli Editore, 2004. Cfr., inoltre, tra gli altri, E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, trad. it., *Razza, nazione e classe. Le identità ambigue*, Roma, Edizioni Associate, 1996; S. Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, trad. it. *I*



sia una relazione costruita piuttosto di recente, non inevitabile, e alternativa ad altri modelli possibili che, semplicemente, non si sono storicamente affermati. Come ricorda Eric Hobsbawm,

se l'esistenza di gruppi diversi di uomini, che si distinguono da altri gruppi per una serie di motivazioni, è tanto innegabile quanto antica come la storia, non lo è altrettanto il fatto che essa comporti ciò che nel XIX secolo veniva considerata un' 'entità nazionale'. E lo è ancor meno il fatto che questi gruppi fossero organizzati in Stati territoriali di stampo ottocentesco, per non parlare poi di Stati che coincidevano con 'nazioni'⁵.

Quello di "nazione" è davvero un concetto di non semplice definizione, il cui significato ha subito costanti evoluzioni, e che pure ha avuto un impatto estremamente concreto sulla storia degli ultimi secoli. La proposta di Roger Brubaker è quella di "focalizzare la nazione come categoria pratica, lo status di nazione come forma culturale e politica istituzionalizzata, e l'idea di nazione come evento o accadimento contingente, ed evitare di usare la nozione analiticamente dubbia di 'nazione' per indicare collettività sostanziali e stabili [...]"⁶.

In questa direzione, Benedict Anderson considera la nazione, com'è noto, una "comunità immaginata" e pone l'attenzione sull'ideologia distinta ma associata ad essa, il nazionalismo⁷, come forza capace di operare "la magia" di "trasformare il caso in un

diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006 e J. Butler, G.C. Spivak, *Who Sings the Nation-State?*, London–New York–Calcutta, Seagull Books, 2007, trad. it., *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, Milano, Meltemi, 2020. Infine, tra i tanti contributi di questo autore, cfr. A.D. Smith, "When is a Nation?", *Geopolitics*, 7 (2010), 2, pp. 5-32.

⁵ E. Hobsbawm, *On nationalism*, United Kingdom, Little, Brown, 2021, trad. it. *Nazionalismi. Lezioni per il XXI secolo*, Milano, Bur Rizzoli, 2023, p. 64.

⁶ R. Brubaker, "Neoistituzionalismo e nazionalismo", in F. Goio, D. Spizzo (a cura di) *Nazione, istituzioni, politica*, Trieste, Edizioni Università Trieste, 2002, pp. 90-97, p. 97.

⁷ Sulle evoluzioni del nazionalismo e sulla differenza tra questo e il patriottismo, cfr. M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 2001.



destino”⁸. Rispetto alle origini e all’evoluzione di questa nozione⁹, l’etimologia del termine ci riporta al verbo latino *nasci*, nascere, rimandando a una genesi comune in cui un gruppo di individui si riconosce¹⁰. Non c’è però, in età classica, alcuna coincidenza tra questo riconoscimento collettivo e “una forma organizzativa di tipo statale”¹¹: il mito della fondazione di Roma, ad esempio, pone proprio l’eteroetonia alla base della sua potenza politica¹². Allo stesso modo, come illustra Habermas¹³, per tutto il Medioevo, col termine nazione si identificano solo ordini monastici, cavallereschi, universitari, finché il suo significato passa poi a indicare una posizione cetuale e viene utilizzato per separare “la nazione dei nobili” dal resto della popolazione.

Per una risignificazione del concetto, fino a includere un intero “popolo” con connotazioni politiche, dobbiamo aspettare il periodo della Rivoluzione francese, in particolar modo a partire dagli scritti di Emmanuel-Joseph Sieyès, in cui viene sviluppata una concezione della nazione che si distingue da quella precedente come da quella che prenderà piede nei secoli successivi. Distanziandosi anche dalle riflessioni di Johann Gottfried von Herder e di Jean-Jacques Rousseau, infatti, “quella di Sieyès appartiene sin dall’inizio al dibattito politico, anzi al gioco politico concreto”¹⁴, identificando la nazione con il terzo stato rivoluzionario che ha volontà di unirsi politicamente e con “tutti coloro che svolgono attività utili al benessere sociale e che, proprio per questo, devono sottostare

⁸ B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983, trad. it., *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 1996, p. 26.

⁹ Per un’analisi di questa evoluzione, rimando a P. Costa, “Nazione, diritti e stato”, *Fundamentos. Cuadernos monográficos de Teoría del Estado, Derecho público e Historia constitucional*, 7 (2012), pp.33-84.

¹⁰ Cfr. C. Curcio, *Nazione e autodecisione dei popoli*, Milano, Giuffrè, 1977.

¹¹ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, trad. it. *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 123.

¹² G. Picone, “La parola, lo sguardo”, *ClassicoContemporaneo*, 4 (2018), pp. 8-12, p. 12.

¹³ J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, cit., p. 124.

¹⁴ M. Barberis, “L’ombra dello stato. Sieyès e le origini rivoluzionarie dell’idea di nazione”, *Il Politico*, 56 (1991), 3, pp. 509-531, p. 512.



alle stesse leggi”¹⁵. Ci troviamo quindi di fronte a una inedita teorizzazione dello Stato nazionale rivoluzionario da opporre allo Stato assoluto della monarchia, ma siamo ancora lontani dalla concezione di una entità politico-territoriale con una popolazione “eticamente omogenea” da contrapporre alle altre¹⁶. Il concetto emerso da questa storia di fine Settecento è cosmopolitico ed inclusivo: “a quei tempi c’era solo *una* grande nazione rivoluzionaria, ed era ovvio considerarla (come del resto ancora la si considerava) il quartier generale di tutte le rivoluzioni, il primo motore necessario per la liberazione del mondo”¹⁷.

Eppure, già il nome della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e nel cittadino* rivela immediatamente la tensione implicita tra quell’universalità della natura umana dichiarata dalle filosofie giusnaturalistiche che avevano accompagnato gli albori della Rivoluzione¹⁸ e il particolarismo implicito al fatto che, “nonostante le sue idee di umanità e fratellanza universale di tutti i popoli, la rivoluzione francese del 1789 presupponeva la nazione francese come grandezza storicamente data”¹⁹. Si tratta di quella che Alain Brossat ha

¹⁵ Ivi, p. 518.

¹⁶ A questo proposito Barberis scrive che “mentre è antichissima la tendenza a preferire noi agli altri, è solo dalla seconda metà del settecento, infatti, che questo ‘noi’ si identifica stabilmente con i nostri connazionali, e che il legame individuo-nazione tende a prevalere su qualsiasi altro” (cfr. M. Barberis, “Nazionalismo”, *Ragion Pratica*, 7 (1996), pp. 155-163, p. 156).

¹⁷ E. Hobsbawm, *Nazionalismi*, cit., p. 43.

¹⁸ Le prime e più celebri critiche ai presupposti giusnaturalistici di questa Dichiarazione si ritrovano, come è noto, in E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), New York, Oxford University Press, 1993 e in J. Bentham, “Anarchical Fallacies; Being An Examination of the Declarations of Rights Issued During the French Revolution” (1795) in *The Works of Jeremy Bentham, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring*, Edinburgh, William Tait, 1838-1843, vol. 2 (1843), pp. 489-534.

¹⁹ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, München, Leipzig, 1928, trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 303. Da una prospettiva del tutto diversa, Hannah Arendt scriveva che, nella Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino, “gli stessi diritti fondamentali erano stati rivendicati a un tempo come l’inalienabile patrimonio di tutti gli esseri umani e come il patrimonio specificamente nazionale di un popolo sovrano”, fino alla “contraddizione” che, “da allora in poi i diritti umani vennero garantiti come diritti nazionali e che lo stato, il cui supremo compito era garantire ad ogni abitante i suoi diritti, di uomo, di cittadino e di membro di un gruppo etnico, perse il suo aspetto giuridico razionale e poté essere interpretato dai romantici come il nebuloso rappresentante di un’ anima nazionale [...]” (cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1948, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 321-322).



definito come “l’aporia della territorializzazione dell’universale”²⁰ e Sophie Wahnich come la “tensione tra società politica illimitata e chiusura della sovranità nazionale”²¹. Sarà questo secondo elemento a prevalere, fino a rendere la nazione una forma di confinamento della cittadinanza tanto potente e duratura da strutturare l’essenza stessa del suo rapporto con i soggetti che ad essa accedono, fino a renderla quella “istituzione tipicamente moderna tramite la quale ogni Stato si costituisce e ricostruisce all’infinito come un’associazione di cittadini, identifica pubblicamente un insieme di persone come suoi membri, e classifica in modo residuale le altre come non-cittadini, come stranieri”²².

