

## Orvar Löfgren

### LA NAZIONALIZZAZIONE DELLA CULTURA \*

**Abstract:** Sebbene il nazionalismo costituisca una forza culturale che è riuscita a prendere il sopravvento su altre identità e affiliazioni tradizionali della società ottocentesca e novecentesca, lo studio del nazionalismo non si è concentrato molto sulla prassi culturale della formazione e della condivisione dell'identità nazionale. Di conseguenza, si sa molto di più dell'ideologia e delle politiche del nazionalismo che non della creazione dell'ungheresità o della svedesità.

Questo articolo prende in esame alcuni approcci alla costruzione della cultura nazionale nella vita quotidiana, facendo ricorso principalmente ad esempi riferiti alla Svezia. Un altro oggetto di interesse è la cultura nazionale, vista come campo di battaglia in cui gruppi di interesse diversi utilizzano argomenti riguardanti l'unità nazionale o il patrimonio culturale nazionale nelle loro lotte per l'egemonia.

Vengono esaminati diversi tipi di "processi di nazionalizzazione", ad esempio i modi in cui certe sfere culturali finiscono per essere definite nazionali, come lo spazio nazionale venga trasformato in spazio culturale, o il modo in cui ogni nuova generazione non solo venga nazionalizzata all'interno di un determinato patrimonio culturale, ma crei anche la propria versione di un comune ambito di riferimento nazionale.

**Parole chiave:** *costruzione della nazione, nazionalismo svedese, cultura nazionale, antropologia, etnografia, nazionalismo quotidiano.*

### THE NATIONALIZATION OF CULTURE

**Abstract:** Although nationalism is an example of a cultural force which in many cases has overruled other, traditional identities and loyalties in 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century society, the study of nationalism has not been focused very much on the cultural praxis of national identity formation and sharing. As a result, the ideology and politics of nationalism are far better understood than the creation of Hungarianness and Swedishness.

This paper discusses some approaches in the national-culture building of everyday life, using mainly Swedish examples. The focus is also on national culture as a battle arena, where different interest groups use arguments about national unity or heritage in hegemonic struggles.

Different types of "nationalization processes" are discussed, as for example ways in which certain cultural domains come to be defined as national, how national space is transformed into cultural space, or the way in which every new generation not only is nationalized into a given heritage but also creates its own version of a common, national frame of reference.

**Keywords:** *nation-building, Swedish nationalism, national culture, anthropology, ethnology, everyday nationalism.*

---

Una versione di questo saggio è stata presentata al XII Congresso Internazionale delle Scienze Antropologiche ed Etnologiche, tenutosi a Zagabria dal 24 al 31-VII-1988, nel corso della sessione di Storia e Antropologia, e sono grato per gli stimolanti commenti ricevuti nel corso di quest'ultima. Un ringraziamento particolare va anche ad Alan Crozier per il suo aiuto nella traduzione e i suoi commenti costruttivi [N.d.A.].

\* Versione italiana dell'articolo «The Nationalization of Culture», *Ethnologia Europaea*, n. 19, vol. 1, 1989, pp. 5-24. Traduzione dall'inglese di Fabio De Leonardis. Si ringraziano l'Autore e la redazione di *Ethnologia Europaea* per la gentile concessione.

## Rivisitare il progetto della nazione

Il nazionalismo presenta un particolare interesse per quella branca dell'antropologia nell'ambito della quale sono stati prodotti molti dei saggi che seguono: l'etnologia europea, una disciplina emersa nell'Ottocento come filiazione diretta del nazionalismo e del *Volksgeist* di Herder. L'etnologia e il folklore europei si sono sviluppati con la finalità più o meno esplicita di recuperare e ricomporre le culture popolari "nazionali". In questa produzione, caratterizzata da una forte componente ideologica, rientravano anche concezioni relative alle mentalità popolari o al carattere nazionale.

Le successive generazioni di etnologi hanno dovuto affrontare il compito di decostruire criticamente questi tentativi pionieristici di creare un patrimonio culturale popolare nazionale, ed è stato solo dopo tale epurazione che è diventato possibile ritornare sulla questione dell'identità nazionale e della cultura con nuove prospettive teoriche.

La presente raccolta di scritti è nata da questo recente interesse etnologico per le nuove prospettive sulla costruzione e ricostruzione delle culture nazionali<sup>\*</sup>. Il punto di partenza è stato la collaborazione fra ricercatori e ricercatrici in Svezia e in Ungheria. A Budapest Tamás Hofer, insieme a un gruppo di colleghi e colleghe, aveva analizzato la costruzione di un'identità nazionale ungherese e il ruolo cruciale svolto dalla cultura popolare in questo processo, mentre a Stoccolma Åke Daun e Billy Ehn, fra gli altri, stavano studiando da tempo le mentalità e le mutevoli rappresentazioni di sé degli svedesi, in particolare alla luce delle recenti ondate migratorie che hanno coinvolto la Svezia (cfr. Daun – Ehn 1988). A Lund un gruppo di cui facevamo parte Jonas Frykman ed io aveva lavorato a un progetto sulla formazione di classe e la costruzione di una cultura nella Svezia dell'Otto-Novecento, progetto in cui uno dei nostri compiti principali era passare al vaglio le idee di una cultura nazionale svedese moderna e omogenea e osservare la misura in cui i cliché e i concetti di omogeneità nazionale celavano una differenziazione culturale basata su fattori come la classe, il genere sessuale e le generazioni (si veda Löfgren 1986).

Questi diversi approcci alla decostruzione e ricostruzione del *culture-building* nazionale ci avevano indotti tutti a interessarci non solo dei modi in cui la *retorica nazionale* era stata usata come argomento nelle lotte per l'egemonia fra classi e interessi conflittuali nella società svedese e in quella ungherese dell'ultimo secolo (ci sono ungheresi/svedesi che asseriscono di essere più ungheresi/svedesi degli altri?), ma anche della questione di come dietro la facciata ideologica dell'unità nazionale fosse stata instaurata un'*effettiva* nazionalizzazione di concezioni culturali e conoscenze condivise. Ad esempio, in che misura gli e le svedesi e ungheresi di oggi condividono dei riferimenti comuni a confronto con la situazione di cinquanta o cento anni fa?

È diventato evidente che la politica culturale della costruzione della nazione e il processo di nazionalizzazione della cultura possono essere studiati in maniera più proficua

---

\* Il presente articolo costituiva insieme la presentazione e l'introduzione teorica a un numero monografico di *Ethnologia Europaea* sulla costruzione delle "culture nazionali". Essendo le due strettamente interrelate nello sviluppo del testo, si è ritenuto di non espungere dalla traduzione i riferimenti agli altri articoli contenuti in quel numero della rivista [N.d.T.].

in una prospettiva comparata, onde non ritrovarsi in un vicolo cieco a causa della malattia professionale che da sempre minaccia gli studiosi e le studiose che rivolgono lo sguardo alla propria cultura d'origine: quella che noi in Svezia chiamiamo *Hemmablind*, l'incapacità di guardare criticamente ciò che ci è familiare [*home-blindness*].

Questa raccolta di saggi è il primo risultato di un dibattito congiunto fra ricercatori e ricercatrici svedesi e ungheresi sulla costruzione e ricostruzione delle culture nazionali<sup>1</sup>.

Il contributo di Åke Daun, «Studying National Culture by Means of Quantitative Methods» [“Studiare la cultura nazionale con l'utilizzo di metodi quantitativi”], si occupa principalmente dei problemi metodologici relativi a uno studio a livello nazionale della cultura contemporanea che combini gli approcci qualitativi con quelli quantitativi. Attingendo ai risultati di un progetto di ricerca ancora in corso, egli prende in esame le varie strategie per individuare i temi base e i tratti della personalità a livello nazionale, cercando di evitare le insidie delle grandi speculazioni di un tempo sul “carattere nazionale”.

L'articolo di Jonas Frykman «Social Mobility and National Character» [“Mobilità sociale e carattere nazionale”] getta uno sguardo sulle idee riguardo a cosa sia visto come “tipicamente svedese” e le mette in relazione alla costruzione della cultura portata avanti dagli e dalle intellettuali svedesi nella creazione dello Stato sociale moderno. È il loro stile di vita, il loro atteggiamento verso il mondo che è stato spesso espresso in termini di “carattere nazionale”. Egli analizza le condizioni sociali e culturali in cui tali immagini della cultura e della personalità vengono prodotte: una società con un grado elevato di mobilità.

L'analisi condotta da Frykman su un ambiente nazionale in cui il discorso sulla cultura nazionale e la “svedesità” è stato dominato dagli intellettuali progressisti può essere paragonata all'articolo di Péter Niedermüller su classe e cultura nazionale in Ungheria, «Symbols and Reality in National Culture: The Hungarian Case» [“Simboli e realtà nella cultura nazionale: il caso ungherese”]. Qui la battaglia culturale su chi rappresenti l'autentica identità ungherese è stata portata avanti nell'ambito di una struttura sociale assai differente. Egli prende in esame i vari percorsi emersi nei tentativi di costruire un'identità e un patrimonio culturale ungheresi tramite il ricorso alla cultura popolare e gli interessi conflittuali coinvolti in questi processi.

Un campo di studi trascurato è la forte connessione che si osserva nel mondo moderno fra sport e nazionalismo. Nel suo saggio «National Feelings in Sport» [“I sentimenti nazionali e lo sport”], Billy Ehn fa una disamina delle retoriche nazionali dello sport e delle modalità con cui esse esprimono i sentimenti nazionali e la devozione alla nazione, utilizzando prevalentemente materiali provenienti dal giornalismo sportivo svedese.

