

Ma il popolo che cos'è? (per un'analisi dei concetti)

NICOLAO MERKER

Aristotele aveva dato il nome di *Analitica* allo studio degli elementi che fanno di un concetto uno strumento conoscitivo. Come tutti i concetti, anche quello di "popolo" è un insieme di molte determinazioni. Appartengono alla storia del concetto. Alcuni significati se li è portati fino ai giorni nostri; di altri si è sbarazzato come di abiti inservibili. Altri si sono aggiunti *ex novo* in epoca moderna. Da questa realtà di fatto bisogna partire, per non scambiare per abiti nuovi gli abiti mangiati dai tarli, e quelli nuovi non percepirli proprio. Calarsi nelle metamorfosi storiche di un concetto aiuta a capirlo. È indispensabile soprattutto nei casi in cui si tratta di concetti, come è quello di "popolo", sorti già durante i primordi della convivenza umana.

Un'analisi del concetto di popolo serve a tornare ai fatti. È un antidoto alle *mitologie sul popolo*. Ne nascono periodicamente. Sono visioni metafisiche e irrazionalistiche del popolo, spacciate spesso e volentieri per fatti reali. L'ultima in ordine di tempo è il populismo.

1. Il "popolo" della protostoria e dell'antichità

1.1. Nelle grandi migrazioni dei tempi protostorici erano tribù e gruppi di tribù a muoversi. Avevano una composizione etnica abbastanza omogenea che risultava dall'unione tra stirpi di discendenza comune. Spesso il nome originario che si davano nella loro lingua significava semplicemente "popolo" (o, come equivalente, "uomini"). Nel senso che consideravano gli altri popoli e uomini né "vero popolo" né "veri uomini".

Nel Nordamerica, quando verso il IX secolo le tribù apache calate dall'Alaska avevano sottomesso le popolazioni del sudovest degli attuali Stati Uniti, quest'ultime diedero all'invasore il nome di *ápachu*, che nel loro idioma significava "il nemico". Per indicare se stessi gli apache dicevano invece *inde*, cioè "il popolo". *Inuit*, il nome indigeno degli eschimesi dell'Artico, vuol dire "gli uomini", ma nel senso circoscritto

di un gruppo di individui preciso e ben delimitato. Con i termini, tra loro connessi, di *folk* (popolo, gente) nell'antico nordico/svedese e di *fulka* (massa di guerrieri) nel veterogermanico, si intendeva la "massa di uomini atti alle armi", quelli cioè che in seno alla tribù contavano.

"Popolo" significava dunque, all'inizio, soltanto una stirpe o un'unione di stirpi e di clan. In tribù di origine comune, non separate da ostacoli naturali e quindi con influenze ambientali simili e matrimoni reciproci, si formò un *carattere di stirpe* abbastanza uniforme. Nacque anche una *comunità di cultura* perché le tradizioni scaturite dalla comune discendenza devono venir trasmesse culturalmente se si vuole farne un legame duraturo. La semplice discendenza biologica, senza il collante culturale, forma solo una razza, non una comunità e tanto meno un "popolo".

Sulla genesi dell'entità "popolo" e sugli ingredienti che la formano, incidono sempre fortemente i condizionamenti storici. In popoli-tribù di piccola dimensione è pressoché automatica l'identità creata dall'omogeneità di discendenza e di tradizioni, rafforzata dall'identità linguistica. Se un tale popolo è retto da un governo autoritario e gli riesce di affermarsi su altri popoli, semplicemente li sottometterà; così la sua caratteristica autocratica si accrescerà, ed esso si chiuderà rigidamente a influenze esterne. Nella Grecia antica fu il caso di Sparta, dove una casta di non più di novemila spartiati di stirpe dorica proclamava il suo diritto, per stirpe e discendenza, di assoggettare in cinque villaggi del Peloponneso centrale una popolazione di 250mila abitanti.

Quel tipo di autocrazia incontrerà simpatie moderne. A inizio del Novecento,

nel connubio tra populismo nazionalista e nascente eugenetica razzialista, lo zoologo evoluzionista Ernst Haeckel rivalutò il modello di selezione genetica praticato nella Sparta antica. La «soppressione di neonati anormali» avrebbe svolto ivi un'ottima funzione nello sviluppare una razza altamente selezionata e dunque di grande vantaggio per la collettività (Haeckel 1904, pp. 135 ss.).

L'ordinamento interno democratico di Atene favorì un'egemonia su altri popoli-tribù greci più di tipo politico-culturale che di loro sottomissione diretta.

1.2. Abbiamo tuttora nel nostro lessico la parola democrazia. Viene dal greco, vuol dire "governo del *démos*", del "popolo".

Nel V secolo a.C., il secolo d'oro delle città-Stato greche, un "governo del popolo" vi fu in esse davvero, sebbene in un senso molto diverso da quello che "democrazia" significa oggi. Lo Stato finiva con i confini della città, della *polis*. La *politica*, altro termine che ci arriva dal greco, era l'arte di governare soltanto una città. La parola *democrazia* parrebbe indicare, inoltre, una partecipazione popolare al governo molto ampia. In realtà solo una minoranza abbastanza ristretta aveva titolo per partecipare alla gestione della *polis*. Si doveva anzitutto essere "liberi", non appartenere alla categoria degli schiavi. I "liberi" erano l'aristocrazia latifondista, l'alta borghesia dei mercanti, la piccola degli artigiani e bottegai, poi gli operai e (nelle città portuali) i marinai; e nel contado i contadini piccoli proprietari o anche i coltivatori di terre demaniali. Non facevano parte del "popolo" le donne, i minori di età, gli stranieri e i con-

tadini poveri ridotti in servitù temporanea per debiti; né ovviamente gli schiavi.