Da un lato, la coesione necessaria al governo democratico teorizzato da Rousseau e da Kant, in cui il popolo è al contempo governato e governante, non poteva reggersi solamente sulla forza delle procedure democratiche; dall’altro, più concretamente, questa trasformazione fu storicamente agevolata, se non direttamente costruita e richiesta, dal passaggio dalla società preindustriale a quella industrializzata, che necessitava di “Stati ben centralizzati, con popolazioni mobili e anonime [...] e con una cultura omogenea”²³: la nazione doveva perciò essere reinventata e riempita di un significato inedito e “solo la coscienza nazionale cristallizzatasi intorno alla percezione di una comunanza etnica, linguistica e storica – dunque solo la coscienza di appartenere a uno stesso ‘Volk’ – trasformò i sudditi in cittadini della stessa comunità politica, ossia in cittadini che possono sentirsi mutualmente responsabili”²⁴.

Come ricorda Michel Foucault, il potere che di volta in volta si afferma “fabbrica” i soggetti di cui ha bisogno, attraverso discorsi, norme, prassi, che disciplinano e normalizzano i comportamenti desiderati. E in quel momento, per realizzare lo Stato

²⁰ A. Brossat, *L'épreuve du désastre - Le siècle XX et les camps*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 31.

²¹ S. Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, Paris 1997, p. 11.

²² R. Brubaker, *Citizenship and Nationality in France and Germany*, Harvard, Harvard University Press, 1992, trad. it. *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania*, Bologna, Il Mulino, Bologna 1992, p.11.

²³ E. Gellner, “Nationalism”, *Theory and Society*, 10 (1981), 6, pp. 753-776, p. 762 (trad. mia).

²⁴ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 126.



nazionale adeguato ai cambiamenti in atto, servivano una nuova “concezione binaria della società” e un diritto allo stesso tempo “ancorato in una storia e decentrato rispetto a una universalità giuridica”²⁵: occorre che dai diritti universali si passasse ai diritti contrapposti – ai “miei” diritti, ai “nostri” diritti: “sarà il diritto della propria famiglia o della propria razza, il diritto della propria superiorità o il diritto dell’ anteriorità, il diritto delle invasioni trionfali o il diritto delle occupazioni recenti o millenarie”²⁶.

Il processo fu lento e articolato e, dopo la fase delle Rivoluzioni di fine XVIII secolo, ci fu quella della Restaurazione e dei grandi imperi, per forza di cose multinazionali al loro interno in un’accezione ancora prepolitica del termine. Alla dissoluzione di questi, però, il modello dello Stato nazionale, di nuovo su spinte rivoluzionarie, tornò ad affermarsi²⁷, fondendo a questo punto, come spiega Hannah Arendt²⁸, alcuni aspetti del movimento culturale del Romanticismo, in realtà relativista e cosmopolitico per natura, con un’idea escludente di appartenenza, correlata dell’ideologia razzista necessaria a sancire i confini (coincidenti) dell’inclusione e dell’esclusione²⁹.

È in quel momento che si afferma, senza più incertezze, l’idea che può essere riassunta usando la concezione schmittiana di Stato come “Status politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso”³⁰, secondo il principio di nazionalità per cui una nazione forma uno Stato e uno Stato racchiude una nazione, inevitabilmente fondata sulla distinzione tra amico e nemico e sulla guerra come presupposto della sua esistenza. A questo punto, seguendo il ragionamento di Schmitt, “ogni contrasto religioso, morale, economico,

²⁵ M. Foucault, *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France (1976), Paris, Gallimard, 1997, p. 44, (trad. mia).

²⁶ Ivi, p. 45.

²⁷ Per un’analisi del complesso rapporto tra nazionalismo e movimenti rivoluzionari della prima metà del XIX secolo cfr. E. Hobsbawm, *Nazionalismi*, cit., pp. 42 ss.

²⁸ H. Arendt, *op.cit.*, pp. 225 ss.

²⁹ Sulla relazione tra Romanticismo e nazionalismo, cfr. I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (1959), London, Fontana Press, 1991, trad. it., *Il legno storto dell’umanità. Capitoli della storia delle idee*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 245 ss.

³⁰ C. Schmitt, *Begriff des Politischen* (1927), München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1932, trad. it. “Il concetto di politico” in C. Schmitt, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 101.



etnico o di altro tipo si trasforma in un contrasto politico, se è abbastanza forte da raggruppare effettivamente gli uomini in amici e nemici”³¹, nell’ambito sia della politica estera – sviluppandosi in guerra tra unità nazionali – che della politica interna, quando l’unità nazionale entra in crisi e deve essere ricostituita. Il contrasto è quindi motore stesso della politica, ma in chiave esclusivamente distruttiva: non si può mai affrontare in termini procedurali, e non può quindi che diventare guerra volta all’annientamento, fino all’affermazione di una sola delle parti in gioco. In questa prospettiva, il concetto di etnia, utilizzato come matrice di linee di separazione insanabili, ha giocato un ruolo fondamentale.

2.2 Il concetto di etnia e il lato oscuro della democrazia

Il concetto di “etnia” ricorre in tante teorie sulla relazione tra Stato, nazione e popolo, fino all’estremo dell’ideologia dell’“etnonazionalismo”, basata sulla ricostruzione di un passato comune e al contempo escludente che identifichi un gruppo definito come “etnico” e coincidente con il popolo nazionale.

Ma cosa è l’etnia? Cosa si intende con questa parola che non vanta nemmeno le evoluzioni storiche del termine “nazione”, e il cui significato nasce e rimane estremamente vago, naturalmente incline a essere utilizzato per sminuire la complessità delle aggregazioni umane e rifuggire le spiegazioni razionali relative ad esse? Cos’è questa forza ~~attrattiva ed escludente~~ che riempie e trasforma e orienta il risultato della sovrapposizione tra Stato e nazione, che è più potente delle divisioni di classe e casta? Come ha spiegato Max Weber, definendo l’etnia come una “comunanza creduta”, “l’onore etnico”, pur affine all’“onore di ceto”, è però “lo specifico onore di massa, poiché è accessibile a chiunque appartenga alla comunità putativa d’origine”³².

³¹ Ivi, p. 117.

³² M. Weber, *Economy and Society*, London, University of California Press, 1978, trad. it., *Economia e società*, Torino Edizioni di comunità, 1980, p. 94.



Se l'appartenenza di classe si è rivelata solo per un breve istante storico, nella sua coincidenza col terzo stato, la base possibile di un pensiero nazionale cosmopolitico in cui questi ultimi due aggettivi non erano in contrapposizione tra loro, questa appartenenza non si è poi rivelata sufficientemente in grado di mobilitare le masse secondo le ambizioni e le necessità dei poteri di volta in volta costituiti. L'etnia, al contrario, per quanto sfuggente, indefinibile, reinventabile a seconda delle circostanze, appare una ragione molto più forte per combattere e morire, per odiare e identificarsi; molto più efficace per riempire di significato l'idea di nazione e di Stato nazionale e, se è il caso, per legittimare l'occupazione di un territorio, specie se ciò richiede l'assimilazione, o la rimozione, o la distruzione di altri gruppi che li insistono.

Più resiliente anche dell'idea di "razza" – essenziale, quest'ultima, in epoca coloniale e imperialista, sempre pronta a risorgere nella subcultura politica e popolare, ma decostruita troppo facilmente da un punto di vista scientifico – la forza dell'etnia è proprio nella sua dichiarata a-scientificità, capace di rifondare un "razzismo senza più razze", più flessibile e adatto ad attraversare i diversi regimi e i cambiamenti sociali, fino ad oggi. Le separazioni "etiche" non solo sono compatibili con i regimi democratici contemporanei, ma rappresentano, come ha spiegato Michael Mann, la forza che ne alimenta "il lato oscuro", se il popolo che si autogoverna viene definito in termini "etnici", fino al punto che "la pulizia etnica omicida si è andata spostando nel mondo via via che questo si modernizzava e si democratizzava"³³.

Senza arrivare a questo estremo, già Alexis de Toqueville, nel 1840³⁴, analizzava l'affermarsi della democrazia come dinamica che necessita al contempo omologazione della popolazione che la esercita ed esclusione più o meno violenta di chi resiste, in vari

³³ M. Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge, Cambridge University Press 2005, trad. It. *Il lato oscuro della democrazia. Alle radici della violenza etnica*, Milano, Boccioni-EGEA, 2005, p. 5.

³⁴ A. de Toqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835 ; 1840), Paris, Flammarion, 1981, trad. it. *La democrazia in America*, Milano, Rizzoli, 1999.



modi e per varie ragioni, a questa omologazione, e diventa minoranza. Come ha scritto Santoro:

A partire dal Settecento, attraverso il sapiente uso del mito della nazione e del disciplinamento sono stati costruiti i diversi ‘popoli’, ciascuno inteso come insieme di individui capaci di usare in un ‘tipico’ modo appropriato i diritti che conferiva loro uno Stato via via sempre più liberale (e poi liberal-democratico). La democratizzazione dello Stato nazionale (l’estensione del suffragio) è andata di pari passo con il disciplinamento del popolo e l’affermazione del mito della nazione³⁵.