L'articolo di Katalin Sinkó «Arpád versus Saint István: Competing Interests in the Figurative Representation of Hungarian History» [“Arpád contro Santo Stefano: interessi contrapposti nella rappresentazione figurativa della storia ungherese”], getta uno sguardo sui processi di conflitto e negoziazione fra eroi nazionali contrapposti che simbolizzano

<sup>1</sup> Il primo workshop sulla cultura nazionale come processo (*National culture as process*), tenutosi a Budapest dal 1 al 3 maggio 1989, comprendeva anche le relazioni di Tamás Hofer e di due sociologi ungheresi, György Csepeli e Judit Lendvay, oltre ai contributi dello storico svedese Bo Öhngren e dell'etnologo Anders Lundin.

due insiemi differenti di idee su cosa siano l'Ungheria e l'ungheresità e che sono stati utilizzati da gruppi diversi con varie finalità nel corso dei secoli.

Lena Johannesson prende in esame un genere diverso di rappresentazioni figurative nel suo saggio «Anti-heroic Heroes in More or Less Heroic Media» [“Eroi anti-eroici su media più o meno eroici”]. Si occupa delle modalità con cui gli anti-eroi svedesi sono stati ritratti sui media novecenteschi e di come queste immagini della nazione costituiscano dei commenti sui vizi e le virtù “svedesi”.

Il cibo sembra occupare una posizione magica nel perpetuare un'identità nazionale fra i membri della nazione che vivono all'estero, i quali bramano i sapori del loro vecchio paese. Le liste di ciò che è “tipicamente” svedese comprendono spesso degli alimenti. Nel suo studio «From Peasant Dish to National Symbol: An Early Deliberate Example» [“Da piatto contadino a simbolo nazionale: un esempio deliberato della prima ora”], Eszter Kisbán delinea un esempio assai marcatamente ungherese della costruzione di un piatto nazionale e delle modalità con cui questo simbolo dell'Ungheria è stato usato nella politica culturale e nel marketing dell'industria turistica della cultura ungherese.

### Nuovi dialoghi

La portata dei saggi indica il nuovo tipo di dialoghi interdisciplinari sviluppatosi nel campo degli studi sulla cultura e l'identità nazionali. Per molto tempo questo tipo di dialogo è stato scarsamente sviluppato. Sebbene vi siano stati tentativi di scambi interdisciplinari, c'era una divisione del lavoro piuttosto convenzionale, in cui gli storici si concentravano sul nazionalismo come fenomeno politico e ideologico, mentre gli antropologi lavoravano per lo più nell'ambito del quadro di riferimento concettuale offerto dall'etnicità, in genere accentuando le prospettive sincroniche. Questa divisione tradizionale, tuttavia, sta lentamente venendo meno, perché gli storici hanno iniziato ad interessarsi alle nazioni come formazioni culturali e gli antropologi hanno cominciato a interessarsi alla politica culturale della costruzione della nazione<sup>2</sup>.

Fino a pochi anni fa le ricerche sull'identità nazionale erano in larga misura incentrate sull'ideologia e le politiche del nazionalismo, spesso nella prospettiva della denuncia del nazionalismo come falsa coscienza. Vi erano moltissimi miti della cultura nazionale e una gran quantità di retorica ideologica in attesa di essere passati al vaglio dell'analisi e denunciati (un esempio alquanto tipico di questo genere è il libro di Ernest Gellner del 1983, *Nazioni e nazionalismo*). Si trattava di una fase necessaria della ricerca, la quale ora ci mette nelle condizioni di guardare al nazionalismo in maniera più distaccata, come fenomeno culturale e come processo storico (si veda, ad esempio, l'approccio ben più sfumato che si ri-

---

<sup>2</sup> Fra gli storici l'interesse per le prospettive culturali sulla costruzione della nazione è espresso in opere quali Weber 1989, Hobsbawm – Ranger 1994, Braudel 1986-1988, e Agulhon 1987 (si veda anche l'eccellente panoramica in Østergård 1988), mentre i casi più recenti di antropologi che si sono occupati della politica culturale del nazionalismo si ritrovano, per esempio, in Herzfeld 1987 e Kapferer 1988.

trova nell'influente riflessione sulle origini e la diffusione del nazionalismo scritta da Benedict Anderson nel 1983).

Nonostante la crescita degli studi sulla questione, la nostra cornice analitica è ancora ambigua e insufficientemente elaborata, come ha fatto rilevare Philip Schlesinger nella sua disamina critica dello stato attuale della ricerca (1987); concetti come identità nazionale, cultura, mentalità, o patrimonio culturale sono ancora definiti in maniera vaga.

### Essere nazionale?

Quando si entra nel Museo Nordico [di Stoccolma, *N.d.T.*], un parto del nazionalismo svedese ottocentesco, per prima cosa ci si imbatte nell'imponente statua di Gustav Vasa, spesso visto come colui che nel Cinquecento ha fondato lo stato-nazione svedese. Sotto il suo sguardo severo è inciso un motto indirizzato al visitatore o alla visitatrice: *Wärer Swenske!* ("Sii svedese!").

Questa versione primonovecentesca di autorità regale offre un'illustrazione del primo problema analitico, quello di operare con concetti che non si possono applicare facilmente a diversi periodi storici. Un aggettivo come "nazionale" o "svedese" presenta connotazioni completamente diverse a seconda delle epoche e dei gruppi sociali che lo impiegano. Il messaggio novecentesco sull'importanza di essere svedese sarebbe risultato quasi privo di significato per i sudditi contadini di Gustav Vasa. La svedesità è una qualità che assai difficilmente si può usare in maniera transitorica, o perlomeno non la si può usare senza una discussione su come questo tratto sfuggente venga definito o ridefinito nei diversi contesti storici.

Allo stesso modo, esiste un dibattito molto ampio sul concetto di nazionalismo. Si tratta di un concetto da usare limitatamente ai movimenti ideologici e politici dal tardo Settecento in poi, in quanto prodotto del clima intellettuale delle rivoluzioni americana e francese? È possibile, o ha senso, parlare di nazionalismo nell'Inghilterra medievale o nella Svezia del Cinquecento? Mi sembra ragionevole in questo contesto comparato tracciare una distinzione analitica fra i concetti di *patriottismo* e *nazionalismo*, in quanto essi rappresentano due diversi paradigmi di costruzione della nazione. Il ben più ampio concetto di patriottismo è basato sull'amore per Dio, il Re e il Paese come *sudditi* dello Stato, mentre l'idea di nazionalismo è fondata su idee quali una *Volks-gemeinschaft* ["comunità di popolo"], una storia e cultura condivise, un comune destino, un'idea di uguaglianza e appartenenza a una comunità, il che significa che il nazionalismo è politicamente esplosivo e può quindi essere utilizzato sia per mascherare gli interessi di classe che per combatterli.

Nelle pagine che seguono, mi concentrerò sull'Otto-Novecento, i grandi secoli dell'ideologia nazionalista e degli stati-nazione, anziché sulla precedente era di monarchie assolute. Mi concentrerò principalmente sul problema della creazione e della costante ricreazione dell'identità e della cultura nazionali, viste come arena in cui si scontrano interessi diversi.

## Nazionalismo fai-da-te?

«La Bandiera della Nazione, l'Inno Nazionale e l'Emblema della Nazione sono i tre simboli tramite i quali un paese indipendente proclama la propria identità e sovranità e, in quanto tali, essi esigono immediatamente rispetto e lealtà. Essi riflettono in sé tutte insieme l'ambiente, il pensiero e la cultura di una nazione» (cit. in Firth 1977: 314).

Questa citazione, tratta da un pamphlet pubblicato dal governo indiano negli anni Sessanta, illustra le modalità con cui oggi viene dato per scontato un linguaggio simbolico comune della nazione.

L'interessante paradosso nell'emergere del nazionalismo è che si tratta di un'ideologia internazionale importata per finalità nazionali. Se si guarda indietro all'epoca pionieristica della costruzione della cultura nazionale in Occidente, possiamo vedere come questa ideologia del nazionalismo fosse una gigantesca cassetta degli attrezzi per il fai-da-te. Gradualmente si è sviluppato un insieme di idee riguardo a quali elementi costituiscano una nazione propriamente detta, gli ingredienti che sono necessari per trasformare le formazioni statali in culture nazionali dotate di un capitale simbolico condiviso. Le esperienze e le strategie di creazione di lingue nazionali, patrimoni culturali nazionali, eredità simboliche nazionali, ecc., vengono fatte circolare fra gli intellettuali militanti di diversi angoli del globo e il risultato che ne consegue è una sorta di check-list: ogni nazione dovrebbe avere non solo una lingua, un passato e un destino comuni, ma anche una cultura popolare nazionale, un carattere o una mentalità nazionali, dei valori nazionali, forse persino dei gusti alimentari e un paesaggio tipici della nazione (quest'ultimo spesso gelosamente custodito sotto forma di parchi nazionali), una galleria di miti ed eroi nazionali (nonché di eroi negativi), un insieme di simboli, fra cui la bandiera e l'inno, dei testi e delle immagini sacre, ecc. Quest'inventario della nazione viene prodotto prevalentemente nell'Ottocento, ma è nel Novecento che viene elaborato.

Il processo in cui i progetti nazionali sono resi *transnazionali* e riciclati o ricreati in ambientazioni differenti e in tempi diversi è ancora in corso, giacché nuove nazioni continuano a nascere all'interno del medesimo paradigma ottocentesco. È dunque ironico che la forza liberatrice del nazionalismo nei paesi in via di sviluppo possa essere vista in un certo senso come la vittoria finale dell'egemonia coloniale, in quanto la costruzione della nazione spesso viene portata avanti seguendo fedelmente le linee guida occidentali.

