

Alon Helled

**L’HABITUS “NAZIONALE” ISRAELIANO:  
UNA BANALIZZAZIONE A DOPPIO TAGLIO?\***

Le strutture del “nazionale”: tra «habitus» e «unità di sopravvivenza»

Il nazionalismo e il concetto di “identità nazionale” sono tra i temi più trasversali della ricerca sociale e politica. I fenomeni dello stato-nazione e delle realtà politiche “derivate” che ne sono emerse (ad esempio, relazioni internazionali, lingue nazionali, partiti politici nazionalisti, ecc.) sono profondamente radicati nel nostro immaginario collettivo. Dopotutto, l’attuale struttura della maggior parte delle società contemporanee è la risultante della capacità cognitiva ed emotiva delle prime di generare in ognuno di noi un senso di appartenenza forte e confortante; una stabilità evocativa che è incorporata e naturalizzata nel discorso che spesso utilizziamo. La persistente “presa” del *nazionale* deve molto del suo successo alla concettualizzazione dello stato-nazione accanto ad altri canoni della vita politica, dai diritti giuridici di cittadinanza (voto e protezione da parte dello stato-nazione) alle dinamiche potenzialmente tumultuose tra la globalizzazione e il senso di essere membri di una comunità locale. La “nazione” mitiga così i contrasti e il vuoto tra due sfere interconnesse: il micro e il macro. Vale a dire che la “nazione” rimane il pezzo chiave delle relazioni sociopolitiche che sono costituite e connotate con il “puzzle” della contemporaneità. Tuttavia, il ruolo sociopolitico della “nazione” non è nuovo. Fin dalla sua genesi, essa ha subito molteplici trasformazioni in termini di regimi (come il passaggio dalle monarchie assolutiste alle democrazie moderne e liberali del nostro tempo). Tuttavia, il concetto racchiude ancora la forza pre-politica ri-creativa ed evocativa che è stata data nel XVIII secolo, vale a dire la mitografia e la rappresentazione simbolica del *Volksgeist*, della *Volksseele* e dello *Zeitgeist* (tanto identificato con il cosiddetto «romanticismo storiografico»)¹. Quest’ultimo è ben esemplificato dalla nobilitazione delle cosiddette «tradizioni inventate» (Hobsbawm – Ranger 1983) che plasmano le caratteristiche sociologiche di una specifica collettività la quale costruisce autonomamente il suo passato, la sua sociogenesi e il suo destino comune². Si può generalizzare e ipotizzare che ogni collettività nazionale produca e adotti pratiche che inculcano uno spe-

\* Titolo originale «The Israeli “National” Habitus: A Double-edged Banalization?». Traduzione dall’inglese di Carlo Pala. Data di ricezione dell’articolo: 16-V-2018 / Data di accettazione dell’articolo: 5-IX-2018.

¹ I termini furono conati e promulgati nel XVIII secolo da intellettuali romantici come Johann Gottfried Herder (1744-1803), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e Heinrich Friedrich Karl vom und zum Stein (1757-1831) per coltivare il nazionalismo tedesco.

² Ad esempio la *Schicksalsgemeinschaft* hegeliana, nazionalizzata nella *Volksgemeinschaft* del popolo-nazione. Ovvero, senza dimenticare il ruolo antropologico, sociale e politico dell’immaginazione nel costituire queste comunità (Anderson 1991).

cifico senso di appartenenza con lo scopo di resistere nel tempo e nello spazio così come di garantire continuità con il passato. Il processo di costruzione di un'immaginazione e di un destino comuni è complesso e articolato, ma soprattutto multiforme. Esso varia dall'istituzionalizzazione delle strutture pubbliche sotto l'autorità statale alla raccolta e alla codificazione del gusto e delle mode. In questo senso, lo stato-nazione può essere considerato come una traiettoria di civiltà la cui centralità fornisce solidità sociale strutturale.