Perciò nella Atene della metà del V secolo, su una popolazione di forse 135mila "liberi" e 100mila schiavi, solo in circa 40mila avevano i requisiti necessari alla vita pubblica. E propriamente attivi erano solo coloro che potevano permetterselo economicamente, essendo il compenso per partecipare a cariche pubbliche inferiore alla paga giornaliera di un muratore. La democrazia non era di tipo rappresentativo ma diretto. Dunque i bottegai e artigiani, operai e marinai che affollavano la città bassa difficilmente potevano, senza pregiudizio per il loro lavoro, intervenire alle adunanze numerosissime, quasi settimanali.

In definitiva la vita politica, di fatto limitata alle classi ricche, si svolse fra i due poli dell'aristocrazia da un lato, e dall'altro degli arricchiti del commercio, delle banche, dei cantieri navali e dell'industria delle forniture militari. Davvero in questo tipo di "governo del popolo" non regnava il principio dell'uguaglianza.

1.3. Nella Roma antica emerse durante il periodo repubblicano un concetto di popolo legato a connotati non tanto di stirpe quanto politici. All'inizio, certo, spiccavano tra questi connotati i privilegi per la casta dei patrizi che considerava "popolo" soltanto se stessa, mentre gli altri abitanti erano *plebs*, plebe. Affinché anche i ceti bassi diventassero titolari di diritti occorsero i conflitti politico-sociali del IV sec. a.C. tra plebe e patriziato e quelli del II sec. a.C. con protagonisti i fratelli Gracchi, due tribuni della plebe.

Gradualmente il *populus romanus* acquistò vesti giuridiche legate alle istituzioni politiche dello Stato. L'onnipresente iscrizione SPQR, *SenatusPopulusQueRomanus*, esibiva un governo senatoriale almeno formalmente tenuto a rappresentare il popolo; la sigla verrà mantenuta anche quando, in epoca imperiale, a governare di fatto non sarà più nessun organo rappresentativo bensì l'imperatore.

L'immagine sostanzialmente "politica" e non di stirpe del *populus romanus* transporterà i propri echi anche nelle conquiste territoriali. La popolazione si mostrò aperta alle influenze culturali e di costume che provenivano da fuori. Gli intellettuali assorbirono con fervore la cultura greca, l'adesione alle religioni orientali si diffuse anche nei ceti popolari.

Era del resto antica la massima romana del "trasferire nei nostri accampamenti le divinità dei nemici", cioè del non chiudersi a influenze esterne ma assimilarle. Si riferiva a quest'assimilazione anche il detto (del poeta Orazio, in *Epistole*, 2,1) che "Graecia capta ferum victorem coepit", cioè che la Grecia (ridotta a provincia romana nel 146) avesse essa conquistato alla fine il "selvaggio vincitore".

Prese corpo l'idea che i popoli conquistati potessero insieme ai romani partecipare alla gestione della cosa pubblica; l'editto di Caracalla del 212 estenderà la cittadinanza romana a tutta la popolazione di un impero che ormai era multirazziale e multiculturale già da lungo tempo, nel senso di un diffuso proficuo mescolamento di etnie e culture.

Sulla natura dei popoli incidono sempre fortemente le *esperienze storiche vissute in comune*. In Europa ciò è particolarmente constatabile alla fine dell'età antica.

Durante gli eventi delle grandi migrazioni le tribù germaniche avevano sperimentato un destino comune. Stava nel fatto che i singoli sentimenti tribali dei popoli migranti gradualmente si cancellarono a favore di un più generale *sentimento di stirpe*. Ma anche le stirpi stesse, durante le migrazioni e poi mescolandosi con gli autocotoni dei nuovi territori, persero gran parte delle loro caratteristiche. Il sentimento di stirpe diventò un più o meno mitico "ricordo di stirpe"; le vicende passate della stirpe divennero un passato sostanzialmente inventato.

L'idea della discendenza biologica, della comunanza di sangue come collante primario di una collettività, continuò tuttavia a giocare un ruolo che talvolta acquistò peso addirittura istituzionale. Nei tribunali carolingi il giudice chiedeva alle parti di quale "nazione" fossero: cioè, secondo l'etimo della parola latina *natio*, di quale "nascita" ovvero stirpe e progenie. Dall'idea della "nazione" come stirpe conseguiva tra l'altro una giustizia zoppa, cioè piena di tradizionalismi etnici e di localismi, insomma la somministrazione di un diritto disuguale e particolaristico.

In quei tribunali sopravviveva un passato ideologico. Perché nella realtà delle cose l'assorbimento di elementi stranieri già intaccava qualunque mito di "popolo omogeneo", incrinando sia antiche comunità di discendenza che comunanze di cultura basate sulla discendenza di stirpe.

2. Il "popolo" del feudalesimo

Nelle compagini feudali la popolazione era poco numerosa, priva di coesione sociale e

investita dai conflitti tra principi, cavalieri e ceti bassi. "Popolo" era sinonimo di "plebe", di contadini servi della gleba e di ceti poveri delle città. I signori feudali certamente non ritenevano di appartenere a un "popolo".

Veniva percepita soprattutto l'appartenenza ai ceti, non a compagini politiche; le chiusure localistiche erano favorite dalla mancanza di più ampie aree economiche e dunque di contatti transregionali. Nel *populus romanus* c'erano stati il connotato politico-giuridico non legato a particolari stirpi, località e nazionalità, nonché la lingua di comunicazione, il latino, buona per tutto l'impero. Adesso esistevano mille entità localistiche di popolo, separate dalla povertà di comunicazioni e di rapporti, nonché dalla genesi di nuove lingue. Se dopo la fine dell'impero romano si immaginava qualcosa di tangibilmente sovra-regionale, fu per molti secoli soltanto la vaga idea di uno Regno mondiale religioso, quello della cristianità impersonata dalla Chiesa cattolica.

Il vero motore del ricomporsi di più larghe compagini politico-civili fu il nascere e poi consolidarsi di stabili relazioni economiche e di articolati mercati interni in aree più vaste. Ma con ciò siamo all'inizio dell'epoca moderna, all'irrobustirsi della borghesia destinata a scalzare l'economia feudale chiusa.