Agli ultimi arrivati in questo processo di costruzione della nazione tocca anche di dover sopportare i commenti ironici dei pionieri arrivati prima di loro. Nel caso di questi ultimi, la loro identità nazionale ha avuto tempo per trasformarsi da costruzione ideologica in dato di fatto naturale, e nel loro ridicolizzare i tentativi degli ultimi arrivati (prevalentemente nel Terzo Mondo) di creare propri simboli nazionali, le "vecchie" nazioni non riescono a cogliere i paralleli con il loro passato. Ernest Gellner ha brevemente toccato questo problema, che a volte viene ridotto alla massima spregiativa «io sono un patriota, lui è un nazionalista e *loro* sono dei tribalisti» (Gellner 1985: 87).

## Costruire l'identità nazionale

La citazione di Gellner sottolinea il fatto che alcune ideologie nazionali sono state naturalizzate da talmente tanto tempo da essere oggi raramente messe in discussione. Norbert Elias ha accennato al medesimo problema nella sua comparazione fra l'autorappresentazione dei francesi e quella dei tedeschi: « Il quesito 'Che cos'è propriamente francese? Che cos'è propriamente inglese?' ormai da tempo non è quasi più messo in discussione dai francesi e dagli inglesi. Ma il quesito: 'Che cos'è propriamente tedesco?' da secoli non ha cessato di essere inquietante» (Elias 1985: 84).

Se nel concetto di nazionalismo vi è una certa camaleontica vaghezza, essa è solitamente contenuta nell'ambito dei significati che denotano le ideologie, le dottrine o i movimenti politici. L'uso del concetto di *identità nazionale* è, tuttavia, maggiormente ambivalente, ed è probabilmente nello sviluppo di questo concetto che la teoria dell'etnicità può fornire un contributo assai proficuo, vale a dire nell'inquadrare l'identità come processo dinamico di costruzione e riproduzione che si sviluppa nel corso del tempo, in relazione o in opposizione diretta ad altri gruppi e interessi specifici: è questo approccio dinamico e dialettico alla gestione dell'identità che risulta importante in questo contesto (cfr. Schlesinger 1987).

Nel corso dell'ultimo decennio [gli anni Ottanta, *N.d.T.*] gli studi sull'etnicità hanno posto l'accento sui modi in cui le frontiere etniche possono cambiare nel corso del tempo, su come i segni distintivi e i simboli dell'etnia vengano creati e comunicati e come i criteri di identità possano essere selezionati in maniera diversa a seconda delle situazioni (certamente sussiste il rischio che questo concentrarsi sugli aspetti strategici della gestione dell'etnia esageri gli aspetti di fluidità, malleabilità e manipolazione dell'identità etnica).

L'identità nazionale può dunque essere vista come una forma specifica di identità collettiva. Come l'identità etnica, può essere allo stesso tempo latente e manifesta: resa attiva in particolari situazioni, conflitti o ambienti, dormiente in altri.

In quali modi le identità nazionali differiscono da quelle etniche, e non costituiscono soltanto una variazione specifica sul tema dell'etnicità? Risulta evidente il fatto che una forza come il nazionalismo spesso utilizzi l'etnia come base per la costruzione delle culture nazionali, ma si può sostenere anche (in alcuni casi) che un'identità etnica sia un sottoprodotto della costruzione nazionale. L'identità nazionale può anche essere sovrapposta a divisioni etniche tradizionali, trasformando finlandesi e svedesi in concittadini in Finlandia, oppure producendo dei veri americani a partire da un mosaico di immigrati. Occorre prestare molta attenzione ai modi in cui l'identità nazionale gradualmente finisce per trascendere e assoggettare le altre affiliazioni, siano esse regionali, etniche o fondate sulla classe, il genere sessuale o la religione. Come è possibile che l'identità nazionale spesso funzioni così bene come simbolo *inclusivo*?

A differenza delle identità etniche, quelle nazionali sono sempre direttamente legate ai problemi della formazione dello Stato e del discorso statale. Esse sono prodotte e riprodotte all'interno di una cornice istituzionale molto particolare, che le pone in una condizione a parte rispetto ad altri tipi di costruzioni identitarie.

Benedict Anderson ha preso in esame l'identità nazionale nei termini di «comunità immaginate» di appartenenza nazionale. Secondo la sua definizione, ormai diventata quasi classica, la nazione è una

Comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente insieme limitata e sovrana. È immaginata in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né ne sentiranno mai parlare, eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità. (Anderson 1996: 27)

In un dibattito sulle tesi di Anderson, Michael Harbsmeier ha sostenuto che il suo utilizzo del concetto di *communitas*, elaborato dall'antropologo Victor Turner, sia troppo ampio e non aiuti a comprendere la natura assai particolare della «comunità nazionale» rispetto alla *communitas* dei gruppi religiosi o degli imperi. Egli sviluppa l'impalcatura teorica di Anderson sostenendo che, a differenza di molte altre forme di identità sociale, l'identità nazionale sia totalmente dipendente dall'accettazione reale o immaginaria dell'esistenza di tale identità come alterità nazionale da parte di altri, ossia delle altre nazioni (Harbsmeier 1985: 52).

Il fatto che l'identità nazionale sia sempre definita in contrasto con altre nazioni o in maniera complementare è illustrato dai movimenti nazionali scandinavi dell'Ottocento. Il nazionalismo norvegese è nato non in Norvegia, ma fra gli studenti e gli intellettuali norvegesi di Copenaghen, verso la fine dell'Settecento. L'identità nazionale norvegese finì per delinearsi in opposizione ai secoli di dominio danese e all'unione forzata con la Svezia dopo il 1814. Non è un caso che sia stato il periodo storico che va fino al 1300, prima dell'unione con la Danimarca, quello su cui ci si è concentrati nella creazione di un patrimonio culturale norvegese: i norvegesi erano anzitutto vichinghi (cfr. Østerud 1987). Nel movimento nazionale finlandese il folklore divenne ancora più importante. La ricerca di una letteratura popolare finlandese e l'enfasi sul finlandese come lingua nazionale si contrapponeva alla precedente dominazione svedese e alla successiva dominazione russa dopo il 1809. Questa costruzione di una cultura popolare finlandese fu un compito portato avanti prevalentemente dall'élite intellettuale di lingua svedese, che nel corso di questo processo divenne più finlandese degli stessi contadini finlandesi (cfr. Honko 1980).

Nella Danimarca dell'Ottocento la costruzione di un patrimonio culturale e di un'identità nazionali fu delineata anzitutto contro l'arcinemico a sud, la Germania, mentre il nazionalismo svedese di quest'epoca era privo di un vero arcinemico, o meglio non rischiava di essere conquistata da un paese vicino, in quanto la tradizionale paura di un intervento russo era diminuita. In questo contesto, non sorprende che il culto dello *scandinavismo* sia diventato una specialità svedese, o perfino una sorta di surrogato del nazionalismo. L'inno nazionale parla del «montagnoso nord», e il museo nazionale della cultura popolare fu battezzato «Museo Nordico».

Se non si analizza questa costruzione di una cultura nazionale come progetto contrastivo, non si possono spiegare i differenti usi strategici che sono stati fatti, ad esempio, della cultura popolare nel contesto della Scandinavia ottocentesca. Non è casuale che l'autentico contadino norvegese dovesse trovarsi nelle remote valli montane del Telemark,

o che il suo equivalente svedese in Dalecarlia, o che l'autentica cultura popolare finlandese sopravvivesse nelle foreste della Carelia<sup>3</sup>.

Nel caso dell'Ungheria, Tamás Hofer ha analizzato un processo simile di stereotipizzazione (Hofer s. d.). Il contadino ungherese delle pianure fu creato come una sorta di contrappeso nazionale al contadino di montagna austriaco. Hofer ha preso in esame anche le modalità con cui una cultura popolare contadina nazionale è stata utilizzata con finalità egemoniche da diversi gruppi in vari momenti della storia ungherese: ad esempio, l'elaborato utilizzo della cultura popolare come simbolismo nazionale nell'epoca stalinista degli anni Cinquanta del Novecento. Quest'ultima fu l'epoca d'oro del «folklorismo di Stato» in Europa Orientale, quando operaie sorridenti sfilavano indossando costumi rurali e l'immagine del «folk tradizionale» veniva utilizzato negli appelli all'unità nazionale da parte dei nuovi governanti. Oggi, come osserva Eszter Kisbán nel suo saggio, l'industria turistica è una delle principali agenzie di marketing di tali stereotipi sul folklore nazionale.

L'antropologo Michael Herzfeld ha esplorato la politica culturale del folklore nei suoi studi sulla ricreazione di un'identità nazionale greca dopo la fine del dominio turco nell'Ottocento, processo in cui il patrimonio culturale greco dovette essere depurato di tutti gli elementi orientali e apparire in modo da conformarsi agli stereotipi europei sull'autentica, classica nazione greca (si veda Herzfeld 1987).

Anche gli Stati Uniti, nazione di immigrati, hanno dato vita a una ricerca della propria «cultura popolare» all'inizio del Novecento, quando i collezionisti e gli studiosi americani girovagavano per i monti Appalachi alla ricerca di una «cultura elisabettiana» i cui esponenti parlavano come Shakespeare e intrecciavano ceste di vimini mentre cantavano ballate medievali. Questa cultura tradizionale andava salvata e riprodotta al fine di fermare le forze distruttive che emanavano sia dal mondo moderno che dalle nuove ondate di proletari immigrati (Whisnant 1983).

Esempi come questi illustrano i modi in cui la cultura popolare viene nazionalizzata (e anche sacralizzata). Una versione corretta, autorizzata e atemporale della vita popolare viene prodotta tramite processi di selezione, categorizzazione, trasferimento e «congelamento». Uno degli aspetti più interessanti di questo processo è quello che viene *eliso* (più o meno consciamente), trascurato o ignorato in quanto indegno di entrare nelle bacheche dei nuovi musei nazionali o sulle pagine delle pubblicazioni sul patrimonio folkloristico.