Qui si iscrive il contributo analitico ed epistemologico del concetto di «habitus», che può aiutare a chiarire l'onnipresenza strutturale e a più livelli dello stato-nazione. Il concetto deriva dal termine filosofico aristotelico *hexis* (ἕξις: “stato”, “disposizione”) e fu successivamente tradotto nella sua forma latina “habitus” dagli scolastici medievali. Il primo ad aver adottato il concetto fu il sociologo francese Marcel Mauss (1872-1950) che lo utilizzò per mostrare come le attività fisiche fossero uniche per una determinata cultura e società (Lechte 2008); concetto, quindi, facilmente collegato alla formazione dello stato-nazione. Il pensiero fu ulteriormente elaborato da due studiosi sociali piuttosto diversi: Norbert Elias (1897-1990) e Pierre Bourdieu (1930-2002). Per il sociologo tedesco, padre della cosiddetta «sociologia figurazionale» o «sociologia dei processi»<sup>3</sup>, l'«habitus» è una parte del processo di civilizzazione individuale (psichico) e collettivo (sociale). Il concetto si riferisce a standard e modelli di comportamento che servono come indicatori di civiltà (un processo storico concreto nella società occidentale, secondo il pensiero di Elias). Pertanto, sarebbe un'inclinazione ancorata alla «regola di base sociogenetica» della civiltà (Elias 2000: xi) che plasma gli individui e le società allo stesso modo. Di conseguenza, l'habitus presenta caratteristiche di automaticità, qualità hegeliane di «seconda natura» che si basano su relazioni interpersonali in una società ben strutturata (nel nostro caso, lo stato-nazione). In altre parole, esso forma un continuum tra il «trucco psicologico» e l'«apparato sociogenico», tutto fatto di norme volte a garantire funzionalmente la persistenza di un ordine sociale specifico e stabile, attraverso determinate pressioni figurative e tendenze centrifughe (Elias, 2000). La costruzione di un habitus nazionale comporta quindi un senso di appartenenza che è sempre ancorato al potere intrinseco del collettivo. Esso, di conseguenza, diluisce i conflitti sociali esistenti, almeno in apparenza. Questi attributi apparentemente “di civiltà” sono stati spesso usati dallo stato-nazione in tempi di conflitto per mobilitare e proclamare la propria supremazia nei confronti di altri attori politici (generando nel frattempo un discorso nazionalistico straordinariamente comunicativo). Quest'ultimo di solito accompagna la dicotomia sociopolitica del “noi” contro l'“alterità” che stabilisce l'identificazione delle fazioni in conflitto<sup>4</sup>. Pertanto, l'habitus nazionale pone lo Stato come l'unica aggregazione sociopolitica possibile. Quest'ultima significa l'autonomizzazione del campo pubblico secondo le necessità dello stato-nazione, a partire «dalla struttura dello spazio simbolico scandito dall'insieme di queste pratiche strutturate, tutti gli stili di vita distinti e distintivi che sono

---

<sup>3</sup> Il termine «figurazionale» si riferisce alle figurazioni sociali, cioè a particolari unità sociali che gli individui creano (famiglia, tribù, città, Stati, ecc.). Si veda il sito web della Fondazione Norbert Elias: <[www.norberteliasfoundation.nl](http://www.norberteliasfoundation.nl)> (ultimo accesso 10-V-2018).

<sup>4</sup> Quest'ultimo favorisce l'antagonismo dicotomico relazionale che è rappresentato nei rapporti umani da tempo immemorabile (il mito degli antichi greci civilizzati contro i barbari brutali). Vedi le opere di Remotti (2010; 1996).

sempre definiti oggettivamente e talvolta soggettivamente nelle, e attraverso, le loro reciproche relazioni» (Bourdieu 1984: 101). Quindi, un habitus nazionale è ciò che attraversa l'ampia gamma di comportamenti umani nei confronti di gruppi sociali appartenenti alla stessa nazione. Come riassunto da Bourdieu: «Parlare di habitus significa affermare che l'individuale, e anche il personale, il soggettivo, è sociale, collettivo. L'habitus è una "soggettività socializzata"» (Bourdieu – Wacquant 1992: 126). Il concetto quindi decifra atteggiamenti, rappresentazioni e pratiche, mentre oscilla da norma e regola a strategia, dall'interesse e dalla razionalità all'illusione, dal «senso pratico» [*sens pratique*] alle preferenze manifestate culturalmente (il «sapore» di Bourdieu<sup>5</sup>), dall'apparentemente trascendentale e simbolico alla concretezza della ragione e all'adesione politica. Con un così ampio spettro di meccanismi classificabili che forgiavano la condotta umana, l'«habitus» nazionale sembra essere una disposizione unificante con capacità sia generative che creative. Ancora più importante, esso rivela l'universo dialettico delle disposizioni individuali e delle posizioni sociali, che si fondono, ma non si confondono, all'interno dello stato-nazione.