Secondo la tesi di Mann, il percorso di omogeneizzazione degli Stati nazionali liberali dell’Europa occidentale ha spostato la sua più evidente parte di violenza oltremare, nelle colonie. Nell’Europa centrale e orientale, dove le aspirazioni democratiche si manifestarono più tardivamente, si affermarono invece “concezioni organiche anziché liberali dello stato-nazione”³⁶, fondate su un’idea di democrazia già consolidata sull’unità del popolo che si autogoverna, in regioni che però erano state fino a quel momento dominate dai grandi imperi austriaco, russo e ottomano, costituzionalmente multinazionali o multietnici (ovvero, a seconda del contesto storico e geografico, composti da gruppi differenti per religione, lingua, tradizioni, tra i quali alcuni avevano una certa autonomia amministrativa e riconoscimento politico) e che “non cercavano di omogeneizzare o di legittimarsi in termini di nazione. Anzi, incoraggiavano l’immigrazione di ulteriori minoranze”³⁷. Il nazionalismo, a partire dal quale rivendicare diritti di rappresentanza e quindi di governo del territorio, divenne qui il motore dei movimenti che si opponevano al potere imperiale, ma alimentò anche le divisioni tra quelle che iniziavano a identificarsi come etnie nazionali distinte, segnate da spinte di autonomia contrapposte. La storia di questi conflitti etnonazionalisti, delle deportazioni, delle “pulizie etniche”, dei genocidi e delle guerre che ne sono derivati e si trascinano fino ad oggi, è nota.

³⁵ E. Santoro, *Democrazia escludente e integrazione neoschiavista. Saggi di diritto degli stranieri*, Pisa, Pacini Editore, 2021, p. 127.

³⁶ M. Mann, *op.cit.*, p. 74.

³⁷ *Ibid.*, p. 75.



3. Sarajevo

3.1 Il lato oscuro della democrazia in Bosnia Erzegovina e l'urbanicidio di Sarajevo

Alla fine della Seconda guerra mondiale, il regime jugoslavo, come quello sovietico, non ebbe bisogno di ricercare nell'etnia il collante e la forza mobilitante delle masse.

In Jugoslavia in particolare, il Maresciallo Tito ha tenuto insieme, per più di 40 anni, uno Stato federale "multinazionale", certamente costituito a partire da deportazioni forzate ed eccidi di estrema violenza e sulla base di un regime comunista autoritario, se non dittatoriale, ma del tutto *sui generis*. Questo regime, innanzitutto, ha attraversato la Guerra fredda riuscendo a mantenere una posizione di costante interlocuzione con l'Occidente. Esso ha inoltre garantito, a partire dal suo ateismo e in modo solo apparentemente paradossale, una libertà religiosa indispensabile all'unità di un territorio dove convivevano cattolici, ortodossi, musulmani (senza prevalenza significativa di nessuna delle tre confessioni) insieme ad ebrei e altre minoranze, tanto che i partiti etno-nazionali presenti nei Balcani già dalla fine del XIX secolo³⁸ non ebbero a lungo alcuna agibilità (pur senza mai scomparire). I partigiani di Tito erano riusciti ad affermarsi contro i cetnici serbi che miravano anch'essi alla liberazione dalle forze d'occupazione insediatesi durante la Seconda guerra mondiale, aggiungendo a questo obiettivo anche l'affermazione dell'ideologia comunista sotto la quale unificare il paese nel nome di un grande rinnovamento sociale. Questa spinta ideologica, unitamente all'appoggio dei britannici che videro in Tito l'unico vero baluardo contro i nazisti, portò il suo movimento a diffondersi in quasi tutto il paese. Nonostante la nuova Jugoslavia restasse comunque scissa tra istanze diverse (croati, sloveni e macedoni accordavano il loro favore al

³⁸Per una ricostruzione della storia balcanica del XIX secolo, segnata da spinte contrapposte tra jugoslavismo in chiave anti-imperiale e divisioni etniche, cfr. S. Bianchini, *La questione jugoslava*, Firenze, Giunti Editore, 1999.



federalismo, mossi soprattutto dal desiderio di affermare la propria autonomia rispetto ai serbi; questi ultimi, invece, puntavano sul centralismo e la costituzione di uno Stato forte perché ne rappresentavano la compagine più numerosa e potente)³⁹, è possibile affermare che il dato prevalente sotto Tito non fosse l'ostilità, ma la mescolanza e la convivenza, come elementi veramente funzionali al mantenimento del suo potere.

Va sottolineato, a questo punto, come la religione fosse davvero l'unico elemento distintivo in un territorio in cui le lingue, il colore della pelle, la storia, le principali tradizioni erano comuni: la condivisione era tanto profonda da sfociare in un numero elevatissimo di matrimoni "misti"⁴⁰. Nessuna delle differenze in nome delle quali si sarebbero consumate le guerre degli anni Novanta era quindi ancora stata costruita e resa politicamente rilevante. Quel che accadde in seguito alla morte di Tito fu originato da un misto di esasperazioni ideologiche di processi storici e fenomeni sociopolitici avviati in tutto il mondo industrializzato, e fenomeni contingenti che si concatenarono in un vortice inarrestabile e in cui la cosiddetta identità etnica iniziò a giocare un ruolo determinante semplicemente per il peso che fu ad essa attribuito.

Fu quindi col passaggio alla democrazia connessa alla richiesta di autonomia dei nuovi Stati-nazionali, sulla base del modello importato dall'Occidente, che si riaccessero i molti rancori adesso ridefiniti su base "etnica" e rimasti ad ardere sotto le braci spente della Seconda guerra mondiale: i crimini commessi dagli ustascia nazi-croati, ad esempio, furono ~~adesso~~ strumentalmente attribuiti alla cosiddetta etnia croata. Approfittando, come sempre accade in questi frangenti, di una crisi socioeconomica che contribuì a esasperare gli animi e facilitò l'affermazione della politica del nemico schmittianamente intesa,

³⁹ Cfr., su questa fase storica, J. Pirjevec, *Le guerre jugoslave 1991-1999*, Torino, Einaudi, 2013, pp. 20 ss.

⁴⁰ Come ha scritto Michael Sells rispetto in generale al conflitto in Ex Jugoslavia, concentrandosi sul ruolo centrale della religione nelle violenze "etiche" e nella loro narrazione, e sul simbolismo della distruzione dei luoghi sacri, "le vittime furono largamente selezionate sulla base della loro affiliazione religiosa formale come croate, serbe o musulmane, ovvero sulla base della loro affiliazione al cattolicesimo, all'ortodossia serba o all'Islam. Nella maggior parte dei casi non c'erano altri fattori distintivi, come l'aspetto, la lingua o l'abbigliamento" (cfr. M. Sells, "Crosses of Blood: Sacred Space, Religion, and Violence in Bosnia-Herzegovina", *Sociology of Religion*, 64 (2003), 3, pp. 309-331, p. 309 (trad. mia)).



ovvero dell'idea che il conflitto possa essere superato solo con l'annientamento delle parti avverse⁴¹, i poteri adesso emergenti e sostenuti a vari livelli dalla comunità internazionale trovarono negli etnonazionalismi uno strumento formidabile per la loro affermazione.

Scrivendo Ricœur che “sullo sfondo delle patologie della memoria si trova sempre il rapporto fondamentale della memoria e della storia con la violenza”⁴² e, nel caso serbo in particolare, ebbe luogo una sistematica ricostruzione della memoria in chiave divisiva, a partire dalla narrazione riscritta e impartita nelle scuole della sconfitta subita a Kosovo Polje nel 1389 ad opera dei “turchi”, adesso personificati in tutti i bosgnacchi in quanto musulmani. Questa storia diventò una delle fondamenta del mito vittimista della Grande Serbia da rivendicare contro tutti i nemici – sono le ferite, ci dice Isaiah Berlin, a fare solitamente insorgere i nazionalismi⁴³ – che, ancora oggi, continua a minare la possibilità della pace in quella parte d'Europa.

E così, già nelle elezioni del 1990, furono premiati, nelle sei repubbliche jugoslave, i partiti più dichiaratamente etnonazionalisti. Le tre formazioni salite al potere in Bosnia e rappresentanti ciascuna una delle principali “nazioni etniche” presenti sul territorio, come spiega Tatjana Sekulic, si presentavano come forze democratiche dopo decenni di regime e sembravano tutte porre a chi doveva andare alle urne “il falso dilemma di una scelta dolorosa ma inevitabile: democrazia o Stato autoritario, dove la democrazia era equiparata alla creazione dello Stato (etno)nazionale”⁴⁴. Nel censimento del 1991, di conseguenza, la maggior parte delle persone si identificò con una singola “etnia”, finché,

⁴¹ Mann evidenzia cinque passaggi fondamentali che portarono all'estremo gli eventi: il crollo della federazione jugoslava; la sua sostituzione con Stati-nazione a tendenza organicista secondo la dinamica già evidenziata; lo scoppio dei primi violenti incidenti tra questi Stati e le loro minoranze etniche; l'*escalation* di questi incidenti in vere e proprie guerre; l'*escalation* delle guerre in pulizie etniche, rispetto alle quali, se la popolazione serba fu la colpevole dei peggiori eccidi, nessuna delle parti in lotta si può considerare semplicemente vittima (cfr. M. Mann, *op. cit.*, p. 433 ss.).