Non fu però, questo, l'unico fattore per una fuoriuscita dai localismi e un cammino verso "popoli nazionali". Vi si aggiunse — in primo luogo in Inghilterra, Francia e Spagna — la politica di estensione/aggregazione territoriale svolta da sovrani che sulla parcellizzazione del potere in feudi, principati e signorie erano riusciti a imporre la monarchia assolutistica.

Contro la feudalità i sovrani dovettero spesso appoggiarsi ai centri urbani, al popolo delle città. Il concetto di popolo ne fu riqualificato. All'interno di un regno passabilmente organizzato si verificava anche una storia comune più omogenea le cui vicende ed esperienze di vita abbastanza simili coinvolgevano più ampi strati di popolazione. Le esperienze condivise favorirono il sentimento di appartenere a un "popolo" invece che a un'indistinta popolazione. Inoltre, poiché la monarchia assoluta comportava una politica di potenza, e questa richiedeva mezzi e tecnologia, i sovrani si appoggiarono massicciamente al giovane sistema delle manifatture, e ciò a sua volta irrobustì il fattore di progresso "nazionale" rappresentato dall'imprenditorialità borghese.

Il terzo protagonista della rinascita moderna del concetto di "popolo" fu l'identità ideologica. Una massa di gente diventa "popolo" quando acquista una macroidentità, cioè si riferisce a se stessa come a un'entità di cui si possono elencare connotati unitari e stabili, percepiti come valori diffusi e condivisi. Tali valori di massa non potevano attecchire nella frammentazione feudale delle condizioni di vita e nelle molteplici forme della dipendenza servile.

Nell'epoca dell'uscita dall'assetto feudale cominciarono insomma a profilarsi connotati specificamente più moderni, come l'aver in comune una dinastia consolidata, un territorio di amministrazione longeva, le tradizioni, la religione, la lingua. Influiwa soprattutto il massimo dei connotati: cioè il fatto di *interiorizzare* i motivi dell'identità comune, di averne una progressiva *consapevolezza*.

Agivano soprattutto due sentimenti di identità omogenea, la comune dipenden-

za dinastica e la comune confessione religiosa. Le quali, in certi contesti, furono di incentivo all'altro fattore identitario, quello di una lingua comune largodiffusa. Una solida dinastia doveva adoperarsi a foggare e diffondere una lingua ufficiale omogenea, non fosse che per gli usi burocratici. E nei paesi dell'Europa centro-settentrionale la Riforma protestante fornì nel XVI secolo un'identità religiosa che era in simbiosi con il fattore linguistico perché ogni singolo fedele della nuova confessione doveva poter personalmente leggere e interpretare la parola di Dio. Una simile lettura delle Sacre Scritture, diffusa ad ampio livello come la nuova dottrina richiedeva, poteva però avvenire soltanto nella lingua nazionale. Così la traduzione tedesca della Bibbia che Lutero fece nel 1521-34 sintetizzando idioma popolare e lingua della cancelleria di Sassonia, diventò in Germania un fattore nazionale di identità linguistica e religiosa straordinariamente importante, presente in ogni strato del popolo. Tanto da supplire, almeno in parte ma addirittura fino alla metà dell'Ottocento, all'assenza di un'unità nazionale statale.

In Italia a creare l'istanza di una lingua nazionale furono i letterati, gli intellettuali, dunque una minoranza; in Germania fu il movimento religioso popolare del cristianesimo protestante, con la Bibbia come strumento basilare, a patrocinare un'identità nazional-popolare in maniera enormemente più forte. Analoghi riscontri si possono fare, con le debite varianti, a proposito dell'azione combinata che i fattori dinastici, religiosi e linguistici ebbero sull'identità dei popoli durante il passaggio all'età moderna in altri paesi d'Europa.

3. Il "popolo" del 1789

Prima del popolo del 1789 c'era stato il popolo della Rivoluzione americana del 1776-87. Anzitutto quello delle *Dichiarazioni dei diritti* che la accompagnarono. Campeggiava la *Dichiarazione dei diritti della Virginia* (12 giugno 1776) «fatta dai rappresentanti del buon popolo della Virginia riuniti in piena e libera convenzione» per affermare «dei diritti che devono appartenere a esso e ai suoi posteri come base e fondamento del governo». Nella *Dichiarazione d'indipendenza* delle colonie (4 luglio 1776, al congresso di Filadelfia) il preambolo recitava che «i governi furono istituiti fra gli uomini per garantire certi diritti inalienabili». La Carta costituzionale degli Stati Uniti (17 settembre 1787) si apriva con le parole: «Noi, popolo degli Stati Uniti», onde garantire i diritti «per noi stessi e per i nostri posteri», «decretiamo questa Costituzione degli Stati Uniti».

Nella celebre parola d'ordine della Rivoluzione francese — "libertà, uguaglianza, fraternità" — i primi due termini reggevano se funzionava il terzo. "Fraternità" non era un vago sentimento filantropico, aveva un preciso significato politico: cioè che tra i cittadini vi fosse un riconoscersi solidale e reciproco, incardinato sui primi due dettami, la libertà e l'uguaglianza. Non solo tutti dovevano riconoscere e tutelare la pari dignità umana di ciascuno; ma anche difendere, proprio in funzione di essa, i diritti di libertà e uguaglianza da fissare in una Carta costituzionale.

Ciò discendeva dai 17 articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* proclamata in Francia il 26 agosto 1789 dall'Assemblea nazionale. Descrivevano un'associazione volontaria di persone le

quali riconoscono come «diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo» (art. 2) l'uguaglianza dinanzi alla legge, nonché la libertà, l'utilità comune delle azioni da intraprendere, la sicurezza, la proprietà, la libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni e la resistenza all'oppressione. Nel giusnaturalismo classico i diritti inalienabili comprendevano anche la "vita" e la "ricerca della felicità", menzionate espressamente ad esempio nella Dichiarazione d'indipendenza americana del 1776. La Dichiarazione francese (e in ciò sta il suo peso) illustrò che non poteva esserci una ragionevole *attuabilità* dei diritti naturali — incluse dunque le istanze di una vita sia individualmente che collettivamente degna — se non mediante un "contratto" di tutti con tutti. La clausola della "fraternità" sintetizzava l'idea del contratto.