È importante, tuttavia, non ridurre questi processi di nazionalizzazione della cultura popolare a un semplice processo di «invenzione delle tradizioni». Qui ci troviamo di fronte ad un modello assai più complesso di adattamento, riorganizzazione e riciclo, in cui gruppi di interesse diversi avanzano rivendicazioni differenti (si veda la discussione sui modi in cui gli intellettuali svedesi e ungheresi hanno usato la cultura popolare come strategia di politica culturale nel contributo di Niedermüller, Sinkó e Frykman).

Se i contadini nazionali furono creati per contrasto rispetto ad immagini della nazione di altri paesi in competizione tra loro, lo stesso processo di profilazione si ritrova nella creazione degli stereotipi nazionali: lo svedese e l'ungherese tipico di solito viene dipinto

<sup>3</sup> Si veda la discussione del caso della nazionalizzazione della Dalecarlia in Rosander 1986 e gli sviluppi simili in Norvegia in Berggreen 1989, oltre alla disamina generale in Oinas 1978.

(consciamente o meno) sullo sfondo di una controparte, ed è interessante notare che lo stereotipo tende a cambiare insieme all'oggetto della comparazione.

In rapporto alle allegre e spensierate nazioni mediterranee, gli e le svedesi si definiscono come grigi e noiosi, ossessionati dall'ordine, dalla puntualità e dal controllo delle emozioni, caratterizzati da una totale mancanza di spontaneità e di *esprit-de-vie*. Se il confronto viene fatto in relazione ai finlandesi o ai russi, vengono enfatizzate altre qualità, perché nello stereotipo questi vicini nordici sono spesso rappresentati come ancora più grigi e noiosi: fanno apparire lo/la svedese come un po' *bohémien*. In generale, esiste un'interessante metafora del Nord e del Sud nelle autorappresentazioni nazionali: la propria identità viene messa in contrasto con coloro che si trovano più a sud e sono più alla mano (ma meno affidabili), mentre quanti invece vivono più a nord sono meno socievoli dei propri connazionali. Sembra esserci una tendenza in molti contesti a produrre un'immagine basata su un'idea di un giusto mezzo: «Noi inglesi non siamo calorosi e appassionati come i francesi o gli spagnoli, ma più affidabili ed efficienti; d'altro canto, non siamo tanto rigidi e controllati come i tedeschi e gli scandinavi»<sup>4</sup>. Le idee sul controllo emotivo o la sua assenza sembrano avere un ruolo centrale in questi tipi di stereotipi, in cui il nord e il sud spesso rappresentano l'opposizione culturale tra freddo e caldo. Un'altra caratteristica singolare di questi stereotipi sono i relativi pregiudizi di genere. Anche se *das Vaterland* [“la Patria”] è solitamente simbolizzata da una madre della nazione – Britannia, Marianne, Madre Danimarca e Madre Svea (per la Svezia) – il tipico svedese, danese o tedesco abitualmente è un uomo.

Ma gli stereotipi nazionali riflettono anche le mutevoli condizioni geopolitiche, come ad esempio nelle modalità diverse con cui gli ungheresi hanno storicamente visto gli austriaci, dal periodo del dominio asburgico fino alla situazione contemporanea, o i modi in cui i danesi hanno definito gli svedesi nel corso dell'ultimo secolo (e viceversa). Vi è sempre un elemento argomentativo in cui c'è chi comanda e chi subisce nelle modalità con cui vengono espressi l'orgoglio nazionale o l'identità nazionale in relazione alle nazioni vicine, siano esse definite come Fratelli Maggiori o Sorelle Minori<sup>5</sup>.

Per concludere, si può sostenere che la costruzione dell'identità nazionale sia un compito che richiede una comunicazione rivolta all'interno e all'esterno. Per creare una comunità simbolica, i segni distintivi dell'identità devono essere creati *all'interno* dell'arena nazionale, onde riuscire a produrre un senso di appartenenza e di lealtà al progetto nazionale, ma questa identità deve anche essere venduta al mondo esterno come alterità nazionale. Tali progetti di autorappresentazione e autodefinizione possono essere analizzati in parecchie arene culturali nel corso dell'Ottocento e del Novecento (un esempio di quest'ultima

---

<sup>4</sup> La metafora di una dicotomia nord-sud negli stereotipi nazionali è stata sviluppata da Tomas Gerholm in un convegno sulle mentalità nazionali tenutosi nel 1985 all'Università di Lund.

<sup>5</sup> La mutevole costruzione culturale dell'identità nazionale ungherese e la stereotipizzazione delle altre nazioni sono state discusse al seminario in due contributi di György Csepeli (s. d.) e Judit Lendvay (s. d.). Per una disamina dei mutevoli stereotipi di danesi e svedesi nel corso dell'ultimo secolo, si veda la discussione in Löfgren 1986 e Linde-Laursen (s. d.). Una disamina generale degli stereotipi nazionali si trova sulla rivista antropologica olandese *Foocal. Tijdschrift voor Anthropologie* (aprile 1986), che presenta i materiali di un convegno sul carattere nazionale.

sono le grandi esposizioni universali a partire dal 1851, in cui le nazioni vendono al dettaglio le immagini che hanno di sé; cfr. la disamina in Benedict 1983, Rydell 1984 e Smeds 1983).

### La cultura nazionale

Il concetto di identità nazionale e quello di cultura nazionale sono spesso utilizzati come se fossero intercambiabili. In questa sede intendo invece sostenere la necessità di tenerli separati, riservando il concetto di cultura nazionale per quel tipo di condivisione collettiva che esiste a livello nazionale o all'interno di uno spazio culturale nazionale. Ben poche ricerche sono state dedicate in questo campo allo studio di *cosa* sia effettivamente condiviso a livello nazionale e *come* lo si condivida.

È ben chiaro come la comunicazione costituisca qui un problema cruciale: in che modo vengono plasmate queste comunità immaginate e tenute insieme nel corso del tempo, in che modo lo spazio sociale e politico della nazione viene trasformato *anche* in uno spazio culturale: una cultura comune? Questa condivisione si realizza con modalità diverse e a livelli diversi.

Pensiamo ai vari ingredienti che potrebbero essere contenuti nel vago concetto di cultura nazionale. Anzitutto, penso si debba distinguere fra «la Cultura Nazionale» e una quotidiana condivisione di ricordi, simboli e conoscenze. «La Cultura Nazionale», che lo storico francese Maurice Agulhon (1987) ha definito anche «la cultura scolastica nazionale» (o *la Grande Culture*) è un capitale culturale normativo: Ciò Che Ogni Francese Dovrebbe Sapere. Si tratta del tipo di conoscenze che viene dispensato a scuola, recante su di sé il sigillo della cultura pubblica ufficiale. La creazione di questo tipo di patrimonio culturale normativo è uno studio interessante di per sé. I confini tra le idee su quello che ciascun/a svedese *dovrebbe* sapere e quello che ciascun/a svedese *effettivamente* sa tendono, tuttavia, a divenire alquanto sfumati.

Un esempio interessante di questa confusione fra approccio descrittivo e normativo alla cultura nazionale si ritrova nel recente studio: *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know* (Hirsch *et al.* 1987). Hirsch parte cercando di delineare quello che è effettivamente condiviso a livello nazionale, utilizzando gli Stati Uniti come caso di studio:

Supponiamo di pensare alla cultura pubblica americana come se fosse divisa in tre segmenti. A un estremo c'è la nostra *religione civile*, che è carica di tradizioni relative ai valori più autorevoli. Qui ritroviamo una devozione assoluta alla libertà, al patriottismo, all'uguaglianza, all'autogoverno, e così via. All'altro estremo dello spettro si trova il *lessico* del nostro discorso nazionale, che non è in alcun modo privo di contenuti, ma nondimeno è neutrale rispetto ai valori, nel senso che viene utilizzato per sostenere tutti i valori in conflitto che emergono nel discorso pubblico... Fra questi due estremi c'è la vasta terra di mezzo della cultura propriamente detta. Qui si ritrovano le idee politiche concrete, i costumi, le tecnologie e le mitologie che definiscono e determinano i nostri atteggiamenti, le nostre azioni e le nostre istituzioni di oggi. Qui troviamo continuamente mutamenti, crescita e conflitti. Questa sfera determina la struttura della nostra vita come nazione. (Hirsch *et al.* 1987: 102)

La categorizzazione di Hirsch può essere messa in discussione, ma il suo obiettivo è gettare uno sguardo sulla sfera lessicale, o più esattamente quella che egli chiama l'alfabetizzazione culturale di una data nazione: «l'intero sistema di informazioni e associazioni ampiamente condivise» (ivi: 103), il tipo di competenza culturale necessaria per essere in grado di partecipare al discorso pubblico. Laddove sbaglia è nella sua insistenza sul fatto che questo capitale culturale nazionale appartenga a una cultura egemone dominante che va al di là degli interessi di classe e delle relazioni di potere. Il problema dell'egemonia e della contestazione viene respinto, e il suo obiettivo finale diviene quindi alquanto futile, ossia stendere una lista di 4500 date, luoghi, persone, libri, eventi, espressioni e detti che costituiscono la cultura comune degli americani e delle americane.

Questo tentativo di standardizzazione rispecchia una data posizione sociale, riflettendo il punto di vista di un WASP [“Bianco, anglosassone e protestante”, *N.d.T.*] di mezza età appartenente alla classe media. L'intero progetto illustra ancora una volta la difficoltà di tracciare una linea di separazione fra gli approcci descrittivi e quelli normativi nei confronti di cosa rientri in una cultura nazionale o in un sapere condiviso nazionale.