⁴² P. Ricoeur, *Das Rätsel der Veergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen, Wallstein, 1998, trad. it. *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 72. Già Renan scriveva che “l'oblio, e [...] persino l'errore storico, costituiscono un fattore essenziale nella creazione di una nazione, ed è per questo motivo che il progresso degli studi storici rappresenta spesso un pericolo per le nazionalità” (E. Renan, *op. cit.*, p. 6).

⁴³ I. Berlin, *op. cit.*, pp. 342 ss.

⁴⁴ T. Sekulic, *Violenza etnica. I Balcani tra etnonazionalismo e democrazia*, Roma, Carocci, 2022, p. 16.



subito dopo, “la guerra rese obbligatoria l’identità etnica, che trionfò su tutte le altre identità. Un individuo era costretto a essere serbo, croato, bosniaco o albanese, indipendentemente dalla classe, dalla regione o dal genere a cui apparteneva”⁴⁵.

Se la Slovenia era uscita sostanzialmente indenne, con un conflitto di soli 10 giorni, dalla sua rivendicazione di autonomia dopo il referendum del 1990, e la Croazia, all’indomani dello stesso processo, aveva affrontato 12 mesi di combattimenti feroci le cui braci si spensero lentamente nel corso dei successivi quattro anni, con 12.000 tra morti e dispersi, la Bosnia pagò un prezzo ancora più alto per la sua pretesa di indipendenza. Diversa era, infatti, la sua forza economica e militare, diverso fu quindi l’interessamento dell’Occidente e diversa era, soprattutto, la composizione della sua popolazione, molto più eterogenea e con la maggiore presenza di musulmani in un luogo in cui, ancora oggi, “nessuno tra serbi, bosgnacchi e croati è maggioranza, nessuno vuole sentirsi minoranza”⁴⁶.

Il referendum sull’indipendenza, posto anche qui a condizione del riconoscimento internazionale del paese, diede il suo esito il 3 marzo 1992. In quel momento, le divisioni erano già così accentuate che, come era prevedibile, votò il 63% della popolazione, coincidente con la presenza dei croati e dei bosgnacchi, avendo i serbi-bosniaci disertato le urne come disposto dal Partito democratico serbo, guidato da Radovan Karadžić (le sue truppe, in varie zone a maggioranza serba, impedirono anche fisicamente l’allestimento dei seggi). La scelta del presidente del Partito d’Azione Democratica Alija Izetbegović di proclamare l’indipendenza anche in assenza del quorum dei due terzi previsto dalla Costituzione e l’avallo internazionale arrivato poco dopo furono il risultato di una interpretazione della democrazia “anche in realtà complesse quale quella bosniaca, come una semplice somma di voti”⁴⁷. Da quel momento, si aprì in Bosnia quella pagina di storia segnata da campi di concentramento, genocidi, stupri di massa, deportazioni, che il

⁴⁵ M. Mann, *op. cit.*, p. 524.

⁴⁶ F. Battistini, M.G. Mian, *Maledetta Sarajevo. Viaggio nella guerra dei trent’anni. Il Vietnam d’Europa*, Vicenza, Neri Pozza, 2022, p. 17.

⁴⁷ J. Pirjevec, *op. cit.*, p. 131.



Tribunale penale internazionale per l'ex Jugoslavia ha fatto rientrare entro un piano generale di “pulizia etnica” e di parziale genocidio.

Senza sposare la tesi del “mito della società civile buona e del leader malvagio”⁴⁸, va constatato come, nel caso specifico della Bosnia Erzegovina e in particolare di Sarajevo, la guerra, preparata e ritenuta inevitabile, pur con tempistiche e modalità diverse, da tutti e tre i leader delle principali nazioni (i già citati Karadžić e Izetbegović e il croato Franjo Tudjman), arrivò invece inattesa per la maggior parte della popolazione, che aveva ereditato quello “spirito bosniaco” che dal 1945 aveva fatto diventare la Bosnia una:

‘piccola Jugoslavia’, una sintesi della pacifica convivenza. E Sarajevo poi è un altro pianeta: a fare la differenza ci sono cinquecento anni di tolleranza tra musulmani, serbi, croati ed ebrei. Il nazionalismo è un tabù, una parola fuorilegge dal giorno della Liberazione. Anche perché, con una guerra qui, ciò che si è visto in Croazia sarebbe nulla al confronto. In Bosnia i fiumi si tingerebbero di rosso, gli uomini si trasformerebbero in belve feroci. Un’apocalisse. La partita di ritorno dei peggiori massacri della Seconda guerra mondiale che, guarda caso, sono avvenuti proprio in Bosnia⁴⁹.

E fu principalmente qui che quei massacri tornarono tutti, colpendo in particolar modo proprio Sarajevo, dopo le prime prove di violenza, il 1° aprile, a Bijelina, quando fecero la loro comparsa pubblica le famigerate “tigri di Arkan”, uccidendo 500 musulmani. Cinque giorni dopo, una manifestazione pacifica di migliaia di persone, al grido “possiamo vivere insieme”, attraversò le strade della capitale chiedendo pace e cercando di scongiurare il peggio, ma si trovò puntati addosso i fucili dei cecchini dal tetto dell’albergo Holiday Inn, in una delle arterie principali della città. La prima a cadere fu una giovane studentessa.

Non fu quello l’ultimo giorno di una Sarajevo la cui identità sfuggiva ad ogni classificazione “etnica” di nazione: nei quasi quattro anni dell’assedio, che colpì tanto la

⁴⁸ M. Mann, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁹ F. Battistini, M.G. Mian, *op.cit.*, p. 26.



popolazione musulmana quanto quella serba e croata, seppure in percentuali diverse, la città si difese e resistette secondo una comune idea di appartenenza a quelle strade e a quella storia. Ma quel primo sparo sulla folla “multinazionale” e pacifica segnò l’ultimo giorno della fiducia, fino ad allora semplicemente vissuta senza alcun bisogno di esplicitazioni, in quel modo di vivere insieme come la più grande fonte di sicurezza possibile. Era proprio questo che le granate e i cecchini cercavano di cancellare attraverso l’“urbanicidio” di Sarajevo: la distruzione della città a partire da tutto ciò che ne rappresentava l’anima. Doveva bruciare la biblioteca, costruita dagli austriaci ma in stile moresco, che custodiva secoli di parole scritte da mani di ogni religione e tradizione e provenienza, così come sarebbe dovuto poi crollare il ponte di Mostar, che da 500anni univa le due parti della città e le sue religioni, bombardato per due interi giorni finché non si sgretolò nel fiume, diventato in quel momento, per la prima volta dopo secoli, linea di confine. Oltre alla distruzione del simbolo, si tratta della materiale rimozione delle tracce di una storia diversa: l’altra faccia della costruzione di quella memoria collettiva e reinventata necessaria alle narrazioni dell’etnonazionalismo⁵⁰.

3.2 Il pasticcio degli accordi di Dayton

Durante la guerra in Bosnia, la comunità internazionale ha stentato a riconoscere l’aggressione di uno Stato contro un altro, giustificando la sua inerzia, così diversa dall’interventismo precedente e successivo in altre parti del mondo e in seguito negli stessi Balcani, con il pretesto di non volersi ingerire in una guerra civile. Questa retorica ha rafforzato l’idea che si trattasse di uno scontro tra “etnie”, inquadrato nella naturale tendenza degli Stati nazionali a garantire l’omogeneità della propria popolazione. Non

⁵⁰ La biblioteca, bruciata nella notte tra il 25 e il 26 agosto del 1992, adesso è restaurata e di nuovo magnifica, ma vuota, tranne che per la raccolta di copie del materiale relativo ai processi del Tribunale internazionale. Il ponte di Mostar, ricostruito pietra per pietra, è oggi di nuovo splendido agli occhi dei turisti che solo di rado si accorgono che quel simbolo di attraversamento è diventato il confine di separazione tra zona bosgnacca e zona croata della città.



c'è da stupirsi, quindi, che gli accordi di Dayton del 1995, già preceduti dalle inadeguatezze della Commissione Arbitrale della Conferenza sulla Jugoslavia istituita nel 1991⁵¹, abbiano infine legittimato il risultato delle operazioni di “pulizia etnica” effettuate durante il conflitto.

Lo Stato di Bosnia Erzegovina è da allora diviso in due parti principali, cui si aggiunge il distretto di Brčko, creato nel 1999: la nuova Federazione di Bosnia Erzegovina, composta da 10 cantoni per la maggior parte “monoetnici” e una Republika Srpska, che occupa il 49% del territorio (solo il 10% in meno di quello occupato durante il conflitto) e che è abitata quasi al 90% da serbi anche dove, come nella valle della Drina, prima del 1992 la maggioranza assoluta era musulmana. Significativo è il fatto che luoghi come la già citata Bijelina e ancora di più Srebrenica, teatro dell'eccidio di 8000 maschi musulmani avvenuto in meno di 20 giorni nel 1995 (nonostante la presenza dei caschi blu dell'ONU, in particolare olandesi, che nulla fecero per opporsi), oggi siano parte della Republika Srpska.