L'unica limitazione all'esercizio della libertà, dunque dei diritti naturali, era che nessuna "libertà" ledesse l'uguale diritto di libertà degli altri (art. 4); ciò valeva in particolare per le manifestazioni dell'"opinione religiosa" affinché esse non provocassero scontri tra i cittadini (art. 10). A chiunque si riconosce in questi valori spetterà di concorrere, «personalmente o per mezzo di rappresentanti» (art. 6), alla formazione di un potere legislativo ed esecutivo secondo i dettami della "volontà generale" e della sovranità popolare. Agli intenti della *Dichiarazione* è contraria ogni associazione «in cui non sia assicurata la garanzia dei diritti e determinata la separazione dei poteri» (art. 16).

Oltre al concetto di popolo ricevette un nuovo significato politico anche quello di "nazione". Elemento di coesione non è più la comunanza di sangue e di discendenza, perché la "nazione" è adesso, senza gerar-

chie di stirpe, la società civile tutta intera, orientata a un modello molto concreto di "sovranità" giuspolitica.

L'*Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* (1751-72), il monumento francese di diffusione dell'illuminismo, aveva registrato la parola *nazione* solo come il «nome collettivo di cui si fa uso per designare una quantità considerevole di popolo che abita in un determinato territorio, chiuso entro certi limiti, e che obbedisce a un medesimo governo»; della *libertà civile* era detto che «è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono», la *libertà politica* si esauriva nel concetto, preso da Montesquieu, ch'essa «è formata da leggi fondamentali» dello Stato che stabiliscono la divisione dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario, e l'*uguaglianza* restava quella semplicemente antropologica secondo cui tutti gli uomini «nascono, crescono, vivono e muoiono nella stessa maniera». Tutti questi termini acquistarono un potenziale rivoluzionario quando dal 1778 cominciarono a diffondersi le traduzioni francesi dei testi della *Dichiarazione d'indipendenza* delle colonie inglesi d'America e delle loro Carte costituzionali. In quei documenti le nozioni di libertà e di uguaglianza avevano precise valenze politiche. Nello scontro ingaggiato in Francia tra nobili e borghesi, diventarono la bandiera di quest'ultimi.

Adesso la Dichiarazione dell'89 sottolineava che è compito delle norme giuspolitiche fornire *formulazione dettagliata* e poi *garanzia e attuazione pratica* ai "diritti dell'uomo e del cittadino", indicati non a caso con quest'aggettivazione molto peculiare, cioè come diritti insieme universali dell'"uomo" ma anche specificamente "politici" del "cittadino". Alla nazione si appartiene dunque per "cittadinanza", cioè



Sans-culotte, stampa a colori, anonimo coevo

per effetto dei diritti civili e politici che spettano indivisibilmente a tutti, e della partecipazione di tutti alla vita pubblica.

Quasi alla vigilia della Rivoluzione francese l'aveva illustrato, nel gennaio 1789, il celebre pamphlet *Che cosa è il terzo stato?* dell'abate Sieyès. La nazione-società civile e la nazione-corpo politico erano unite da una continuità esemplata sui canoni giusnaturalisti e contrattualisti liberal-borghesi, e sulla dipendenza del diritto positivo dal diritto naturale. La nazione in quanto società civile si fonda sull'insieme dei diritti naturali («prima e sopra di essa non c'è che il diritto *naturale*», Sieyès 1789, p. 61); e come corpo politico la nazione (rappresentata dall'assemblea in cui è rappresen-

tata la nazione-società civile) emana le sue "leggi positive" in applicazione dei diritti naturali primari. Agli effetti pratici, di governo politico della società, «il corpo dei rappresentanti sostituisce sempre [...] la nazione stessa» (*Ibid.*, p. 69). C'è dunque nel Sieyès ideologo del "terzo stato" la proclamazione di una nazione-Stato che tiene luogo, essendone la rappresentanza, della nazione-società civile; e di quest'ultima è custode il popolo politico.

Il connotato principale della nazione e del popolo stava quindi nella dimensione politico-giuridica, a sua volta legata alla statuizione, illustrazione formale dettagliata e difesa normativa dei nuovi diritti. Alla nazione appartiene in prima istanza non tanto chi è etnicamente francese, bensì chi condivide la Dichiarazione dell'89 e via via le Costituzioni nate dall'esperienza rivoluzionaria. Tant'è vero che il requisito giuridico principale per la naturalizzazione di uno straniero era il "giuramento civico", ovvero ch'egli giurasse "di essere fedele alla nazione". E anche chi era francese per discendenza e nascita, non con ciò motivava i propri sentimenti nazionali, bensì con la sua adesione alla nuova libertà. Sieyès (1789, p. 28) sottolineava che l'appartenenza di stirpe non conta, che «le razze si sono mescolate», che «il discendere dai galli e dai romani vale almeno quanto il discendere dai sicambri, dai velchi o da altri selvaggi usciti dai boschi e dalle paludi dell'antica Germania».

Pertanto la "nazione" nell'accezione nuova – e dunque anche il nuovo concetto di "popolo" – possedeva caratteristiche diametralmente opposte ai vecchi significati. Una collettività il cui valore fondante è l'identità di stirpe e razza, non può, a rigore, dare cittadinanza a genti di stirpe

diversa. Anche una collettività la cui base identitaria è una particolare religione pubblica istituzionalizzata, e il cui carattere è dunque in ogni caso una società per iniziati (ad esempio di "battezzati"), può a rigore accogliere solo i correligionari, e agli altri concedere, se va bene, una tolleranza limitata e circoscritta.