Naturalmente, la natura onnicomprensiva dell'habitus nazionale dipende dalla portata del processo di socializzazione (ciò che Elias riferisce principalmente al "processo di incivilimento") che raggiunge le funzioni e le caratteristiche di un aggregatore sociale duraturo. Tuttavia, lo stato-nazione non sarebbe diventato così importante, a meno che non fosse cresciuto come una «unità di sopravvivenza» collettivizzante; è una specie di «struttura della personalità sociale»<sup>6</sup> processuale, una «figurazione» eliasiana, che non esiste prima o al di fuori dei processi che l'hanno generata (la socializzazione, anche se il singolo individuo di solito nasce in essi). Inoltre, essa istruisce socialmente gli esseri umani su quali sono i patti e i limiti delle loro azioni, godendo quindi di «una forte identificazione collettiva [dei singoli] e di una particolare priorità nei confronti delle relazioni con altre figurazioni» (Perulli 2012: 114). La loro formazione graduale e inter-relazionale nella storia è la ragione del loro relativo primato, della loro durabilità e resistenza (cioè l'autosufficienza e l'autoregolazione che garantiscono l'integrazione interna e la conformità ad un solido habitus sociale)<sup>7</sup> nei confronti dei poteri esterni (principalmente altre «unità di sopravvivenza», cioè altri stati-nazione)<sup>8</sup>. Lo stato-nazione è quindi una potente «unità di sopravvivenza», purché rimanga costante nella sua funzione sociale (principalmente la detenzione dell'uso legittimo del potere per la difesa), a condizione che continui a garantire l'aggregazione e l'integrazione degli individui attraverso l'incorporamento e l'incarnazione della società

<sup>5</sup> «I gusti (cioè le preferenze manifestate) sono l'affermazione pratica di una differenza inevitabile. Non è un caso che, quando devono essere giustificati, vengano asseriti puramente negativamente, dal rifiuto di altri gusti» (Bourdieu 1984: 66). «Il gusto è un paraninfo, sposa i colori e anche le persone che formano "coppie bene abbinata", inizialmente per quanto riguarda il gusto. Tutti gli atti di cooptazione che sono alla base dei "gruppi primari" sono atti di conoscenza di altri in quanto soggetti di atti di conoscenza o, in termini meno intellettualistici, operazioni di lettura di segni (particolarmente visibili nei primi incontri) attraverso i quali un habitus conferma la propria affinità con altri habitus»; (ivi: 243).

<sup>6</sup> La terminologia è ampiamente utilizzata da Elias 2001, specialmente nella Parte III: pp.153 e sgg.

<sup>7</sup> «Si ha l'impressione che la solidità, la resistenza, il radicamento dell'habitus sociale degli individui in un'unità di sopravvivenza siano maggiori, più lunghi e continui della catena di generazioni entro cui un certo habitus sociale è stato trasmesso dai genitori ai figli» (Elias 2001: 211).

<sup>8</sup> L'importanza della definizione inter-relazionale storica del «sé» e «altro» nella formazione di «unità di sopravvivenza» è affrontata in Kaspersen – Gabriel 2008: 370-387.

(mentre monopolizza i mezzi violenti e sottopone gli individui alle sue regole). In altre parole, dura fino a quando la struttura della personalità sociale che ha generato promuove un habitus capace di essere interiorizzato dalla moltitudine di individui che agiscono entro i suoi confini. La resistenza dello stato-nazione ai cambiamenti esterni è un corollario del grado e della significatività dell'autonomia che esso possiede, come «unità di sopravvivenza», cioè la sua impermeabilità.