Mi si permetta di illustrare ulteriormente questo dilemma citando un paio di tentativi meno ambiziosi di definire questa condivisione a livello nazionale. Anzitutto la classica lista delle istituzioni inglesi stilata da T. S. Eliot:

La giornata del Derby, la regata di Henley, Cowes, il 12 agosto, una finale di coppa, le corse dei levrieri, il gioco della Fortuna, il bersaglio delle freccette, il formaggio Wensleydale, il cavolo bollito con i chiodi di garofano, le barbabietole sottaceto, le chiese in stile gotico ottocentesco e la musica di Elgar (Eliot 1949: 30)

Qui abbiamo invece una versione svedese del 1985:

Essere svedese significa aver vissuto l'estate svedese in tutto il suo splendore, la mattina di Natale, la cerimonia della consegna dei diplomi alla fine della scuola superiore. Significa essersi vestiti bene per l'ultimo giorno di scuola e aver visto il sole tramontare oltre gli estremi lembi della foresta, aver acceso le candele per l'Avvento, aver letto Elsa Beskow e aver visto il re. Significa aver attraversato a piedi il piazzale di una caserma ed essere rimasti in piedi accanto ad una tomba. (Nordstedt 1985)

In entrambi i casi si tratta di liste di tratti culturali stilate da una persona interna alla comunità che scrive per altre persone della medesima comunità. Sono liste di simboli o eventi fondamentali che probabilmente possiedono un'abbondante sfera di connotazioni ed evocano memorie condivise di situazioni simili. Entrambe asseriscono di aver colto l'essenza o lo spirito dell'anglicità o della svedesità, ma riflettono *un'unica* prospettiva o versione di ciò che costituisce quanto è tipico o essenziale nella cultura nazionale. Sono l'Inghilterra o la Svezia descritte attraverso le lenti culturali di due intellettuali (maschi).

Se chiedessimo ad altre persone di stilare liste come queste, otterremmo un ampio ventaglio di variazioni con alcuni punti in comune, ma soprattutto vi sarebbe una tendenza a cogliere dei tratti nazionali particolarmente *visibili*: rituali pubblici, banchetti di famiglia,

piatti preferiti, simboli e immagini chiave. Spesso è la versione “abito della domenica” della cultura nazionale quella che viene descritta, ed è interessante riflettere su come si creino tali compressioni simboliche della cultura nazionale e come esse mutino nel corso del tempo. Molto difficilmente la lista del 1920 sarà la stessa del 1988. L'utilizzo di Elgar da parte di Eliot può esser preso ad esempio di questa selezione graduale. Nel 1972 un altro compatriota afferma che «Elgar è amato dal popolo inglese in quanto è uno dei più grandi compositori inglesi, oltre che per il suo esprimere in modo unico i sentimenti profondi e intangibili dell'Inghilterra» (cit. da Crump 1986: 164).

Tuttavia, come mostrato da Jeremy Crump nella sua analisi della ricezione di Elgar, la musica di quest'ultimo è arrivata gradualmente ad essere definita tipicamente inglese perché veniva eseguita nelle occasioni cerimoniali e perché ne era stato fatto un uso in chiave patriottica durante la Prima Guerra Mondiale.

La selezione degli elementi per tali liste di “*Top Ten*” dei simboli nazionali spesso comprende dettagli minuti o elementi apparentemente triviali, i quali sono rappresentazioni simboliche o distillati di idee o modelli di comportamento fondamentali. Essi possiedono, nelle parole di Billy Ehn, «un elevato peso specifico culturale». Ehn fa notare che le immagini della svedesità possono essere evocate nei ricordi dei sapori e degli odori che emanano dal tradizionale pasto di mezza estate, aringhe in salamoia, patate novelle e *snaps*: «un fenomeno che rispecchia un intero universo culturale, immagini di estate, festosità, piacere e sentimento di appartenenza alla nazione» (Ehn 1983: 14).

L'impatto di tali eventi dipende non solo dal loro essere rituali assai visibili, ma anche dalla loro qualità sensuale o emotiva. I ricordi e le concezioni nazionali comuni sono a volte articolati in maniera più forte nelle forme non verbali, negli odori, nei suoni, nelle visioni e nei sapori condivisi. Raymond Williams ha coniato il concetto di *struttura del sentire* per questi fenomeni culturali sfuggenti che non possono essere descritti in termini di ideologia o di visione del mondo (Williams 1979). In questo senso, alcuni sentimenti sono più nazionali di altri, vale a dire hanno una carica simbolica più forte.

Tuttavia, ritengo che gli aspetti più importanti di questa condivisione nazionale siano ancorati nelle cose banali della vita quotidiana, nei modi in cui parliamo della routine e delle abitudini svedesi. Questi tratti distintivi sono tanto ovvi che non li consideriamo neppure come tipicamente svedesi. Osservarli risulta più facile ad un estraneo. Concetti come la svedesità e l'anglicità, ad esempio, implicano che esista una certa prassi, nonché uno stile, all'interno delle frontiere nazionali.

È interessante pensare a cosa si intenda realmente quando si parla di una persona che si comporta in maniera “molto svedese” o che sembra “molto britannica”. Spesso è difficile verbalizzare in maniera efficace questi tratti distintivi: si dirà in maniera vaga che c'è qualcosa di molto svedese nel portamento, nel modo di mangiare, esprimere certi sentimenti o ridere di uno scherzo. Caratteristiche distintive intangibili come questa costituiscono una parte sfuggente del capitale culturale nazionale, o meglio, continuando a usare la terminologia di Bourdieu, un *habitus* nazionale o un insieme di inclinazioni. Quando si parla di svedesità, si parla di questo tipo di *imponderabilia*, anziché del “patrimonio culturale” o della *Grande Culture*. La svedesità quindi non denota tanto ciò di cui parlano le persone

quanto il loro modo di parlare: gli stili con cui si fa fronte a un problema, viene portata avanti una discussione o risolto (o soppresso) un conflitto.

Per concludere: un concetto come la cultura nazionale ha un intenso bisogno di essere decostruito: quali tipi di conoscenze e concezioni condivise formano questo capitale nazionale, quali parti di questo capitale sono assai visibili, quali forme sono meno articolate o tangibili? Stiamo parlando di quello che tutti gli/le svedesi fanno, o di quello che dovrebbero sapere? Sembra importante distinguere fra il capitale simbolico definito come nazionale e patriottico da un lato e, dall'altro, i saperi e le esperienze che si dà il caso si ritrovino all'interno delle frontiere nazionali: le barzellette, le associazioni, i riferimenti e i ricordi interni alla comunità, quelli che gli svedesi capiscono e i norvegesi no. In breve, come possiamo categorizzare queste diverse forme di condivisione in registri o livelli di una "cultura nazionale"?

### A che livello è il livello nazionale?

Il problema della condivisione fa sorgere delle domande sulla comunicazione e creazione di un'arena di interazione nazionale. La creazione di una nazione è quindi un problema strettamente legato al progetto di *integrazione* e *standardizzazione*. La lingua ne è un buon esempio. Uno dei primi obiettivi dei nazionalisti era creare una lingua nazionale, spesso in contesti in cui la parola scritta e quella parlata non rispettavano le frontiere nazionali. Per i nazionalisti norvegesi ottocenteschi, la creazione di una lingua standard autenticamente norvegese significava che le vecchie influenze del danese scritto andavano contestate, ma anche che il confine fra Norvegia e Svezia andava trasformato esso pure in una frontiera linguistica, a dispetto del fatto che le persone su ambo i lati del confine condividessero un dialetto comune. Il compito dei linguisti era creare una lingua norvegese standard, e il lavoro del sistema scolastico era di far sì che tutti/e i e le norvegesi apprendessero a parlarlo (cfr. Österud 1986: 13). In tutta Europa si può studiare il medesimo processo, che ha condotto alla creazione di specifiche discipline accademiche e materie scolastiche quali lo "Svedese", il "Danese" o l'"Inglese" (si veda la disamina del caso scandinavo in Teleman 1986 e Britain – Colls – Dodd 1986)

Se la lingua divenne un medium importante per la coesione e l'appartenenza nazionale (nella maggior parte, ma non in tutte le nazioni), la nazionalizzazione della cultura era strettamente legata alla creazione di una *sfera pubblica* da parte della borghesia in ascesa, la quale dette vita a nuove arene e media per il dibattito e l'informazione. Occorre studiare le modalità con cui questo tipo di discorso pubblico è stato trasformato in un discorso *nazionale*.

Benedict Anderson ha sostenuto l'importanza di quello che egli chiama «capitalismo-a-stampa» nel produrre una comunità nazionale. Egli si concentra sul ruolo del nuovo medium del giornale quotidiano nel tardo Settecento e nell'Ottocento nel fornire agli intellettuali un forum per gli scambi a livello nazionale. In Svezia è evidente come la creazione di una molteplicità di quotidiani locali abbia avuto tale effetto coesivo, nonostante non vi

fosse alcun quotidiano “nazionale” nell’Ottocento (anche se esistevano alcune riviste). Avevano luogo una costante appropriazione e un costante riciclo di materiali fra giornali e un dibattito che faceva sentire al medico o al burocrate locale in provincia di star prendendo parte a un discorso nazionale e di sapere quel che stava accadendo nella capitale della nazione.

Un altro medium di massa era il libro di testo scolastico nazionale. In Svezia il testo standard per la scuola elementare (*Folksolan läsebok*) fu usato in tutte le scuole svedesi dal 1868 fino a circa il 1900. Diverse generazioni di svedesi, quindi, sono cresciute leggendo gli stessi testi e guardando le medesime illustrazioni (Furuland 1987).

Media come questi non solo creavano le comunità nazionali, ma producevano anche dei divari o delle barriere comunicative fra, ad esempio, svedesi e danesi. La condivisione culturale in un certo senso divenne meno regionale e più nazionale, ma anche meno internazionale nel corso dell’Ottocento. L’élite svedese parlava e leggeva più svedese e meno francese e latino, mentre i contadini erano trascinati in una cornice nazionale di pensiero e azione.