Rispetto a ciò l'idea di nazione e popolo nata nel 1789 (e con radici nell'America del 1776) ha un vantaggio enorme. In primo luogo è una collettività di cui ognuno fa parte volontariamente, entrandovi in maniera "contrattuale" secondo clausole di libertà per cui tutti i contraenti sono tra loro ugualmente liberi. Nella collettività a base razziale l'appartenenza non è libera ma predeterminata da cause biologiche, in quella religiosa i membri sono comunque persone sotto tutela perché al loro bene provvede una gerarchia che sa essa soltanto, per rivelazione divina, quale è la strada della verità.

In secondo luogo, la collettività del 1789, in virtù di come funziona, è predisposta ad *accogliere* cittadini in numero teoricamente indefinito, a un'amplissima loro *inclusione*. Infatti non la riguardano i caratteri identitari di razza, etnia, religione, sesso ecc., in quanto sono irrilevanti rispetto all'identità politica. Invece ogni altro tipo di comunità ha la caratteristica che in essa le identità "minori" (in quanto proprie soltanto di quella comunità e di nessun'altra) vengono ipostatizzate a connotati fondamentali, e quindi producono delle collettività le cui premesse concettuali sono fondamentalmente le *esclusioni*.

In terzo luogo c'è l'adeguatezza di quell'idea di nazione ai connotati dell'età moderna. Questa sin dal suo inizio ha visto l'infittirsi dei rapporti tra le aree e parti

del globo. La globalizzazione, anche se non la si chiamava con questo nome, esiste da buoni cinque secoli, cioè dall'apertura programmata e sistematica dell'Europa verso l'oltremare; e ha sempre esercitato il suo peso in tutti i cambiamenti economici, sociali, demografici e istituzionali avvenuti nei paesi dell'Occidente. Ai quei rivoluzionamenti hanno saputo rispondere con un migliore profitto, sia materiale che intellettuale, sempre quelle comunità nazionali che avevano sperimentato per tempo gli strumenti dell'inclusione e congedato le esclusioni e le chiusure.

4. Il "popolo di Dio" e il popolo del populismo

In Europa le prime pulsioni di populismo comparvero in reazione alla Rivoluzione francese. Dietro alla Dichiarazione dei diritti del 1789 c'erano le istanze illuministiche, l'autonomia laica dell'uomo guidato dalla ragione. Nel caso specifico era l'autonomia laica degli uomini associati. Il filosofo Kant, schierato con l'Illuminismo e simpatizzante con il 1789, rifiutò in un celebre scritto del 1793 di laicizzazione della religione l'assioma reazionario che «un determinato popolo (in procinto di elaborare una libertà legale) non è maturo per la libertà, i servi della gleba di un proprietario terriero non sono ancora maturi per la libertà, e gli uomini in generale non sono ancora maturi per la libertà di fede». Lo respingeva perché «si matura alla ragione sempre soltanto mediante tentativi *autonomi* (e bisogna essere liberi di farli)» (Kant 1793, pp. 862-863).

Gli avversari del 1789 volevano il ritorno a un popolo di dimensione morfologica

localistica, medievalmente premoderno, soprattutto *suddito* di un'autorità che pensava, decideva e agiva per esso. Dunque il popolo un minore da tenere in perpetua tutela. Occorreva perciò farne un'immagine il più possibile depoliticizzata, nella quale esso comunque apparisse sempre come qualcosa di dipendente da entità più alte, rigorosamente sovraordinate.

Secondo la linea operativa più comoda (e tradizionalmente più efficace) l'autorità sovraordinata era quella ecclesiastica, meglio ancora se il potere spirituale sulle coscienze e quello temporale politico sui corpi procedevano di pari accordo.

Era in teoria e prassi la morfologia del "popolo di Dio", alla quale mirava, tra altri, l'avversario della Rivoluzione francese Joseph de Maistre. Già il suo *Studio sulla sovranità* (1795) voleva che la mente umana «venga costretta sotto il doppio gioco della Chiesa e dello Stato» affinché sostituisca «alla propria esistenza individuale un'esistenza diversa, collettiva» (De Maistre 1795, p. 376). Nelle *Considerazioni sulla Francia* (1797) spiegava che «la politica e la religione si fondono insieme: si distingue appena il legislatore dal sacerdote» (De Maistre 1797, p. 45); e nella vecchia monarchia francese era stato di grande vantaggio «un certo elemento teocratico che le ha consentito quattordici secoli di durata» (*Ibid.*, p. 56). In seguito grande sostenitore della Santa Alleanza e della Restaurazione, ripeteva che «spetta ai prelati, ai nobili e ai grandi ministri insegnare alle nazioni quel che è male e quel che è bene» e «gli altri non hanno alcun diritto di raziocinare su tali questioni» (De Maistre 1821, V, p. 108).

A questa linea di populismo dinastico e religioso si aggiunse la ritrasposizione



La femme du sans-culotte, stampa a colori, anonimo coevo

dell'essenza del popolo nella stirpe. In Inghilterra ne fu capostipite Edmund Burke che nelle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* (1790) considerava il popolo una sorta di macro-stirpe mistica la quale si prolunga attraverso le epoche grazie a «un patto non solo tra chi è in vita oggi, ma tra i vivi, i morti e i non ancora nati», dunque un patto che «connette il mondo visibile e quello invisibile», sancito «dall'inviolabile giuramento che vincola tutte le nature fisiche e morali, ognuna nel posto a essa assegnato» (Burke 1790, pp. 93-94). Non che ciò fosse in contrasto con la linea dinastico-religiosa, anzi. Per Burke «nulla v'è di maggiormente certo» se non che sempre in Europa ogni civiltà è dipesa da quei «due principi»

che sono «lo spirito dell'elemento aristocratico e lo spirito della religione, dunque la nobiltà e il clero» (*Ibid.*, p. 76).

In Germania nasceva la linea del populismo razzialista, ben presente tra i romantici e favorita dal contesto politico, cioè da un diffuso movimento per l'indipendenza nazionale. Mobilitare la nazione per liberarsi dall'occupazione napoleonica richiedeva che si scoprisse nel popolo tedesco un'essenza totalmente diversa da quella dei nemici francesi, e proporla come il vero valore. Non dunque un illuministico programma di cittadinanza politica, condannabile perché (si diceva) di «astratto egualitarismo» come i principi dell'89, bensì un'essenza di profonde ricchezze metafisiche.