È stato giustamente scritto che “Dayton ha sigillato il completamento bellico della disintegrazione della società bosniaca. Sì, ha portato la pace, la pace a un paese dilaniato nel suo essere plurale, a un paese i cui cittadini non si riconoscono, a una Bosnia profondamente violata nelle sue origini storiche e culturali”⁵². Allo stesso modo, il Tribunale internazionale, che rappresenta una giustizia di transizione del tutto esogena, non ha evitato, tranne pochi casi simbolici, che “gli assassini tra noi” continuassero a incrociare le strade delle proprie vittime, senza che a queste fosse stato dato modo né di elaborare forme di perdono, né di ricevere risarcimenti morali e materiali adeguati, e non ha promosso col suo operato quel cambio ai vertici del potere politico che avrebbe

⁵¹ Per un'analisi critica del lavoro di questa Commissione cfr. P. Radan, “Post-Secession International Borders: A Critical Analysis of the Opinions of the Badinter Arbitration Commission”, *Melbourne University Law Review*, 24 (2000), 1, pp. 50-76.

⁵² M. Richter, “Bosnia Erzegovina. 20 anni dagli Accordi di Pace di Dayton”, in S. Camilotti, S. Regazzoni (a cura di), *Venti anni di pace fredda in Bosnia Erzegovina*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2016, pp. 37-46, p. 42.



permesso di rileggere diversamente il passato e aperto la strada ad altre possibilità di futuro⁵³.

La divisione etnoterritoriale imposta col sangue è stata quindi fissata nella Costituzione del nuovo Stato: un atto che è stato definito “inusuale”, perché si presenta come emendamento della vecchia Costituzione, ma, di fatto, la viola e la sostituisce⁵⁴ e perché, soprattutto, è semplicemente un annesso agli accordi di Dayton, mai approvato da un competente organo costituente e, nemmeno *ex post*, dalle Camere poi costituite, né tanto meno dalle singole “entità” create territorialmente sulla base della distinzione nei tre “popoli costituenti”. Resta quindi dubbia la sua legittimità ed evidente la sua natura ancora una volta esogena, nella frenesia di sancire confini per ripristinare forme di controllo funzionali all’ordine internazionale, anche a costo di mantenere i poteri e le divisioni che avevano condotto la Bosnia al disastro: i tre “popoli” coincidevano semplicemente con le tre principali religioni, ora sancite, anche a livello internazionale, come base della presupposta affiliazione etnonazionale di ogni membro della popolazione bosniaca. Nel solco di questo paradosso, nel preambolo della Costituzione è espressa una grande aspettativa che le istituzioni democratiche bastino a stabilire relazioni di pace all’interno della “società plurale” così costituita, come se la realtà bosniaca fosse paragonabile a quella della democrazia consociativa svizzera; come se non fosse evidente che le distinzioni “etniche” su base prettamente religiosa che venivano in quel momento costituzionalizzate non avrebbero mai lasciato spazio a un legame sociale “superiore” capace di fare funzionare la regola della maggioranza.

I principi democratici hanno così contribuito a tracciare confini simbolici e materiali anche laddove non c’erano mai stati, e “l’assetto costituzionale ha comportato la

⁵³ Per un’analisi critica dell’operato di questo tribunale, e in generale della “giustizia politica internazionale”, cfr. D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000 e D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

⁵⁴ S. Yee, “The New Constitution of Bosnia and Herzegovina”, *European Journal of International Law*, 7 (1996), pp. 176-192, p. 177.



crystallizzazione delle spinte nazionalistiche scaturite dal conflitto”⁵⁵. Questo *patchwork* di procedure liberaldemocratiche e riconoscimento delle appartenenze religiose come linee di distinzione dei “popoli” ha portato così alla “soluzione” di una presidenza tripartita, eletta ogni quattro anni, in cui i tre presidenti, quello croato e quello musulmano votati nella Federazione e quello serbo votato solo da chi risiede nella Republika, turnano per otto mesi ciascuno. Le due maggiori entità religioso-territoriali, inoltre, hanno ciascuna una Costituzione specifica, creando anche in questo caso sovrapposizioni e confusione. Su ricorso di Izetbegović, la Corte costituzionale bosniaca, composta prevalentemente da giudici internazionali, ha nel 2000 emanato una sentenza di incostituzionalità di numerosi articoli della Costituzione della Republika Srpska – quelli che rivendicano o sottintendono facoltà e attribuzioni che possono essere proprie solo di uno Stato internazionalmente riconosciuto – come anche di alcuni articoli della Costituzione della Federazione di Bosnia Erzegovina, con particolare riferimento al rispetto del principio di non discriminazione. Ma è stata la stessa Costituzione dello Stato bosniaco a essere poi stata dichiarata contraria ai principi del diritto internazionale dei diritti umani dalla Corte EDU di Strasburgo, nel 2009⁵⁶, con una sentenza che attacca al cuore il compromesso disceso dagli accordi di Dayton, sottolineandone tutte le contraddizioni. I querelanti erano infatti un cittadino rom e un cittadino ebreo che, non essendo affiliati a nessuno dei tre “popoli costituenti”, non avevano potuto candidarsi alle elezioni. La Corte ha in questo senso rilevato, per la prima volta all’interno di una Costituzione, la specifica violazione dell’art. 14 CEDU in combinato disposto con l’articolo 3 del Protocollo n. 1, e dell’articolo 1 del Protocollo n. 12. Nel 2014, una nuova sentenza della stessa Corte europea ha poi sanzionato l’ulteriore discriminazione implicita nella Costituzione bosniaca, ovvero quella che colpisce chi, rivendicando una concezione

⁵⁵ C. Quadrio, “Cittadinanza e nazionalità: il caso della Bosnia Erzegovina”, in D. Andreozzi, S. Toniolo (a cura di), *La cittadinanza molteplice. Ipotesi e comparazioni*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2016, pp. 39-54.

⁵⁶ Corte Europea dei Diritti dell’Uomo (Grande Camera), 22 dicembre 2009, *Sejdić e Finci c. Bosnia ed Erzegovina*, istanze n. 27996/06 e 34836/06.



civica della cittadinanza, l'unica formalmente riconosciuta dal diritto internazionale, si rifiuta di dichiarare la propria affiliazione ad una "etnia", pur di poter esercitare i propri diritti politici⁵⁷.

Nonostante queste sentenze; nonostante la possibilità di aderire all'Unione europea, come da richiesta presentata nel 2016, sia vincolata al cambiamento della Costituzione nella direzione indicata dalla Corte EDU; nonostante l'impegno formale (ma senza scadenza fissata) di attuare un pacchetto di riforme in questo senso, e nonostante nello stesso anno anche la Corte costituzionale bosniaca, dopo un lungo silenzio, abbia affermato esplicitamente che:

il sistema elettorale di entrambe le entità, basato sul meccanismo del federalismo etnico, è incompatibile con il principio di non discriminazione espresso all'articolo 2 comma quarto della Costituzione e con l'articolo 1 del Protocollo n. 12 della Convenzione europea per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali⁵⁸,

le elezioni del 2022 sono avvenute con lo stesso sistema paralizzante e discriminatorio introdotto nel 1995, fondato su "una sorta di 'ethnic sovereignty'"⁵⁹ su base religiosa, che ha poi informato di sé ogni aspetto della vita politica.

4. L'ombra di Sarajevo sul multiculturalismo e il patriottismo costituzionale

4.1 Multiculturalismo e costruzione delle differenze

Lasciando da parte le teorie immediatamente riferite alle concezioni di giustizia, siano esse quelle liberali sulla scia di John Rawls, o quelle comunitariste sulla scia di Michael

⁵⁷ Zornić c. Bosnia-Erzegovina, N. 3681/06, Corte EDU (Quarta Sezione), 15 luglio 2014.

⁵⁸ C. Quadrio, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁹ L. Montanari, *La complessa soluzione istituzionale adottata in Bosnia ed Erzegovina: finalità ed effetti nel passare del tempo*, European Diversity and Autonomy Papers EDAP, 2019, p. 14.



Walzer e Michael Sandel, penso sia ora interessante utilizzare il prisma ottico di Sarajevo per guardare alle contraddizioni di alcune tra le tesi principali che, contrastando l'etnonazionalismo, hanno cercato una soluzione ai conflitti tra "minoranze" all'interno dei regimi democratici contemporanei. Il presupposto, ben esplicitato da Santoro, è che "tutte le strategie di governo delle società multiculturali hanno assunto implicitamente che gli individui possano vivere soltanto in un ambiente caratterizzato da repertori cognitivi e strategici che sembrano loro naturali e sono profondamente trincerati"⁶⁰.