Quanto detto sopra traccia la dialettica per lo stato-nazione a persistere. Da un lato, richiede la diffusa interiorizzazione dell'habitus nazionale. Dall'altro, rende necessarie la routinizzazione e l'autonomia del precedente, quindi la sua costante riproduzione all'interno di una società "nazionalizzata". Il meccanismo che è responsabile dell'integrazione endemica del nazionale nella vita quotidiana, come sostenuto da Billig (1995), è la banalizzazione del nazionale: «perché tale riproduzione giornaliera si verifichi, si potrebbe ipotizzare che un intero complesso di credenze, supposizioni, abitudini, rappresentazioni e pratiche debbano essere riprodotti. Inoltre, questo complesso deve essere riprodotto in modo banale, perché il mondo delle nazioni è il mondo quotidiano, il terreno familiare dei tempi contemporanei» (Billig 1995: 6). Questa dialettica, praticata in modo radicale, diventa l'habitus nazionale e allo stesso tempo modella la cittadinanza. La noncuranza e la consapevolezza convergono e quindi diluiscono la collettività finché non passa l'identità nazionale come se fosse l'unica identità possibile<sup>9</sup>. Inoltre, la banalizzazione dello stato-nazione genera una *doxa* senza la quale non può esservi applicato o praticato il senso comune. Solo le nazioni ben consolidate raggiungono questo automatismo legato all'identità. Quando l'immaginario collettivo simboleggia un alto grado di abitudine, ciò che diverge da esso sembra piuttosto marginale, esoterico o addirittura passa attraverso la società come praticamente invisibile. Vale a dire che la precondizione di qualunque «unità di sopravvivenza» nazionale è quella di normalizzare, riprodurre e accumulare il suo specifico habitus tra i cittadini fornendo, sia socialmente che psicologicamente, la percezione che lo stato-nazione sia primordiale e le sue condizioni siano ancorate alla storia<sup>10</sup>.

Per riassumere, questa costruzione processuale deve essere ancorata al passato mentre genera e riproduce un'identità aggregata tangibile nel presente. Questo saggio mira a tracciare le relazioni tra le strutture socialmente oggettive (cioè la «unità di sopravvivenza» sociopolitica nazionalizzata) e le strutture incorporate («habitus nazionale») alla luce delle tendenze di banalizzazione nazionale. Per esemplificare la formazione del "nazionale" e le sfide della banalizzazione, affrontiamo alcuni aspetti chiave in un caso di studio singolare: Israele. Quest'ultimo, nonostante le peculiarità, presenta numerose caratteristiche che possono essere facilmente generalizzate e impiegate su altri casi.

---

<sup>9</sup> Billig (1995: 46) afferma che «sembra più probabile che l'identità sia parte di uno stile di vita più banale nello stato-nazione».

<sup>10</sup> Billig (1995: 10): «La riproduzione degli stati-nazione dipende da una dialettica di ricordo e dimenticanza collettivi, e di immaginazione e ripetizione non immaginativa». Billig usa anche il termine «prove» (ivi: 11) sottolineando l'importanza della ripetizione e dello sviluppo di percezioni automatiche della realtà nazionalizzata.

## La selezione dei casi: la particolarità del “nazionale” israeliano

Sebbene la letteratura sia stata generosa nell'esaminare la politica e la società israeliana, c'è ancora spazio per le ricerche scientifiche e la raffinatezza teorica riguardo al suo tessuto politico-culturale. Le prove empiriche rivelano spesso le sue contraddizioni strutturali riguardo alla cosiddetta “frattura etnica” tra israeliani di discendenza ashkenazita e quelli di origine sefardita e/o araba<sup>11</sup>, nonché quelli generati dalla divisione tra laici e religiosi. Entrambi, accanto alla dicotomia nazionale di fronte agli arabi formalmente israeliani (i palestinesi che nel 1948 vivevano all'interno dei confini riconosciuti di Israele e che erano stati sottoposti a una legge marziale restrittiva fino al 1967) e ai loro fratelli palestinesi che vivevano nei territori occupati (quindi una popolazione senza confini geografici definibili dallo Stato, né diritti giuridici di piena cittadinanza)<sup>12</sup>. Nonostante queste complessità apparentemente superabili, il movimento sionista di origine europea (istituzionalizzato per la prima volta nel 1897 al I Congresso Sionista a Basilea, in Svizzera) riuscì a “installare” progressivamente la categoria del nazionalismo ebraico non solo nella Palestina ottomana, in seguito britannica, ma anche tra l'ebraismo moderno, considerando il crescente numero di ebrei che vivevano in Israele<sup>13</sup>. Come sostenuto da diversi studiosi, la particolarità del sionismo è lo sforzo «virtualmente ineguagliabile» di stabilire uno Stato ebraico democratico indipendente in *Eretz Israel* (la «Terra Promessa» biblica e mitica) contro enormi disaccordi geopolitici attraverso una decisione «di realismo utopico» (Shapira – Reinhartz 1996: 9);<sup>14</sup>. Ciò ha comportato un significativo sincretismo tra i diversi *modus operandi* ideologici derivanti dalla politica di potenza europea – intimamente ispirati dal nazionalismo, dal colonialismo e dall'imperialismo, in quanto consistenti nell'invenzione, appropriazione e ridefinizione delle identità nazionali<sup>15</sup> (intrinsecamente strumentali contro le ondate concorrenziali dell'internazionalismo, diviso in seguito tra il cosmopolitismo capitalista e la globalizzazio-