Una di queste ricchezze la spiegò il pubblicista Adam Müller nei suoi *Elementi dell'arte politica* (1809). Ispirandosi al «patto di sangue» tra i morti e i vivi postulato come base dei popoli da Burke, chiamò il popolo «la comunità sublime di una lunga catena di generazioni passate, attualmente viventi e ancora da venire, le quali sono tutte unite per la vita e per la morte in una grande e solida associazione» (Müller 1809, p. 102). C'è un legame metafisico e metastorico inviolabile non solo tra i «contemporanei» che vivono in una determinata epoca (i *Zeitgenossen*), ma anche tra costoro e i metastorici «con-spaziali» (i *Raumgenossen*, cioè le diacroniche generazioni che via via abitano un determinato territorio).

In quest'idea del popolo come mistica unità tra le stirpi di consanguinei e il loro territorio stanno le radici dell'ideologia del *Blut und Boden*, del binomio «sangue e terra» che nel nazionalismo dell'Ottocento e Novecento ricomparirà molto spesso, fino a raggiungere l'apice nel nazionalsocialismo. Ma qualche ominoso risvolto politico

affiorava già allora. Per Müller la comunità di popolo è un accampamento armato, pronto alla guerra contro "eterni nemici" che stanno fuori e dentro il recinto. Quelli interni sono i più pericolosi, sono i «nemici segreti» che diffondono idee «filantropiche» cioè quelle liberali moderne (Müller 1809 (1989), p. 32). La comunità mistica non tollera dissidenti ed estranei al suo interno; e nella guerra verso chi sta fuori, nella guerra esterna, finalmente «i popoli imparano a conoscere e contemplare se stessi» (*Ibid.*, p. 29).

Rispetto alla comunità di Müller, aveva un colore più nettamente biologistico il concetto di popolo in Friedrich Jahn, organizzatore di leghe sportive che avrebbero dovuto addestrare la gioventù tedesca alle durezze di un'insurrezione antinapoleonica. Il suo libro *Deutsches Volksthum*, del 1810, mise in circolazione una parola, *Volkstum* appunto, alla quale arrise grande fortuna e che è più o meno traducibile con "essenzialità di popolo". Indicava un'essenzialità etnicista, un insieme di peculiarità razziali che differenziano radicalmente un popolo da ogni altro. In quella parola nulla appartiene ai contenuti politico-democratici acquistati dal concetto di "popolo" nell'89; quando in seguito verrà usata nella letteratura politica, sarà sempre indizio di odio per quei contenuti. Che le valenze vere erano quelle razzialiste fu d'altronde esplicito in Jahn. «Gli ibridi di animali», spiegava nel suo libro, «non posseggono una vera forza generatrice; e ugualmente poca vita specifica e durevole di popolo hanno i popoli meticci» (Jahn 1810, p. 26). Sicché «un popolo è tanto migliore quanto più è puro», mentre «quanto più è mescolato, tanto più esso assomiglia a orde indistinte» (*Ibid.*, p. 26).

La purezza del sangue come connotato gerarchico dei popoli era ovviamente un'invenzione ideologica, non esistendo nessun popolo che non sia abbondantemente "mescolato". Ma intanto resta il fatto che a inizio Ottocento si stava affacciando un populismo che già vedeva il popolo-nazione in una chiave essenzialmente di etnia e stirpe, ovvero con requisiti razzialisti pronti a trasformarsi in ingredienti razzisti. Negli anni del nazionalsocialismo Jahn verrà celebrato come antesignano nell'impresa di «risvegliare nei tedeschi lo spirito del loro *Volkstum*» (Dürre 1935, p. 529).

Le due linee del populismo, la dinastico-religiosa e la etnicista, hanno in comune che il loro "popolo" si regge sull'esclusione degli estranei. È accolto solo chi professa i valori particolari codificati dai tradizionalisti del recinto. Per il recinto dinastico-religioso fu a un certo punto addirittura un documento internazionale, il trattato della pace di Vestfalia del 1648, a prescrivere il *cuius regio, eius religio*, ovvero l'obbligo per i sudditi di seguire la religione del sovrano. C'è solo la particolarità che nel caso di comunità governate da dettami religiosi istituzionalizzati, a trasgredire quei precetti si incorre certo nella "scomunica", cioè nell'esclusione; ma in teoria (e sia pure talora con rischio personale) dal recinto dinastico e religioso ci si può comunque togliere perché non si tratta di un legame biologico. Non posso invece mai, a rigore, sciogliermi dal popolo-etnia. Alla razza appartengo dalla nascita, anzi dalla notte dei tempi attraverso i miei antenati. Incatenandomi alla natura biologica, l'etnopopulismo in versione politico-ideologica è la dottrina della sudditanza massima, il più radicale annullamento della libertà personale.

Per i populismi di qualunque tipo e li-

nea gli estranei, i "diversi", sono potenziali minacce. Dunque il popolo non può che formare un accampamento chiuso. Da qui nasce in ogni populismo l'esigenza del condottiero carismatico, del Capo che ha superiore genio e preveggenza perché ciò si richiede al comandante della fortezza. A chi poi era il Capo di un "popolo di Dio" derivava una caratura ancora maggiore dall'aura di sacralità più diretta e immediata che lo avvolgeva, quella addirittura, se il credo religioso era quello giusto, di rappresentante di Dio in terra. Al titolo di "Uomo della Provvidenza" (la quale si poteva interpretare nei modi più disparati) ambiva comunque ogni condottiero populista, dall'imperatore Guglielmo II di Hohenzollern che si atteggiava a predicatore religioso e padre spirituale della Germania fino, in seguito, ai vari *Duce*, *Führer*, *Caudillo*, *Conducator*, *Lider maximo* o *Grande Timoniere*.