Nel corso del Novecento i mass media sono spesso stati visti come il simbolo (o il capro espiatorio) dell’*internazionalizzazione* delle culture nazionali, ma persino nell’era della televisione via satellite e dei video rock ritengo sia necessaria un’analisi differenziata di questo fenomeno. I nuovi media del nostro secolo, come la radio e la televisione, hanno svolto un ruolo cruciale nell’ulteriore nazionalizzazione della cultura. Molti dei media ottocenteschi rimanevano comunque media di classe, e un discorso pubblico autenticamente nazionale si è sviluppato solo nel XX secolo.

In altri due studi (Löfgren 1989 e 1991) ho gettato uno sguardo su questo tipo di massmedizzazione della cultura nazionale: prima nei modi in cui nella Svezia dell’Ottocento si è creata una “cultura nazionale”: una serie di paesaggi che la maggior parte degli/delle svedesi impara a riconoscere come “tipicamente svedesi”, vedute saturate di simbolismo nazionale. Questo processo di inquadramento e condensazione di messaggi nazionali in un elemento naturale non può essere inteso senza far riferimento alla produzione di massa di scenari paesaggistici, dalle oleografie alle cartoline illustrate alle brochure turistiche, e questa produzione di immagini nazionali fu coadiuvata dalla proliferazione di testi e canzoni sull’ambiente naturale svedese.

L’altro esempio guarda al ruolo assai cruciale svolto dalle trasmissioni radiofoniche nell’istituire una condivisione a livello nazionale. Provvisoriamente, ho sostenuto che il periodo delle trasmissioni radiofoniche e (in seguito) televisive nazionali nell’ambito di un sistema a canale unico fra il 1930 e il 1970 abbia avuto come effetto una vasta integrazione della cultura e della vita quotidiana svedesi. Sono stati dei decenni in cui (quasi) tutti gli e le svedesi ascoltavano gli stessi programmi radio o, in seguito, vedevano i medesimi spettacoli televisivi.

Nei tardi anni Venti e negli anni Trenta le trasmissioni nazionali dettero agli e alle svedesi un centro di interesse comune, argomenti di conversazione e ambiti di riferimento comuni. Un nuovo tipo di comunità immaginata si sviluppò mentre gli e le svedesi in tutto il paese ascoltavano in silenzio lo stesso evento mediatico, si trattasse della messa domeni-

cale, di una trasmissione sportiva o di un cabaret popolare. Furono create nuove personalità nazionali, e persino il tempo atmosferico fu nazionalizzato nel magico salmodiare delle temperature e dei venti dalle stazioni meteorologiche di tutto il paese. Le trasmissioni a livello nazionale crearono anche un ritmo di ascolto nazionale. La gente accorreva a frotte alla ginnastica mattutina, aspettava ansiosamente l'ora del grammofono, si radunava per le notizie della sera e andava a dormire al suono dell'inno nazionale, che chiudeva le trasmissioni della giornata. La radio creò nuove tradizioni nazionali, quali le celebrazioni della vigilia di Capodanno. A mezzanotte una potente comunità di ascoltatori e ascoltatrici si metteva sull'attenti, mentre lo scampanio di tutte le cattedrali svedesi dava il benvenuto a un nuovo anno svedese.

Persino oggi, in un mondo mediatico ben più pluralistico, occorre osservare il modo in cui le influenze internazionali, nel momento in cui attraversano un confine, vengono nazionalizzate in un contesto locale. *Dallas*, *Disney* e *Dynasty* hanno significati diversi e svolgono ruoli differenti a seconda dei vari contesti nazionali. La Svezia, per esempio, spesso è presentata come il paese più americanizzato d'Europa, ma tale americanizzazione è stata portata avanti con modalità estremamente svedesi. Per un visitatore o una visitatrice proveniente dagli USA è spesso difficile riconoscere questa influenza americana sullo stile di vita svedese: esiste quello che Robert Redfield una volta ha definito un interessante processo di *provincializzazione*, il quale è in corso tanto a Stoccolma quanto a Budapest. In un dibattito sulla cultura americana Ulf Hannerz ha elaborato il concetto di *creolizzazione* per indicare questa trasformazione dei flussi culturali all'interno del sistema mondo (Hannerz 1987).

Un buon esempio dell'effetto delle barriere culturali nazionali si ritrova nel mondo internazionale della pubblicità, dove spesso viene dimostrato che una pubblicità americana o francese non può essere semplicemente trapiantata tale e quale su una rivista svedese: essa va rielaborata da un'agenzia locale.

Allo stesso modo, anche la cultura del consumo può essere una forza sia internazionalizzante che nazionalizzatrice. Una delle più forti spinte alla coesione nazionale degli Stati Uniti si ritrova nei modelli e nei messaggi di consumo (si veda ad esempio lo studio di Roland Marchand *Advertising the American Dream*, 1985). Il consumo negli USA è in un certo senso qualcosa di molto americano, fatto di marche, stili e abitudini che tengono insieme i 50 Stati, ma erigono anche barriere rispetto al mondo esterno. L'esistenza di queste barriere si mostra spesso nelle popolari barzellette sulle lamentele dei turisti americani riguardo all'assenza di certe abitudini americane (specie in riferimento all'alimentazione) nei paesi stranieri. L'istituzione di una serie di catene nazionali di negozi, motel, ristoranti e altre istituzioni commerciali ha creato un modello standardizzato, il che fa sì che le californiane e i californiani si sentano a casa sia nell'Idaho che nella Carolina del Sud (quando la cameriera gli si avvicina in territori così lontani chiedendogli che tipo di condimento per insalata desidera per il suo pasto, egli immediatamente sa che vi sono tre scelte possibili: *French*, *Blue Cheese* e *Thousand Islands*).

Per concludere: occorre dare impulso allo studio dei media, degli attori, delle istituzioni e delle arene nazionalizzatrici. In che modo la nazione viene istituita come spazio cul-

turale *di livello nazionale*, come orizzonte o comunità comunicativa, e in che modo viene perpetuata la barriera che la separa da altre nazioni? Tale analisi dovrebbe concentrarsi su tutto, partendo dalle scuole per arrivare al servizio militare nazionale, alla pubblicità televisiva e alla moda, e dovrebbe esaminare il modo in cui i mondi regionali o subculturali vengono nazionalizzati e il modo in cui i messaggi internazionali vengono creolizzati.

### La nazione in via di disintegrazione

Un altro punto di vista su questo processo comunicativo si ritrova nel discorso sulla cultura nazionale in via di disintegrazione, un discorso che è vecchio almeno quanto il nazionalismo stesso. Le nazioni sono sempre state percepite come se fosse in corso la loro frantumazione, ma le forze che inducono alla disintegrazione (o le minacce di disintegrazione) tendono a variare nel corso del tempo.

Il regionalismo rientra costantemente fra queste minacce, ma tale concetto copre un ampio ventaglio di relazioni, le quali possono fluttuare in modi interessanti a seconda delle nazioni e delle epoche. La Francia offre un buon esempio di movimenti regionali assai variegati, i quali nel corso degli ultimi due secoli sono mutati più volte non solo per interesse principale e intensità, ma anche per profilo politico.

Molte forme di regionalismo possono non solo fungere da potenziale minaccia per l'unità della nazione, ma anche generare una sorta di tensione capace di tenere in vita il progetto della nazione. Nei paesi scandinavi il regionalismo ha spesso funzionato come elemento di stabilità, rappresentando nel panorama nazionale più un fattore di integrazione che una minaccia. Per certi aspetti la provincia o la regione ha avuto il ruolo di fornire al patriottismo un modello in formato ridotto. Apprendendo ad amare la propria regione d'origine – una parte della totalità rappresentata dalla nazione – ci si prepara ai sentimenti nazionali a un livello più alto; tale era l'idea generale alla base dell'educazione scolastica di inizio Novecento.

A quell'epoca in Svezia il socialismo era spesso definito come una minaccia di primo piano per l'unità nazionale, successivamente rimpiazzata dall'internazionalismo o dall'americanizzazione. Ritroviamo trasformazioni simili in altre nazioni, a seconda del clima politico.

Questo genere di dibattito popolare forse può essere analizzato in maniera più proficua come forma di contestazione culturale in cui gruppi di interesse diversi accusano altri gruppi (o ideologie) di minacciare l'ideale nazionale. Perché alcuni/e svedesi in certe epoche si definiscono più svedesi o si considerano nazionalisti migliori di altri? Perché questo tipo di discorso è più marcato in certi periodi storici?

Per esempio, a volte è stato sostenuto che gli svedesi non siano molto sciovinisti, perché qui gli slogan nazionali o gli appelli al patriottismo sono meno comuni che, ad esempio, negli Stati Uniti o in Romania. Ma le argomentazioni o i sentimenti nazionali si attivano per lo più in situazioni di ansietà o incertezza. Il continuo parlare di morale e valori americani negli Stati Uniti non vuole necessariamente dire che gli americani e le americane

siano più patrioti (o sciovinisti), semmai che l'identità nazionale va costantemente riaffermata perché è una costruzione alquanto fragile. Il rimescolamento e la fluidità etnici richiedono un costante rifacimento dell'America.