<sup>11</sup> Il termine “ashkenazita” indica la popolazione ebraica di discendenza europea (specialmente centro-orientale), mentre il termine “sefardita” indica ebrei di origine iberica (precedenti al 1492) che si stabilirono in paesi di lingua araba (noti anche come “orientali” o *Mizrahim* in ebraico). L'epiteto più recente, un po' post-modernista, deriva dalla teoria critica: «Arabo-Ebreo» è stato usato da numerosi studiosi (proposto da Ella Shohat (1999: 5, 14) e presto sviluppato da studiosi come S. Smooha, Y. Shenhav ecc. Tra i contributi più recenti sulla coscienza politica dei *Mizrahim* in Israele (una lista parziale): Allouche 2003; Goodman – Loss 2009; Bareli 2009; Ghanem 2010.

<sup>12</sup> Un fatto degno di nota è che Israele non ha mai chiarito i suoi confini nazionali. Pertanto, i territori palestinesi occupati (cioè Gerusalemme Est e Cisgiordania) non hanno confini geografici definibili come risultato degli insediamenti israeliani (costruiti prevalentemente su terre che Israele ha militarmente occupato dalla Guerra dei Sei Giorni del 1967). Il confine tra la Striscia di Gaza e Israele è in realtà un muro recintato, non un confine. Né il primo né il secondo sono riconosciuti a livello internazionale. Eppure, poco è stato fatto per promuovere una stabilizzazione condivisa e duratura dei confini tra Israele e Palestina.

<sup>13</sup> Nel 2017, il 45% degli ebrei del mondo (approssimativamente stimati in 14.606.000 milioni di persone) viveva in Israele, cioè 6.558.000 in confronto al 6% nel 1948). Nel 2018, 6.589.000 di ebrei (la popolazione generale del paese era di 8.842.000 cittadini, pari al 74,5% del totale). Vedi l'Ufficio centrale di statistiche israeliano: *Jewish Population in the World and in Israel*, disponibile in ebraico e inglese all'indirizzo <[www.cbs.gov.il/shnaton69/st02\\_11.pdf](http://www.cbs.gov.il/shnaton69/st02_11.pdf)> e le statistiche riportate dal quotidiano israeliano *Yedioth Ahronoth* per il 70° Giorno dell'Indipendenza israeliana (versione online in ebraico all'indirizzo <[www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5231925,00.htm](http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5231925,00.htm)>) (ultimi accessi effettuati il 9-X-2018).

<sup>14</sup> Cfr. la sintesi ideologica tra visione e azione offerta da Gorny 2015.

<sup>15</sup> Sulla creazione europea delle identità nazionali e dei suoi paradossi, vedi Thiesse 1999, 2000.

ne e l'egualitarismo rivoluzionario pronto a diventare marxismo di classe) – e, in una certa misura, dall'obiettivo utopico di emancipare e modernizzare la vita ebraica<sup>16</sup>. Questa contraddizione sia nei termini che nelle disposizioni è ciò che ancorò il sionismo alla storia moderna (concepita come progresso), mentre liberava gli ebrei dalla passività teologica dell'esilio (principalmente in riferimento all'ebraismo centroeuropeo).