La gamma della "Provvidenza" a cui richiamarsi era ampia. Comprendevo, certo, anche la Preveggenza e Lungimiranza dello specifico Dio di una religione di Chiesa, ma altresì una generale Protezione divina di cui ad esempio non poteva non godere chi faceva ascendere la razza tedesca ai fastigi a essa dovuti o riconquistava un impero "ai fatali colli di Roma". Anche la Provvidenza del riscatto sociale o della liberazione dal colonialismo poteva benissimo incarnarsi in un Capo carismatico. Il punto decisivo erano le conseguenze che l'atteggiarsi a mandatari di una Provvidenza aveva sul governo della cosa pubblica. Chi afferma di governare il popolo per conto di una Provvidenza, e quel proclama riesce a far accettare grazie al controllo dei mezzi di comunicazione e di propaganda, annulla assiomaticamente la legittimità di chiunque lo voglia contrastare.

Per investitura provvidenzialistica egli è insieme creatore delle leggi, esecutore di esse e amministratore della giustizia (anche se tecnicamente per mani altre). Sul necessario confluire del potere legislativo, esecutivo e giudiziario nel Capo, c'è la vasta letteratura che nel dodicennio nazional-socialista teorizzava la cosa riguardo al *Führer* e respingeva dunque ovviamente la statuzione liberal-democratica della separazione dei poteri, il precetto del loro reciproco bilanciarsi. Il populismo, per questo suo aspetto di concentrazione dei poteri dello Stato nei voleri di un'unica persona insindacabile, appare come una ripresentazione in chiave moderna della monarchia assolutistica. Appunto perciò l'art. 16 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, con la sua messa al bando di ogni associazione in cui, insieme alla garanzia dei diritti, non venisse anche «determinata la separazione dei poteri», è il massimo obbrobrio per ogni populismo coerente a se stesso, di destra o di sinistra che sia.

5. Il "popolo" protagonista di "diritti"

La *Dichiarazione* dell'89 ha rappresentato, come su altri temi, uno spartiacque anche per il concetto di popolo. Protagonista dei cosiddetti diritti naturali non è più, come per i giusnaturalisti che li avevano formulati, il singolo individuo, bensì è il *popolo in quanto comunità politica* degli individui tra loro riuniti, insomma l'insieme dei cittadini.

Non solo viene dichiarato che i diritti fondamentali sono precedenti e superiori al riunirsi degli uomini in Stati (questo l'aveva detto già il giusnaturalismo), ma che

lo Stato deve operare *in funzione* di essi. Da allora in avanti i diritti fondamentali sono venuti ad articolarsi in tre grandi aree. Cioè a) i *diritti di libertà personale* che tutelano la sfera privata dell'individuo, b) i *diritti di cittadinanza o politici* che garantiscono a ognuno la paritetica partecipazione alla cosa pubblica e ai pubblici uffici, c) i *diritti sociali* che gli assicurano lavoro, abitazione, assistenza, istruzione.

La tesi dell'universalità di questi diritti e della loro tutela da parte del corpo comune ritrovò un'attenzione di primo piano durante il conflitto contro le dittature nazionalsocialiste e fasciste nella seconda guerra mondiale. Lo mostra il discorso del presidente Franklin Delano Roosevelt sulle "Quattro libertà", del 6 gennaio 1941 al Congresso statunitense. Erano la *libertà di parola e di espressione*, la *libertà di culto*, la *libertà dal bisogno*, la *libertà dalla paura*, da garantire «ovunque nel mondo» e su cui basare un «ordine mondiale di cooperazione tra nazioni libere in una società amicale e civilizzata».

Lo ribadì la cosiddetta *Carta Atlantica* il 14 agosto 1941, una dichiarazione congiunta di Roosevelt e Churchill il cui conclusivo art. 8 indicava come meta «un sistema permanente di sicurezza generale» in cui «tutte le nazioni del mondo devono addivenire all'abbandono dell'impiego della forza». A sostegno della Carta Atlantica seguì il 1° gennaio 1942 una "Dichiarazione delle Nazioni Unite" (dove il nome di "Nazioni Unite", apparso qui per la prima volta, designava le nazioni in guerra contro l'Asse Berlino-Roma-Tokio). Il 26 giugno 1945, a San Francisco, i 51 membri originali dell'Organizzazione delle Nazioni Unite approvarono la tuttora vigente *Carta delle Nazioni Unite*.

Il preambolo dei suoi 111 articoli reca un segnale dei tempi. Si apre con la dizione «Noi popoli delle Nazioni Unite»: ovvero la sovranità dei diritti spetta primariamente ai popoli, alle nazioni solo indirettamente in quanto strumenti politici dei popoli. Dunque è dei "popoli" l'impegno, nel preambolo, «a salvare le future generazioni dal flagello della guerra che per due volte nel corso di questa generazione ha portato indicibili afflizioni all'umanità». E sono sempre i "popoli" che si fanno protagonisti delle istanze a cui mira l'art. 55: cioè un generale elevamento del tenore di vita, la soluzione dei problemi internazionali materiali e culturali, l'«osservanza universale dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti, senza distinzione di razza, sesso, lingua o religione».

La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* che l'Assemblea generale dell'ONU deliberò poi il 10 dicembre 1948 fu, in 30 articoli, un protocollo dei diritti e delle libertà la cui portata storica sta accanto alla Dichiarazione del 1789. Continuò di quest'ultima l'impronta democratica, ma fu anche una risposta a due guerre mondiali che nell'arco di trent'anni, dal 1914 al 1945, costarono oltre 10 milioni di morti tra militari e civili la prima, e oltre 55 milioni la seconda. Il preambolo della Dichiarazione del 1948 ammonisce che anzitutto per impedire la ripetizione di simile flagello vanno instaurati diritti e libertà di democrazia all'interno dei singoli Stati, un dovere il quale è di «tutti i popoli» e di «tutte le nazioni», di «ogni individuo» e di «ogni organo della società».