Nella Svezia degli anni Sessanta e Settanta l'ostentazione della bandiera e la retorica patriottica erano decisamente fuori moda, perlomeno fra gli intellettuali, ma si trattava di un periodo di stabilità nazionale. Nelle turbolenze politiche degli anni Venti e Trenta la retorica nazionale era uno strumento di lotta politica fra la destra e la sinistra. I conservatori sostenevano che i socialdemocratici non fossero dei patrioti e che volessero distruggere sia le tradizioni che il retaggio della nazione. A differenza delle loro controparti in Francia e in Gran Bretagna, i socialdemocratici svedesi ebbero tuttavia grande successo nel proiettare un'immagine di sé come operanti “nel miglior interesse di tutta la nazione”. In un certo senso strapparono l'argomento della nazione dalle mani dei conservatori e ne fecero una parte del loro Programma per un Welfare Nazionale. Una manifestazione simbolica di questo cambiamento fu negli anni Trenta l'introduzione della bandiera nazionale nelle manifestazioni per il Primo Maggio.

Gli anni Trenta furono il periodo in cui il concetto di cittadinanza divenne centrale nella retorica nazionale sulla creazione di una nazione moderna, popolata da individui moderni liberati dalle tradizionali affiliazioni collettive onde poter essere nazionalizzati come cittadini e cittadine della Svezia Moderna. I costanti riferimenti ai numerosi diritti e doveri della cittadinanza – status che solo la nazione può dare alla sua gente – erano assai tipici di questo periodo di costruzione della nazione.

Anche se l'utopia socialdemocratica, solitamente chiamata “La Casa del Popolo”, era in gran parte una componente di un progetto di modernità che guardava al futuro anziché al passato, vi fu anche un tentativo di ridefinire il patrimonio culturale nazionale svedese. Negli anni Trenta la democrazia svedese era ancora un'istituzione giovane, e nel modellare una nuova storia nazionale fu dato grande rilievo alle tradizioni *democratiche* della Svezia (soprattutto dei contadini svedesi). Gli etnologi si associarono a questo processo di ridefinizione. I villaggi tradizionali potevano ora essere descritti come le culle della democrazia, «lo stampo in cui si è formata la mentalità popolare svedese, l'ambiente in cui il nostro popolo ha acquisito i suoi istinti sociali fondamentali» (cit. in Johansson 1987: 7). Vennero prodotte anche nuove combinazioni di eroi nazionali e di eroi negativi.

Negli anni Trenta possiamo quindi analizzare il modo in cui viene costruito un nuovo patrimonio culturale nazionale con nuovi simboli di ascendenza e identità comuni, e lo stesso tipo di analisi può essere effettuato per la fine dell'Ottocento, quando conservatori e liberali lottavano per la definizione degli veri valori nazionali e del patrimonio culturale più autentico (si veda anche la disamina di Patrick Wright (1985) sulla lotta politica intorno alle definizioni di patrimonio culturale nazionale fra laburisti e conservatori nell'Inghilterra post-bellica).

Al discorso sulla disintegrazione della nazione spesso sfugge il fatto che la cultura nazionale è costantemente in corso di ridefinizione. Ogni nuova generazione produce le proprie condivisioni a livello nazionale e i propri ambiti di riferimento nazionali, selezionando elementi dall'eredità simbolica delle generazioni precedenti. Di solito non è la nazio-

ne che si sta frantumando, semmai una versione precedente dell'ideale della nazione. Quando si protesta in maniera indignata per il fatto che gli scolari e le scolare svedesi chiamerebbero l'inno nazionale «la canzone dell'hockey sul ghiaccio» perché la sentono soltanto nelle partite internazionali, spesso si dimentica che sono pochissime le generazioni di svedesi che hanno imparato a cantarlo.

Questa costante ridefinizione del capitale simbolico e culturale nazionale può essere analizzata cercando di identificare quale tipo di condivisione unisse svedesi diversi (diciamo, un prete, una contadina e un lavoratore dell'industria) nel 1880, nel 1930 oppure oggi. Ritengo che la condivisione sia maggiore oggi rispetto al passato, ma di tipo diverso. Maurice Agulhon, per esempio, ha sostenuto che la Francia odierna sia *culturalmente* più omogenea rispetto all'Ottocento, ma che il capitale simbolico *nazionale* (ossia la cultura del libro di testo scolastico patriottico) si sia ridotto di dimensioni (Agulhon 1987).

Allo stesso modo, la retorica della nazione tende a cambiare. Le argomentazioni o il linguaggio dei periodi precedenti possono suonare oggi ampollosi, sciovinisti o persino razzisti alle nostre orecchie moderne, ma allo stesso tempo abbiamo sviluppato nuove forme di retorica sulla superiorità del nostro paese che non consideriamo scioviniste. Nel suo studio sullo sport e il nazionalismo pubblicato in questo volume, Billy Ehn fa notare che sulle pagine sportive abbondano argomentazioni e retorica nazionalistiche che in altri contesti o in altre arene suonerebbero eccessivamente magniloquenti.

### La cultura nazionale come retorica e pratica

Nel corso degli ultimi due secoli il nazionalismo si è evoluto fino a diventare una solida fonte di identità sociale e culturale, e al momento non vi sono prove stringenti che stia morendo, sebbene spesso esso risulti dormiente. La comunità simbolica della nazione produce ancora sentimenti forti e una forte devozione, così come reazioni istintive di amore, odio, orgoglio ed aggressività. Lo sventolare le bandiere o il bruciarle è ancora, nella maggior parte dei contesti, una cosa seria.

In questo saggio ho sostenuto l'esigenza di un'antropologia storica delle culture nazionali, concentrandomi su alcuni dei processi che sviluppano, riproducono e cambiano l'identità e la cultura nazionali. Si tratta di un campo di studi che richiede non solo un approccio storico, ma anche un approccio comparato. Fenomeni sfuggenti quali la svedesità o l'ungheresità si studiano meglio in maniera contrastiva.

Lo studio comparato delle modalità con cui le nazioni vengono trasformate in formazioni culturali potrebbe beneficiare dalla suddivisione in tre livelli. Anzitutto, esiste quella che potremmo chiamare una *grammatica culturale internazionale* della nazione, una vera propria miniera di ingredienti culturali necessari per formare una nazione, come la check-list da me menzionata in precedenza. Essa comprende un retaggio simbolico (bandiera, inno, paesaggio nazionale, testi sacri, ecc.), idee su un patrimonio culturale nazionale (una storia e una letteratura nazionali, una cultura popolare nazionale, ecc.), nonché i concetti di carattere nazionale, valori e gusti nazionali. Questa grammatica internazionale potrebbe compren-

dere anche idee specifiche sulla struttura costituzionale. Nel corso dell'Ottocento non fu solo una concezione della cultura popolare nazionale a circolare fra le nazioni (prevalentemente) europee, ma anche delle linee guida per la creazione di istituzioni adeguate quali i musei della cultura popolare nazionale e gli archivi nazionali, per fare qualche esempio.

Il lessico internazionale è trasformato in uno specifico *lessico nazionale*, forme locali di espressione culturale che tendono a variare da nazione a nazione. In questo campo possiamo osservare come la retorica e i simboli nazionali possano trovarsi in arene diverse ed essere enfatizzati a seconda del periodo storico o della situazione sociale. Il terzo termine, il *lessico dialettale*, si concentra sulle divisioni interne alla nazione: gruppi ed interessi in conflitto tra loro che utilizzano argomentazioni e retoriche nazionali, a volte creando anche stili diversi di discorso nazionale, accusandosi reciprocamente di “nazionalismo volgare”, “comportamento non patriottico” o semplicemente di rappresentare un tipo di svedesità sbagliata. La definizione del patrimonio folkloristico svedese della borghesia tardottocentesca differiva di parecchio da quella dei socialdemocratici degli anni Trenta.

Mentre il concetto di nazionalismo è definito in maniera relativamente chiara come ideologia politica, quello di cultura nazionale è un termine che spesso contiene una commistione di elementi normativi e descrittivi. Ho sostenuto la necessità di concentrarsi sul livello quotidiano della condivisione culturale che si dà il caso sia contenuta all'interno delle frontiere nazionali: le concezioni e i quadri di riferimento condivisi degli e delle svedesi e ungheresi.

Nello studio delle modalità con cui la cultura è nazionalizzata, dobbiamo dunque distinguere due processi. Uno ha a che fare con le modalità con cui gli elementi culturali vengono trasformati in simboli o retorica nazionale, ossia elementi di cui si dichiara che essi simbolizzano l'essenza della nazione o dei suoi abitanti o che vengono affermati come norme appropriate di comportamento e virtù nazionali; l'altro ha a che vedere con il modo in cui sono contenuti, organizzati e trasformati i flussi culturali all'interno dei confini nazionali: in che modo insomma lo spazio nazionale diventa uno spazio culturale. Ciò richiede anche un'analisi dei modi in cui ambiti culturali diversi vengono nazionalizzati, dal paesaggio allo sport, o forse persino snazionalizzati in momenti successivi, come nel caso di quei simboli nazionali che hanno perso la loro forza o il loro significato.

Nel guardare alla cultura nazionale come ad un processo, è importante evitare una struttura narrativa basata su una prospettiva evolutiva o devolutiva in cui le nazioni nascono, maturano e muoiono, per citare solo alcune metafore tratte dal ciclo della vita usate negli studi sul nazionalismo. Il nazionalismo moderno è un paradigma culturale, ma le nazioni non vivono identici processi di costruzione e ricostruzione. Si prenda la questione della tempistica: quando certe strategie, rivendicazioni o retoriche nazionali sono legittime e coronate dal successo, e quando invece semplicemente futili o comiche?<sup>6</sup> L'erezione di un monumento nazionale a Budapest nel 1896 creò un elemento di coesione nazionale, mentre in Svezia nel 1909 gli stessi piani risultarono un fiasco totale.

Spesso il nazionalismo può essere una forza culturale dormiente, attivata solo a seconda delle situazioni e in maniera selettiva. L'identità nazionale non è sempre

---

<sup>6</sup> Si veda la discussione sulla tempistica della rivendicazione nazionale in Smith 1988: 8 e sgg. e Gellner 1985.

un'affiliazione che prevale su tutte le altre, e vi sono alcuni gruppi sociali che sono in grado di combinare un'identità molto internazionale e cosmopolita con un sentimento di appartenenza nazionale.