Non esiste un caso simile di “popolo” diventato una nazione passando dall'apolidia allo Stato in un periodo di tempo così breve. L'ideologia centrale del nazionalismo ebraico è il sionismo, il quale è stato testimone di diverse correnti ideologiche e politiche (a partire dal sionismo diplomatico e politico di Theodor Herzl e dal sionismo spiritual-culturale di Ahad Ha'am, *nom de plume* di Asher Zvi Hirsch Ginsberg, o la divergenza socio-economica tra il sionismo laburista e il sionismo revisionista). Tuttavia, il sionismo ebbe successo nel generare una narrativa emotivamente efficiente e ricca di immagini profonde («figure profonde»<sup>17</sup>) che collocavano il popolo ebraico in diaspora entro le logiche del nazionalismo europeo; quindi, su un asse costituito dal lignaggio ancestrale agli ebrei biblici, la promessa divina extra-temporale sulla Terra di Israele, la modernizzazione dell'emancipazione dell'ebreo che deve liberarsi dalla precarietà delle condizioni politiche di apolide (la cosiddetta «negazione dell'Esilio»). Questo entusiasmo para-religioso sionista «irreti» insieme il «raduno degli esiliati» rivoluzionario (socialista e di tendenza secolare) e la *realpolitik* sulla sovranità nazionale<sup>18</sup>. Ha raggiunto il suo obiettivo nel 1948 con l'indipendenza di Israele (uno Stato ebraico e democratico<sup>19</sup>). Di conseguenza, l'ibrida identità nazionale israeliana, vale a dire il calderone di giudaismo, illuminismo europeo, nazionalismo e socialismo, fu fissata a queste componenti per dare alla luce «un uomo nuovo ebreo»<sup>20</sup>. Ciò detto, non c'è da meravigliarsi che questo humus di ingredienti diversi e contraddittori abbia portato alla frammentazione sociopolitica (la cosiddetta «settorializzazione» antagonista della società israeliana e le fratture che rimangono incolmabili e spesso in tensione<sup>21</sup>). In altre parole,

<sup>16</sup> Da un lato il sionismo era un movimento sostenuto da una coscienza di identità nazionale radicata in migliaia di anni di storia. Tuttavia, una volta diventato pienamente un movimento politico, con figure chiave come Ben-Gurion e Weizmann, esso adottò e implementò metodi e strategie tipici del “colonialismo dei coloni” per far fronte agli abitanti indigeni della Palestina. Quest'ultima variava tra emulazione e sfruttamento (nel caso della coltivazione socialista della terra che era stata intenzionalmente ebraicizzata, boicottando il lavoro arabo) per dirigere la rimozione della minaccia con la forza (l'espansione territoriale nazionalista). Pertanto, il progetto sionista mirava a soddisfare l'interesse del crescente numero di “nuovi arrivati” ebrei piuttosto che di quelli della popolazione locale (per i 9/10 arabi all'inizio del XX secolo) e di scolpirsi un patrimonio nazionale autonomo nei confronti dell'ordine sociopolitico preesistente.

<sup>17</sup> La terminologia è presa in prestito da Banti 2011.

<sup>18</sup> Questa complessità è affrontata da Liebman – Don-Yehiya 1983. Questa fusione ideologica sarà presto discussa come «*Mamlakhtiyut*».

<sup>19</sup> Sebbene i termini “democrazia” o “democratico” non compaiano nella Dichiarazione di Indipendenza, principi come lo Stato di diritto e l'uguaglianza dei diritti civili e delle libertà di tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro religione, razza, sesso ecc., sono esplicitamente menzionati. Il testo completo della dichiarazione (in inglese) è disponibile sul sito web della Knesset: <[www.knesset.gov.il/docs/eng/megilat\\_eng.htm](http://www.knesset.gov.il/docs/eng/megilat_eng.htm)> (ultimo accesso il 5-VI-2018).

<sup>20</sup> Il riferimento è ovviamente al mito fondatore del *Sabra* (una sorta di “nativizzazione” culturale) e al suo ruolo nella creazione di una nuova società ebraica in Palestina (vedi Almog 2000).