Ribadito che «tutti gli uomini nascono liberi e uguali in dignità e diritti» (art. 1) e che «a ogni individuo», indipendentemente dal Paese a cui appartiene, «spettano

tutti i diritti e tutte le libertà enunciati nella presente Dichiarazione» (art. 2), il successivo elenco si caratterizza per due peculiarità. Anzitutto i diritti e le libertà attinenti alla dignità della persona (dalla sicurezza della vita e della sfera privata fino allo *habeas corpus* di memoria giusnaturalistica e allo sviluppo delle potenzialità individuali) vengono integralmente collocati nel rapporto della persona con la comunità intesa come cittadinanza politica. È quest'ultima che li deve garantire. Sicché diritti quali la individuale libertà di pensiero, coscienza e religione, ma anche i classici diritti sociali (lavoro e riposo, assistenza e sanità, attività sindacale ecc.) e i diritti politici (partecipazione al governo della cosa pubblica) hanno tutti a loro referente tanto l'individuo (perché individuale ne è la titolarità), quanto l'insieme degli individui riuniti nella generale cittadinanza politica (perché in questa ogni membro li garantisce a tutti). La prima peculiarità teorica della Dichiarazione del 1948 è la palese ripresa, in epoca contemporanea, di quel reciproco compenetrarsi di diritti individuali e di cittadinanza che aveva costituito a suo tempo la novità della Dichiarazione dei diritti del 1789.

La seconda peculiarità è la blindatura del testo contro stravolgimenti e strumentalizzazioni. L'obiettivo (nuovo e consapevole) era un sistema di diritti da un lato certamente specifici, ma dall'altro di valore generale, i quali però comprovano la natura della loro universalità solo in un contesto ampliato. Si trattava perciò di impedire l'utilizzabilità di un particolare diritto fuori dal contesto, lo stravolgimento di uno dei diritti particolari a norma da rivolgere contro gli altri diritti. Occorreva dotare il sistema di clausole di sicurezza.

La prima era l'art. 7. Garantisce tutela a chiunque «contro ogni discriminazione che violi la presente Dichiarazione, come contro qualsiasi incitamento a tale discriminazione». Il promotore di una qualsiasi teoria o prassi la quale discrimini, segreghi ed escluda per motivi di razza, religione, sesso ecc. si pone cioè automaticamente fuori dai principi delle Nazioni Unite. Lo confermava l'art. 14, escludendo l'invocabilità del diritto di asilo per chi è «ricercato per reati non politici, o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite». Gli articoli finali ribadivano che nulla della Dichiarazione poteva venir esercitato «in contrasto con i fini e i principi delle Nazioni Unite» (art. 29), né interpretato come un diritto «di esercitare un'attività o di compiere un atto mirante alla distruzione dei diritti e delle libertà in essa enunciati» (art. 30).

Neppure sarebbe stato compatibile con la Carta dell'Onu che per giustificare un proprio comportamento difforme da quei principi uno Stato membro invocasse obblighi internazionali assunti con altri. Infatti di fronte a ogni altro obbligo – così già nella Carta istitutiva dell'Onu il conclusivo art. 103 – sempre «prevarranno gli obblighi derivanti dal presente Statuto».

In epoca contemporanea la Dichiarazione del 1948 è la prima articolata statuizione giuridica di un *diritto né localistico e neppure solo nazionale, bensì cosmopolitico*, formalmente vincolante per chi quella Dichiarazione ha sottoscritto. Non è accompagnata, si sa, dall'obbligatorietà dell'attuazione. Ma ciò dipende dalle vicende della politica. A quest'ultime sono anche legate le molteplici forme di mistificazione del concetto di popolo le quali provengono dalle nozioni aprioristiche, metafisiche e irrazionalisti-

che che intorno a esso circolano e hanno udienza. Bisogna sempre ricordarlo, per i danni che esse hanno provocato e provocano.

I pericoli e i danni derivano dall'idea che i connotati identitari dei popoli siano un insieme unico e fisso nel tempo. Ogni popolo, al contrario, è una realtà storica mobile, sicché la sua identità non è mai una sola, bensì è fluidamente multipla, ricca di sfaccettature che variamente si modellano e compenetrano tra di loro. È a questa mobilità del terreno storico che ogni statuizione di libertà e diritti del "popolo" va commisurata. In quest'ottica la Dichiarazione universale del 1948 appare a tutt'oggi lo strumento maggiormente funzionale per muoversi dentro le tante morfologie etico-civili che caratterizzano sia il "popolo" che i "popoli" dell'età contemporanea.

Bibliografia

Burke E.

- [1790] *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, London, Dodsley, in *Reflections on the French Revolution and other Essays*, London, Dent & Sons; New York, Dutton, 1910, pp. 1-244;

De Maistre J.

- [1795] *Étude sur la souveraineté*, in *Oeuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perroussell, 1884-87, vol. I, pp. 309-554;
- [1797] *Considérations sur la France*, Londres [in realtà è Basilea, e senza indicazione né di autore né di editore], Royaume-Uni, (tr. it. a cura di Massimo Boffa, Roma, Editori Riuniti, 1985);
- [1821] *Le soirées des Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* [*Le serate di San Pietroburgo, ovvero conversazioni sul governo temporale della Provvidenza*], Paris, Librairie grecque, latine et française, in *Oeuvres complètes*, vol. IV, pp. 1-404, vol. V, pp. 1-278;

Dürre K.

- [1935] *Friedrich Ludwig Jahn*, in *Die grossen Deutschen. Neue deutsche Biographie*, hrsg. von W. Andreas, W. v. Scholz, Berlin, Propyläen Verlag, vol. II, pp. 524-529;

Haeckel E.

- [1904] *Die Lebenswunder*, Stuttgart, Kröner;

Jahn F.

- [1810] *Deutsches Volksthum*, Lübeck, Niemann & Co;

Kant I.

- [1793] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, [La religione entro i limiti della sola ragione], Königsberg, Nicolovius, in *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Insel, 1960 ss., vol. VIII, pp. 645-879;

Müller A.

- [1809] *Die Elemente der Staatskunst*, Berlin, Sander (tr. it. a cura di Massimo Mori, Milano, Guerini, 1989).