Parto dal multiculturalismo liberale di Will Kymlicka che si oppone all'idea, affermata dopo la Seconda guerra mondiale, che "la nuova importanza attribuita ai 'diritti umani' avrebbe risolto i conflitti che sarebbero sorti intorno alle minoranze"⁶¹, e contesta quindi la scelta delle Nazioni Unite, seguendo il modello della "benigna noncuranza" dello Stato per le "caratteristiche culturali" dei suoi cittadini, di non includere nella Dichiarazione Universale del 1948 alcun riferimento ai diritti delle "minoranze etniche e nazionali". Ciò che invece servirebbe, a suo avviso, per risolvere "alcuni dei problemi più importanti e controversi in merito alle minoranze culturali"⁶², è una "teoria dei diritti delle minoranze" capace di andare oltre le (poche) convenzioni adottate nell'emergenza di situazioni belliche già esplose e, al contempo, "di spiegare come essi possano coesistere con i diritti umani e incontrare vincoli nei principi di libertà individuale, democrazia e giustizia sociale"⁶³, evitando anche la loro strumentalizzazione per creare nuovi conflitti internazionali.

Kymlicka ha a cuore, innanzitutto, la tutela di quelle che definisce "culture sociali" e che ritiene conferiscano "ai propri membri modi di vivere dotati di senso in un ampio spettro di attività umane, ivi comprese la vita sociale, formativa, religiosa, ricreativa ed economica, nonché la sfera pubblica come quella privata". Egli sottolinea inoltre

⁶⁰ E. Santoro, *La trappola dell'identità culturale*, cit., p. 104.

⁶¹ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, trad. it., *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 9.

⁶² Ivi, p. 13.

⁶³ Ivi, p. 15.



l'attitudine delle "culture sociali" a coincidere con le "culture nazionali", perché "questo tipo di cultura tende ad essere territorialmente concentrato e a basarsi su una lingua comune"⁶⁴. Su questa base, preoccupato di quella che Toqueville aveva definito la "tirannide della maggioranza", critica poi il modello dominante, ma antistorico, per cui ad ogni Stato dovrebbe corrispondere una sola "cultura", ritenendo invece che uno Stato multiculturale sia molto più adatto alla tutela dei valori liberali, poiché "la capacità degli individui di compiere scelte dotate di senso dipende dall'aver accesso a una struttura culturale"⁶⁵. Data per presupposta la possibilità di *exit*, l'abbandono imposto di una cultura rappresenterebbe quindi la violazione di un diritto. In sintesi, sono queste le tesi di Kymlicka che coniugano il liberalismo e la stabilità internazionale alla difesa dei diritti delle minoranze: "la libertà individuale è legata in maniera importante all'appartenenza a un gruppo nazionale; i diritti concessi a gruppi specifici possono favorire l'uguaglianza fra minoranza e maggioranza"⁶⁶.

La sua concezione si avvicina a quella del multiculturalismo liberale promosso da Joseph Raz, il quale afferma che la cultura è fatta di "significati condivisi e pratiche comuni"⁶⁷ ed è il presupposto delle scelte libere, poiché "l'appartenenza a un gruppo culturale è di vitale importanza per gli individui" che "solo essendo socializzati in una cultura possono sfruttare le opzioni di senso che danno significato alla vita"⁶⁸, nonché vivere relazioni sociali ricche e complete e sviluppare un senso di identità. Libertà individuale e tutela dei diritti dei gruppi culturali sono quindi, anche per Raz, inseparabili e, se il conflitto è per lui inevitabile nelle "società multiculturali" come in tutte quelle fondate sul pluralismo dei valori, la soluzione sarebbe nel riconoscere la medesima importanza a "tutte le diverse attività e alle forme di vita incompatibili"⁶⁹. Da qui, Raz

⁶⁴ Ivi, p. 134.

⁶⁵ Ivi, p. 148.

⁶⁶ Ivi, p.93.

⁶⁷ J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, 1995; online edn, Oxford Academic, 22 Mar. 2012, p. 35, trad. mia.

⁶⁸ Ivi, p. 36, trad. mia.

⁶⁹ Ivi, p. 37, trad. mia.



passa a enumerare i vantaggi del multiculturalismo liberale, a partire dall'impatto positivo sull'evoluzione dei "gruppi culturali" più chiusi e intolleranti (pur ammettendo che con alcuni non sarà sempre possibile), e dalla garanzia, anche qui, di un diritto incondizionato di *exit*. A ciò si aggiunge, – elemento che Kymlicka non aveva sottolineato così compiutamente – , il consequenziale sviluppo di forme di solidarietà sensibili alle differenze che arriveranno a costruire una sorta di cultura comune ai gruppi culturali, fondata su "mutuo rispetto e tolleranza, conoscenza della storia e delle tradizioni del proprio paese con tutte le sue comunità" e su "un linguaggio politico condiviso che poi permetterà un accesso equo al potere decisionale, la tutela tanto dei gruppi quanto degli interessi individuali, e quindi la partecipazione effettiva nella competizione per le risorse"⁷⁰.

Ora, i presupposti tanto del pensiero di Kymlicka quanto di quello di Raz presentano a mio avviso dei limiti che la storia della Bosnia Erzegovina contribuisce a evidenziare.

Rispetto alla definizione di cultura, quella di Kymlicka – che la usa come "sinonimo di 'nazione' o 'popolo'" in quanto "designa una comunità intergenerazionale, più o meno compiuta dal punto di vista istituzionale, che occupa un determinato territorio e condivide una lingua e una storia distinte"⁷¹ –, dimostrando un'idea chiaramente statica di questa nozione, si rivela del tutto inadeguata tanto per realtà, ad esempio, come quella dell'Italia nel 1860, in cui solo una sparuta élite parlava la stessa lingua⁷², quanto rispetto a una situazione come quella di Sarajevo prima della guerra. Qui, dove la narrazione delle differenze culturali, o etniche o nazionali che dir si voglia, ha portato ad uno dei conflitti più violenti della storia, non era possibile identificare alcun gruppo né sulla base di appartenenze territoriali, né di storie specifiche, né di lingue distinte e nemmeno di modi di vivere dotati di senso così differenti, a parte l'affiliazione religiosa che, lo abbiamo detto, non impediva affatto che nella stessa casa convivessero più fedi diverse. Ancor di

⁷⁰ Ivi, p. 46, trad. mia.

⁷¹ W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 35.

⁷² Cfr. a questo proposito, T. De Mauro, *Storia linguistica dell'Italia unita* (1963), Roma-Bari, Laterza, 2017.



più, alla luce di questa realtà, l'idea di Raz dell'esistenza, nelle società multiculturali, di "forme di vita incompatibili" che caratterizzerebbero i diversi gruppi appare un presupposto dato per scontato e non argomentato, tanto che, quando il filosofo prova a darne degli esempi, abbandona immediatamente l'ambito delle "culture" per riferirsi a quello delle abilità sportive che richiedono tipi di allenamento diversi o delle professioni impegnative che non possono essere svolte contemporaneamente da una sola persona.

Il problema di fondo, a me sembra, è l'enorme importanza attribuita a quelle che vengono definite "culture" come elementi imprescindibili per dare senso alla vita umana, senza però darne una compiuta definizione né normativa (ciò che dovrebbero essere), né descrittiva (guardando alla realtà di ciò che sono). In questo senso, anche la garanzia del diritto di *exit* appare immaginata all'interno di una visione delle culture concepite aprioristicamente come "sistemi compatti che spingono l'azione in direzioni coerenti"⁷³, e quindi come compartimenti stagni. Ciò rafforza, certamente, all'opposto delle intenzioni degli autori che sto criticando, quella visione riduzionista, giustamente contestata da Sen, che classifica individui e gruppi sulla base di un'identità unica, univoca e isolata, senza prendere in considerazione le esperienze di affiliazioni multiple, i risvolti concreti delle scelte e delle responsabilità personali, i fattori di costrizione e libertà, le relazioni materiali che partecipano alla costruzione delle identità individuali e sociali e non da ultimo, come dice Susan Moller Okin, le differenze che esistono "all'interno" di quelli che vengono definiti come gruppi culturali, invece che guardare solo a quelle identificate "tra" gruppi culturali⁷⁴.

Il multiculturalismo liberale può forse apparire funzionale per descrivere e normare realtà come la già citata democrazia consociativa svizzera o il sistema federale canadese, più spesso preso ad esempio, ed è utile per opporsi all'idea dello schmittiano principio nazionale, ma non rappresenta un anticorpo efficace alla concezione della politica basata sulla categoria del nemico. Mantenendo la centralità dei concetti di culture, o etnie, o

⁷³ E. Santoro, *La trappola dell'identità culturale*, cit., p. 95.

⁷⁴ S.M. Okin, "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions", *Ethics*, 108 (1998), 4, pp. 661-684.



nazioni, nelle accezioni vaghe e facilmente strumentalizzabili che hanno riempito di contenuto gli etnonazionalismi, questa teoria, infatti, non solo non è in grado di descrivere modelli di società come quella di Sarajevo prima della guerra, ma rischia altresì di offrire strumenti retorici alle costruzioni di identità distinte e irriducibili come quelle delineatesi alla dissoluzione della Jugoslavia, se non di dare argomenti a soluzioni come quella adottata in Bosnia dopo la guerra, essenzializzando ed etnicizzando, in quel caso specifico, il semplice fatto che esistessero religioni diverse.