<sup>21</sup> Le fratture socioeconomiche ed etnoculturali tra ebrei ashkenaziti, sefarditi ed etiopi (*Beta* israeliani), tra ebrei laici secolarizzati e ebrei ortodossi, tra ebrei e cittadini arabi, tra centro e periferia, tra idee politiche di destra e sinistra, e così via.

l'installazione e la formazione dell'habitus politico sionista che fa uso di queste componenti chiave svela dialettiche piuttosto peculiari, cioè specifiche del caso di studio israeliano. Come introdotto da Kimmerling (2001: 2) la società israeliana comprende «[...] sette culture, che sono ciascuna attualmente in diversi stadi di cristallizzazione [un processo che può essere facilmente concettualizzato in termini di costruzione e consolidamento dell'habitus], sono le precedenti classi medio-borghesi ebraiche-ashkenazite, i religiosi nazionali, i tradizionalisti *mizrahim* (orientali), i religiosi ortodossi, gli arabi, i nuovi immigrati russi e gli etiopi», con ciò, sottolineando la complessità delle fratture sociopolitiche israeliane. Nonostante questi gruppi siano significativi per rintracciare i diversi “pubblici” nella società israeliana, l'identità nazionale ibrida all'interno della quale agiscono, essi ancorano la maggior parte a una logica vincolata a livello nazionale (eccetto la minoranza araba, la quale adotta un discorso basato sulla nazione, contrapposto a quello sionista)<sup>22</sup>. Quindi, sebbene il primo contenga sociologicamente un certo potenziale per riformulare, o almeno contestare, l'appartenenza all'Israele contemporaneo, è difficile affermare che vi sia stato un cambiamento radicale nella politica istituzionale. Il paragrafo seguente traccia la disposizione dell'habitus israeliano attraverso la sua banalizzazione da un habitus nazionale piuttosto monolitico (nella forma dello statalismo repubblicano ebraico) fino alla sua coesistenza con una disposizione meno formale costruita nazionalmente.

#### L'habitus nazionale israeliano: tra lo Stato e il cambiamento strutturale?

La costruzione della statualità nazionale sionista fu presto basata su una regola fondamentale che definiva la centralità della sfera pubblica rispetto a tutte le altre. Questa «coscienza di Stato» garantiva un alto grado di coesione sociale (Bareli – Kedar 2011)<sup>23</sup>. Quindi, lo Stato fortificò un habitus nazionale il cui stile formalistico<sup>24</sup> canonizzò i valori culturali egemoni del tempo, cioè quelli della Seconda *Aliyah*<sup>25</sup>, che erano caratterizzati dal fervore socialista egualitario<sup>26</sup>. Nella storia e nella scienza politica israeliane il principio è noto come «*Mamla-*

<sup>22</sup> Questo è molto di ciò che è stato esplorato nel campo dell'educazione pubblica in Israele. Quest'ultima esplica il settarismo da cui è condizionata la sfera pubblica israeliana. Vedi Yair 1989 e il più recente Ben-Amos 2002.

<sup>23</sup> Adottiamo e usiamo il termine al di fuori del suo significato originale ma ristretto – quello della politica istituzionale mirata a garantire la democrazia, lo Stato di diritto, la partecipazione politica – pur sottolineando il suo peso come fonte di valori civici condivisi e identità collettiva.

<sup>24</sup> Con “stile formalistico” facciamo riferimento alla promozione di una ritualità pubblica del discorso e dei simboli. Il contenuto di quest'ultimo è stato usato per approvare e professare il consolidamento nazionale, posizionando così lo Stato come la principale e predominante «unità di sopravvivenza» (almeno per i suoi cittadini ebrei). In altre parole, «negli anni '50, i principali valori della cultura egemonica in Israele erano collettivisti, affermando il primato dello Stato sul cittadino» (sancito da mezzi sia politici che legali). Vedi Mautner 2011: 86.

<sup>25</sup> Il termine ebraico *Aliyah* significa immigrazione ebraica in Palestina. La sua seconda ondata ebbe luogo tra il 1904 e il 1914, durante la quale circa 35.000 ebrei emigrarono nella Palestina ottomana, in gran parte dall'Impero Russo.

<sup>26</sup> Nella comunità sionista pre-statuale, l'identità collettiva era essenzialmente basata sull'attivismo socialista con l'emblematica missione di *halutzijut* (pionierismo ebraico), successivamente trasmutata/materializzata in uno statalismo laico.