Nel 1882 il francese Ernest Renan dette la sua classica definizione di nazione come di qualcosa che deve andare oltre una mera unione doganale; una vera nazione deve avere un'anima, aggiunte nello stile discorsivo dell'epoca, e continuò: «L'esistenza di una nazione è (perdonatemi questa metafora) un plebiscito di tutti i giorni, come l'esistenza di un individuo è una perpetua affermazione di vita» (Renan 1919: 23-25).

È questo problema di come la nazione venga riaffermata dai suoi sudditi nazionali in «plebisciti di tutti i giorni» a costituire forse il tema meno sviluppato negli studi della costruzione di una cultura nazionale. Il progetto della nazione non può sopravvivere come mera costruzione ideologica, deve esistere come prassi culturale nella vita quotidiana. Essere svedese è un tipo di esperienza che si attiva guardando le Olimpiadi in TV, eseguendo l'alzabandiera per una riunione di famiglia, facendo commenti ironici sul carattere nazionale svedese (e sentendosi feriti quando i non-svedesi fanno simili commenti), ricordando le vacanze trascorse viaggiando in luoghi di interesse turistico della nazione, o sentendosi fuori posto sul lato sbagliato della frontiera nazionale e a casa al sicuro quando si è al suo interno, condividendo gli ambiti di riferimento, dalle barzellette alle immagini.

Occorre dedicare molta più attenzione a come questo tipo di condivisione nazionale venga prodotto e riprodotto nella vita quotidiana, chiedendoci quanto sia profonda, quanto sia lunga e quanto sia ampia in determinati momenti e in diversi contesti sociali, e come vari di generazione in generazione. Uno studio di questo processo richiede quindi un'analisi non tanto della retorica, quanto della prassi dell'esperienza vissuta della nazione.

#### Riferimenti bibliografici

- Agulhon M. (1981), *Marianne into Battle: Republican Imagery and Symbolism in France 1789-1880*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Agulhon M. (1987), «La Fabrication de la France: problèmes et controverses», in *Anthropologie Sociale et Ethnologie de la France. Colloque du Centre d'ethnologie française et du Musée national des arts et traditions populaires*, Mimeograph, Paris.
- Anderson B. (1996), *Comunità immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*, trad. it. di M. Vignale, prefazione e cura di M. D'Eramo, Manifestolibri, Roma [1983].
- Benedict B. (1983), *The Anthropology of World's Fairs. San Francisco's Panama Pacific International Exposition of 1915*, Scholar Press, London.
- Berggreen B. (1989), *Da kulturen kom till Norge*, Aschehoug, Oslo.
- Björnstad A. (1976), «Svenska flaggans bruk», *Fataburen*, pp. 43-56.
- Braudel F. (1986-1988), *L'identità della Francia*, 3 voll., trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, M. Botto e A. Caizzi, Il Saggiatore, Milano [1986-1987].
- Colls R. – Dodd Ph. (eds.) (1986), *Englishness: Politics and Culture 1880-1920*, Croom Helm, Beckenham.

- Crump J. (1986), «The Identity of English Music: The Reception of Elgar 1898-1935», in Colls R. – Dodd Ph. (eds.), *Englishness: Politics and Culture 1880-1920*, Croom Helm, Beckenham, pp. 164-190.
- Csepeli G. (s. d.), «The Social Construction of National Identity in Contemporary Hungary», Paper presented at the seminar *National culture as process: Hungarian and Swedish experiences*, Budapest, 1-3-V-1989.
- Daun Å. – Ehn B. (1988), *Blandsverige*, Carlsson, Stockholm.
- Ehn B. (1983), *Ska vi leka tiger? Daghemsliv ur kulturell synvinkel*, Liber, Malmö.
- Elias N. (1982), *Il processo di civilizzazione. La civiltà delle buone maniere*, trad. it. di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna [1939].
- Eliot T. S. (1967), *Appunti per una definizione della cultura*, trad. it. di G. Manganelli, Bompiani, Milano [1948].
- Firth R. (1977), *I simboli e le mode*, trad. it. di R. Simone e D. Cannella Visca, Laterza, Roma-Bari [1973].
- Frykman J. – Löfgren O. (1987), *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-class Life*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Furuland L. (1987), «Lyssna till den granens susning...» Om en läsebok somfolkuppfostrare», in *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Årsbok*, pp. 1-15.
- Gellner E. (1985), *Nazioni e nazionalismo*, trad. it. di M. Lucioni, Editori Riuniti, Roma [1983].
- Hannerz U. (s. d.), «American Culture: Creolized, Creolizing», Paper presented at the Nordic Association for American Studies, Uppsala.
- Harbsmeier M. (1986), «Danmark: Nation, kultur og køn», *Stofskifte*, n. 13, pp. 47-74.
- Herzfeld M. (1982), *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, University of Texas Press, Austin.
- Herzfeld M. (1987), *Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hirsch E. D. – Kett J. F. – Trefil J. (1987), *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, Houghton Mifflin, Boston-New York.
- Hobsbawm E. – Ranger T. (1994), *L'invenzione della tradizione*, trad. it. di E. Basaglia, Einaudi, Torino [1983].
- Hofer T. (s. d.), «Constructing the Heritage of Hungarian Folk Culture: Symbolic Uses of Peasant Traditions», Paper presented at the seminar *National culture as process: Hungarian and Swedish experiences*, Budapest, 1-3-V-1989.
- Honko L. (ed.) (1980), *Folklore och nationsbyggnad i Norden*, NIF, Åbo.
- Johannesson K. (1985), «Engelbrekt och upprorens retorik», *Artes*, n. 2, pp. 87-102.
- Johansson E. (1987), «Vår stolta särprägel: Nationalism i svensk etnologi», *Nord-Nytt*, n. 30.
- Kapferer B. (1988), *Legends of People. Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Smithsonian Institution Press, Washington DC.
- Karlsson H. (1988), *O, ädle svensk! Biskop Thomas' frihetsång i music och politik*, Kungl. Musikaliska akademien skriftserie, n. 59.

- Lendvay J. (s. d.), «National Auto- and Hetero-stereotype Concerning Hungary and Hungarians», Paper presented at the seminar *National culture as process: Hungarian and Swedish experiences*, Budapest, 1-3-V-1989.
- Linde-Laursen A. (s. d.), *Fra u-land til storebror. Danskernes syn på svenskere og Sverige i det tyvende århundrede* (manoscritto non pubblicato).
- Löfgren O. (1985), «Kring nationalkänslans kulturella organisation», *Nord-Nytt*, n. 25, pp. 73-85.
- Löfgren O. (1986), «Deconstructing Swedishness: Class and Culture in Modern Sweden», in Jackson A. (ed.), *Anthropology at Home*, Tavistock, London.
- Löfgren O. (1987), «Om behovet for danskhed», *Hug*, n. 47, pp. 49-55.
- Löfgren O. (1987a), «Colonising the Territory of Historical Anthropology», *Culture & History*, n. 1, pp. 7-30.
- Löfgren O. (1988), «Landscapes and Mindscapes», *Folk*, n. 31, pp. 183-209.
- Löfgren O. (1991), «Medierna i nationsbygget», in Hannerz U. (ed.), *Medier och kulturell förändring*, Carlsson, Stockholm, pp. 85-120.
- Marchand R. (1985), *Advertising the American Dream: Making Way for Modernity 1920-1940*, University of California Press, Berkeley CA.
- Nordstedt J. F. (1985), *I Sverige*, Sthlm, Stockholm.
- Oinas F. J. (ed.) (1978), *Folklore, Nationalism and Politics*, Slavica, Columbus.
- Østergård U. (1988), *Hva er en nationsstat?*, Arbejdspapir nr. 12, Center for Kulturforskning, Århus University, Århus.
- Østerud Ø. (1986), «Nationalstaten Norge – en karakteriserende skisse», in Alldén L. et alii (eds.), *Det norske samfunn*, Gyldendal, Oslo, pp. 9-32.
- Renan E. (1919), *Che cos'è una nazione?*, trad. it., L'eroica, Milano [1882].
- Rosander G. (1986), «The Nationalization of Dalecarlia. How a Special Province Became a National Symbol for Sweden», *Arv*, n. 42, pp. 93-142.
- Rosander G. (ed.) (1987), *Turisternas Leksand*, Leksand sockenbeskrivning, Malung.
- Rydell R. W. (1984), *All the World's a Fair. Visions of Empire at American International Expositions, 1876-1916*, University of Chicago Press, Chicago.
- Schlesinger Ph. (1987), «On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticized», *Social Science Information*, n. 26, vol. 2, pp. 219-264.
- Smeds K. (1983), «Finland på världsutställningen i Paris 1889», *Historisk tidskrift för Finland*, n. 2, pp. 81-102.
- Smith A. D. (1998), *Le origini etniche delle nazioni*, trad. it. di U. Livini, Il Mulino, Bologna [1986].
- Teleman U. (ed.) (1986), *De nordiske skriftspråkernes utvikling på 1800-tallet, 3. Ideologier og språtskyring*, Nordisk språksekretariats rapporter 7, Oslo.
- Weber E. (1989), *Da contadini a francesi: la modernizzazione della Francia rurale 1870-1914*, trad. it. di A. Prandi, Il Mulino, Bologna [1976].
- Whisnant D. E. (1983), *All That Is Native and Fine: The Politics of Culture in an American Region*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Williams R. (1979), *Marxismo e letteratura*, trad. it. di M. Stetrema, Laterza, Roma-Bari [1977].

Wright P. (1985), *On Living in an Old Country: The National Past in Contemporary Britain*, Verso, London.