Allo stesso modo, in altri contesti storici e geografici, la retorica multiculturalista appare funzionale a ciò che Alessandro Dal Lago ha definito l'“eticizzazione degli immigrati”⁷⁵, basata su un “differenzialismo culturale” che “appare del tutto speculare alle procedure politico-statali di inferiorizzazione e controllo”⁷⁶, fino al punto che “molto spesso, il ‘multiculturalismo’ viene invocato proprio per ribadire l'impossibilità dell'integrazione dei migranti, e cioè della loro parificazione civile e sociale con gli autoctoni. Al contrario, ribadisce, Dal Lago:

Sono solo le convenzioni, o meglio le opacità, linguistiche dell'opinione pubblica e delle scienze sociali dei paesi di destinazione (...) a trasformare con un colpo di bacchetta magica (cioè con l'uso di concetti collettivi) questa moltitudine di singolarità in avanguardie ‘culturali’, ‘comunitarie’, ‘etiche’ o ‘religiose’⁷⁷.

“Non è possibile” chiedeva Dal Lago, “che la guerra tra culture che a vario titolo oggi si adombra (al pari delle tensioni ‘razziali’, culturali o etniche) non esista se non nella retorica del discorso scientifico?”⁷⁸ (discorso che ovviamente può produrre poi ricadute estremamente concrete fino allo scoppio materiale di conflitti bellici).

⁷⁵ A. Dal Lago, *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 96.

⁷⁶ Ivi, p. 170.

⁷⁷ Ivi, p.164.

⁷⁸ Ivi, p. 167.



Credo che, a partire da questa domanda, tutti coloro che parlano di pluralismo, di multiculturalità e multietnicità, o di interculturalità e interetnicità, dovrebbero maggiormente riflettere sugli stessi presupposti dei loro argomenti, che in comune con quelli dell'etnonazionalismo hanno in fondo l'affermazione dello "scontro fra valori in conflitto – cioè fra culture diverse – come il problema principale del mondo contemporaneo"⁷⁹.

Dal Lago ci invitava invece a guardare la realtà delle interazioni umane al di là del discorso dominante sull'esistenza di differenze superabili solo con l'assimilazionismo o l'annientamento, o anche con quella che lui stesso ha definito "la retorica gommosa del multiculturalismo"⁸⁰. Per questa ragione, il suo pensiero, elaborato per disvelare le fallacie dei principali argomenti utilizzati in materia di gestione delle migrazioni, risulta molto più utile di ogni approccio multiculturalista anche per guardare a una realtà come quella di Sarajevo, distrutta da una guerra direttamente prodotta dall'affermarsi di uno scontro etnico-culturale che in quella specifica occasione era stato costruito come tale a partire, lo si è detto, dalla mera esistenza di diverse affiliazioni religiose che non erano a lungo state percepite come differenze significative.

4.2 Il patriottismo culturale come alternativa

Passo ora a considerare brevemente l'ipotesi che Jürgen Habermas ha esplicitamente opposto a quella multiculturalista, ovvero l'idea che ciò che vada coltivato, al di sopra delle cosiddette differenze culturali, sia un patriottismo costituzionale, ovvero un'adesione delle società ai valori e principi fondativi dello Stato costituzionale di diritto per come esso si è sviluppato all'indomani della Seconda guerra mondiale. Troviamo

⁷⁹ E. Santoro, *La trappola dell'identità culturale*, cit., p. 91.

⁸⁰ Minima&moralia, *L'immigrazione e le sue retoriche: intervista ad Alessandro Dal Lago*, disponibile in: <https://www.minimaetmoralia.it/wp/interviste/immigrazione-e-le-sue-retoriche-intervista-ad-alessandro-dal-lago/> (consultato il 6/12/2023).



questa proposta anche nel celebre volumetto in cui Habermas commenta il saggio di Charles Taylor sul legame fondamentale tra autenticità, originalità (unicità) delle identità, e riconoscimento, contro l'idea rousseiana della necessaria omogeneità del popolo democratico che si autogoverna, e contro visioni liberali che presuppongono la neutralità dello Stato verso una nozione pubblica del bene⁸¹. Pur dichiarandosi d'accordo col fatto che "l'integrità di ciascun singolo, in sede sia giuridica sia morale, dipende dall'intatta struttura dei rapporti di riconoscimento intersoggettivo"⁸², Habermas afferma invece che, senza alcuna necessità che lo Stato di diritto promuova determinate concezioni della vita buona dando giudizi di valore sul loro merito, "una teoria dei diritti correttamente intesa non è affatto cieca nei confronti delle differenze culturali"⁸³. Al contrario, sulla base della "cooriginarietà di autonomia privata e autonomia pubblica" implicita nel "legame interno tra stato di diritto e democrazia", ciò che occorre è una "concezione giuridica proceduralista, secondo la quale il processo democratico deve assicurare nello stesso tempo l'autonomia privata e l'autonomia pubblica", mentre "l'universalizzazione dei diritti dei cittadini continua a rappresentare il 'motore' per una differenziazione progressiva del sistema dei diritti"⁸⁴. Il sistema democratico dello Stato costituzionale di diritto contemporaneo, ammettendo "la pregnanza etica di ogni comunità giuridica" dalla quale può discendere il misconoscimento delle minoranze neglette, sarebbe quindi in grado di perseguire, al contempo, obiettivi politici generali e fini collettivi resi espliciti dalle lotte per il loro riconoscimento.

Il filosofo tedesco aggiunge poi che le circostanze storiche hanno fatto sì che una determinata popolazione viva su un determinato territorio su cui vige una determinata

⁸¹ C. Taylor, *The Politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, trad. it., *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 9-62, p. 52.

⁸² J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1996, trad. it. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas, C. Taylor, *op. cit.*, pp. 63-110, p. 63.

⁸³ Ivi, p. 69.

⁸⁴ Ivi, p. 73.



costituzione, e che, come “discendenti” dei “padri fondatori”, “queste persone hanno implicitamente accettato di portare avanti un progetto costituzionale già stabilito”⁸⁵. Assumendo giustamente che, “come dimostra la storia delle formazioni nazionali, lo stabilire nuovi confini serve soltanto a produrre nuove minoranze” e “il problema non scompare se non al prezzo moralmente e politicamente ingiustificabile della ‘pulizia etnica’”⁸⁶, Habermas affronta quindi il tema dei conflitti tra minoranze rigettando l’ipotesi della tutela dei diritti collettivi, poiché rischierebbe di “sottrarre ai partecipanti proprio quella libertà del dire-sì e dire-no che è oggi preliminare a qualunque acquisizione, o presa in cura, di una data eredità culturale”⁸⁷. La cultura politica comune, che invece nascerebbe dallo sviluppo del patriottismo costituzionale pur in uno Stato “multiculturale”, sarebbe al contrario radicata in un “comune orizzonte interpretativo, all’interno del quale si accendono le pubbliche dispute sull’autocomprensione politica dei cittadini”⁸⁸, garantendo in tal modo due livelli contigui ma separati di integrazione. Ne *L’inclusione dell’altro*, Habermas entra più nel dettaglio, presentando il patriottismo costituzionale come l’antidoto migliore al nazionalismo, cosa tanto più urgente in un mondo contemporaneo in cui “lo stato-nazione s’irrigidisce sulla sua identità proprio nell’istante in cui viene travolto e spodestato dai processi di globalizzazione”⁸⁹, col rischio, sempre più concreto, di una riaffermazione degli etnonazionalismi. Convinto che il nazionalismo non sia un elemento imprescindibile del processo democratico e che sia possibile ancorare quest’ultimo in una “integrazione sociale astratta, mediata dal diritto”⁹⁰, qui il filosofo argomenta come “la prassi della discussione tra partecipanti comunicativi che vogliono giungere a decisioni razionalmente motivate”⁹¹ poggia su un concetto di persona come “agente comunicativo”, sull’esercizio effettivo dei diritti

⁸⁵ Ivi, p. 84.

⁸⁶ Ivi, p. 85.

⁸⁷ Ivi, p. 89.

⁸⁸ Ivi, p. 94.

⁸⁹ J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, cit., p. 137.

⁹⁰ Ivi, p. 144.

⁹¹ Ivi, p. 150.



fondamentali e sulle garanzie della sicurezza sociale. Questa prassi, a suo avviso, può rimpiazzare anche il modello contrattualistico derivante dal diritto privato e dare una risposta diversa alla domanda cui l'etnonazionalismo appare offrire la soluzione più facile, ovvero quella relativa ai criteri della delimitazione della società democratica che si autogoverna, arginando al contempo anche il rischio di discriminazione sempre implicito nel principio maggioritario.

Garantendo il riconoscimento delle differenze, questo tipo di integrazione politica sarebbe, per Habermas, un valido collante delle società democratiche, al di là delle affiliazioni dei loro cittadini, restando neutrali rispetto alle diverse concezioni specifiche del bene e della vita buona e sviluppando su basi diverse sentimenti di appartenenza e lealismo, riformulati in maniera inclusiva, necessari alla vita di nazioni fondate sulla libertà e la partecipazione. Sarebbero queste le “conquiste normative di un'autocomprensione nazionale fondata non più sul piano etnico ma su quello civico”⁹².

La sua teoria non si discosta molto, sotto alcuni aspetti, da quella di Ronald Dworkin, quando illustra il suo modello di “comunità di principio”⁹³ in cui, sulla base di valori e principi condivisi da interpretare di volta in volta nel miglior modo possibile, sarebbe “possibile evitare le negoziazioni ed i compromessi tra le preferenze personali, anche valoriali, tra i membri della comunità”⁹⁴. Per entrambi gli autori, infatti, il conflitto, seppur proceduralizzato, andrebbe sempre in qualche modo neutralizzato perché, ancora una volta, la possibilità della convivenza sociale avrebbe come presupposto necessario un sistema di valori coerente e uniforme.

Ma è realmente possibile che il costituzionalismo post-totalitario rappresenti un'idea abbastanza mobilitante da tenere coese le società e alimentare una democrazia scevra da tutto quell'armamentario di discriminazioni, esclusioni, assoggettamenti, fino alle pulizie

⁹² J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 110.

⁹³ R. Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1986, trad. it., *L'impero del diritto*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

⁹⁴ A. Schiavello, *Il Rule of law secondo Ronald Dworkin*, in G. Pino, V. Villa (a cura di), *Rule of Law. L'ideale della legalità*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 109-133, p. 115.



etniche, che ha segnato la storia dei regimi democratici moderni e contemporanei? E, inoltre, come già abbiamo visto accadere per il multiculturalismo, non esiste il rischio che questo tentativo di superare quelli che vengono considerati i problemi fondamentali di società pluralistiche, non interrogandosi a sufficienza sulla qualità effettiva di questi problemi, finisca invece per riprodurre quelle stesse differenze che poi vengono cristallizzate per alimentare nuove divisioni?

Sarajevo prima dell'assedio non aveva uno Stato costituzionale di diritto a cui rifarsi e da cui trarre valori e principi che sviluppessero una forma di patriottismo basata sulla loro condivisione. Eppure, la sua società, nonostante le diverse affiliazioni religiose, non era frammentata e segnata dal conflitto tra modi di vivere differenti. Solo con l'avvio del processo democratico e dell'allineamento alle democrazie occidentali, lo si è visto, quelle affiliazioni sono state costruite come differenze "etiche" insuperabili e il processo costituzionale, al contrario di quanto previsto da Habermas, le ha sancite come tali, riconoscendo di fatto l'aspirazione all'omogeneità dei vari territori come necessaria forza mobilitante per la nascita del nuovo Stato nazionale.

Allora forse, più semplicemente, Sarajevo, per un certo tempo, era rimasta al di fuori dai calcoli di un ordine internazionale costruito sul modello di Stati nazione "eticamente" omogenei e, quindi, non c'era alcuna necessità di costruire differenze tra i membri della sua popolazione, né tra la sua popolazione e quelle dei territori circostanti, come politicamente rilevanti e divisive: Schmitt avrebbe detto che, pertanto, non rappresentava una società politica. Io direi che, invece, è stata l'immagine di un'eterotopia.

5. Conclusioni.

Dopo avere ripercorso brevemente la genealogia del concetto di nazione, fino all'affermazione del principio di nazionalità schmittiano, e avere svolto un'analisi critica del suo legame storico con quello di etnia, ho considerato il legame tra democrazia, principio nazionale ed etnonazionalismo. Da questa prospettiva, ho analizzato il caso



della Bosnia Erzegovina e della guerra che l'ha devastata, colpendo in particolar modo la sua capitale, Sarajevo, simbolo di un modello di convivenza e coesione sociale che il suo urbanicidio ha espressamente mirato a distruggere, di fronte a una comunità internazionale che ha dato una risposta confusa e contraddittoria non solo nel corso del conflitto, ma anche e soprattutto nel momento in cui, con gli accordi di Dayton, si è scelto di promuovere il modello della "sovranità etnica" combinato con le procedure dello Stato democratico costituzionale. A questo punto ho rivolto lo sguardo a due approcci diversi che affrontano il tema della convivenza tra quelli che vengono definiti gruppi etnici, nazionali o culturali all'interno di uno stesso Stato-nazione: il multiculturalismo, riprendendo il pensiero di Kymlicka e Raz, e il patriottismo costituzionale proposto da Habermas.

Del primo modello ho criticato l'insistenza sul valore delle appartenenze (e quindi delle differenze) culturali, come chiave d'accesso all'autocomprensione degli individui e delle società e dell'esercizio dei diritti individuali e collettivi, correndo il rischio di rafforzare narrazioni di incompatibilità tra stili di vita che fino a un attimo prima non erano nemmeno distinguibili gli uni dagli altri e che, a seconda delle convenienze, vengono improvvisamente costruiti come tali, etnicizzando le affiliazioni, anche debolissime, in quel momento a disposizione. Questo è accaduto con le religioni nel caso della Bosnia: "Alcuni sopravvissuti hanno osservato, ad esempio, di non essersi considerati religiosi e nemmeno di aver pensato alla propria identità religiosa finché non sono diventati bersaglio della persecuzione a causa di essa: hanno scoperto di avere un'identità religiosa solo nell'atto in cui questa veniva loro imposta"⁹⁵.

Queste costruzioni identitarie, se ritenute fondamentali per essere riconosciuti come esseri umani portatori di diritti, possono convertirsi in limiti imposti al concetto stesso di umanità e all'accesso ai diritti fondamentali. Da questa prospettiva così gravida di presupposti non dimostrati e di conseguenze storicamente dimostrabili, può emergere

⁹⁵ M. Sells, *op. cit.*, pp. 309-310.



solo un'idea di cultura comune che è basata su concetti fragili come la "tolleranza", che in un attimo può convertirsi in intolleranza, al cambiare dei rapporti di forza, tra gruppi così monoliticamente e irriducibilmente predefiniti.

Il nazionalismo ha bisogno che ogni differenza venga fissata e diventi significativa in maniera massificante e le teorie multiculturaliste, loro malgrado, rischiano di fornire un sostrato teorico a questo bisogno.

All'ipotesi di opporre al collante del nazionalismo quello di un patriottismo costituzionale entro il quale le differenze convivono attraverso la partecipazione democratica esercitata dai cittadini come agenti comunicativi, come anche alla tesi delle comunità di principio addotta da Dworkin, si può replicare, ancora una volta che, anche se in modo differente dal multiculturalismo, questi approcci non tengono sufficientemente in considerazione quanto le differenze, trasformate in "etnie", "culture", "nazioni", prima ancora di esistere siano costruite dal potere, dai poteri che si avvicinano e che trovano in esse uno strumento irrinunciabile per separare e governare le popolazioni, mobilitandole o mettendole a tacere, a seconda delle esigenze e al di là delle stesse ideologie propugate. Nonostante il nazionalismo fosse da Habermas definito come un modo per colmare il "vuoto normativo"⁹⁶ (ma anche 'spirituale' e culturale) che viene a farsi sentire nel momento in cui la vita politica si distacca dalle visioni religiose del mondo e si secolarizza⁹⁷, proprio la differenza religiosa, nel caso della Bosnia Erzegovina, è stata la leva sulla quale gli etnonazionalismi, pochi decenni fa, hanno potuto edificarsi, con l'avallo di una comunità internazionale che ha alla fine riconosciuto, tanto sostanzialmente, quanto formalmente, i risultati del loro conflitto perché funzionali all'ordine in quel momento e, fino ad oggi, ritenuto più utile: la religione era l'unica affiliazione da poter utilizzare, ed è pertanto stata utilizzata in quel contesto, per costruire le differenze funzionali agli specifici rapporti di forza e obiettivi politici in gioco.

⁹⁶ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 125 ss.

⁹⁷ Per una visione del processo di secolarizzazione alternativa a quella di Habermas, cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, trad. it., *La legittimità dell'epoca moderna*, Genova, Marietti, 1992.



Sarajevo, quindi, è stata un'eterotopia, realmente esistita finché non è servito distruggerla; spazio al contempo reale e “impensabile”, perché “non esiste, nemmeno per l'esperienza più ingenua, nessuna similitudine e distinzione che non siano il risultato di un'operazione precisa e dell'applicazione di un criterio preliminare”⁹⁸. Non un semplice luogo di alterità e opposizione, ma un accidentale e storicamente puntuale distacco dai codici che i poteri “immediati e invisibili”⁹⁹, come i contropoteri, utilizzano; una distanza circoscritta dagli ordini che tali codici prescrivono e, non da ultimo, dalle teorie scientifiche e dalle interpretazioni dei filosofi che tali codici interpretano: un “campo intermedio”¹⁰⁰ tra questi ordini e queste teorie e interpretazioni. Non è un'alternativa, l'eterotopia di Sarajevo, al mondo che ha prevalso e che viviamo. Ma è forse una chiave di lettura per disvelare la realtà e orientare le nostre riflessioni su di essa, spingendoci a interrogare ancora le categorie e i criteri attraverso cui cerchiamo di leggerla e di dare un contributo.

Alessandra Sciarba

Università degli studi di Palermo

Alessandra.sciarba@unipa.it

⁹⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967, p. 6.

⁹⁹ Ivi, p. 10.

¹⁰⁰ *Ibid.*