*kbtyiut*<sup>27</sup>. Quest'ultimo mirava a creare un habitus nazionale senza specificità ideologiche partigiane (il che non significa un minore attivismo istituzionale): una repubblica civico-consociativa<sup>28</sup>, che rendeva lo stato-nazione israeliano l'unico azionista della *res publica*. In quanto tale, esso ha delineato il rito e la forma dello stato-nazione israeliano sovrano nella sua presentabilità quotidiana, solennità e onorabilità. L'approccio era incentrato sul comportamento degli impiegati, il cui ruolo era di rappresentare il sistema nazionale. Eppure, questa "grande ideologia" era più di una corretta razionalizzazione delle istituzioni pubbliche, attribuendo importanza al sacrificio e alle difficoltà della prima indipendenza di Israele (1948-1953): un regime democratico progettato per promuovere un riconoscimento e un'identificazione completi dei cittadini con l'autorità statale e il suo *modus operandi*. Questa costruzione dello stato-nazione cercò quindi di creare una struttura simbolico-concettuale-morale per il sionismo, anche se il suo obiettivo, la sovranità ebraica in *Eretz Israel*, era già stato raggiunto. Inoltre, l'attaccamento allo Stato era un imperativo istituzionale dovuto al fatto che la società ebraica in Palestina fosse stata fondata sull'adesione volontaria e le sue strutture fossero il frutto delle fazioni costituite dal sionismo (come il *kibbutz* o il sindacato dei lavoratori sionisti, lo *Histadrut*). Politicamente parlando, «*Mamlakhtiyut*» era inevitabilmente stato-centrico, dal momento che mirava a imporre allo Stato il suo coinvolgimento in ogni aspetto della vita. Tuttavia, poiché era stato concepito da Ben Gurion e dalle figure chiave del *Mapai* (il partito sionista laburista che governava Israele), l'istituzionalizzazione e la nazionalizzazione della sfera pubblica riproducevano il sistema di avanzamento gerarchico e «paternalistico e condiscendente, dominato da membri di partito veterani e quindi mai in grado di diventare un mezzo per iniziative dal basso» (Bareli 2009).

Nonostante i problemi relativi alle fratture che hanno caratterizzato la società israeliana, il progetto politico era quello di costruire una forte identità nazionale, strutturata in prassi e rituali civili (vale a dire i due giorni di commemorazione nazionale: la «Giornata della memoria dell'Olocausto e dell'eroismo» e il «Giornata del ricordo dei soldati caduti di Israele e delle vittime del terrorismo») la cui vicinanza temporale fondesse lo Stato di Israele con il mito della sopravvivenza eroica e della legittimazione del massimo sacrificio. Questa politica della memoria codifica e riproduce ancora, ogni anno, la rilevanza dell'habitus nazionale, in quanto il precedente collega le summenzionate sofferenze storiche alla contemporaneità, che è rappresentata come geopoliticamente precaria (con riferimento al conflitto israelo-palestinese-arabo). Detto questo, il caso israeliano esemplifica l'importanza di un "recipiente" politico che serva contemporaneamente come ideale connubio tra il politico e il sociale – o meglio, come un meccanismo di politicizzazione del sociale che generi una forma di banalizzazione dell'identità nazionale (come concettualizzato da Billig 1995).

<sup>27</sup> I dizionari ebraico-inglese di solito traducono il termine «statualità» o «sovranità» con la forma aggettivale *mamlakhti* resa come «ufficialmente dello Stato» (quindi istituzionale o pubblico, come l'educazione *mamlakhti*). Il termine fu coniato dallo stesso Ben-Gurion dalla radice ebraica *m-l-kh* (le lettere di base da cui il verbo «regnare» è composto). Il termine ha così incarnato sia l'idea biblica e messianica di *Eretz Israel* che il modello moderno della sovranità nazionale. Tuttavia, *Mamlakhtiyut* come concetto può trovare la sua origine nella parola russa *gosudarstvo* (letteralmente «reamo» o «Stato»; aggettivo: *gosudarstvennyj*), poiché Ben-Gurion aveva una profonda familiarità con la cultura e la politica russa. Vedi Kedar 2002.

<sup>28</sup> Sul consociativismo o democrazia consensuale, vedi Lijphart 1969, 1977, 2008; per un caso di studio specifico vedi McGarry – O'Leary 2004.

Non c'è dubbio che questa disposizione fornisca «figure profonde» (Banti 2011) emotivamente impegnate di cui consiste l'habitus nazionale israeliano<sup>29</sup>. Questo è il motivo per cui il «*Mamlakhtiyut*» israeliano può essere classificato come democratico, in quanto conseguenza dell'onnipresente routinizzazione dell'identità di cui lo Stato è responsabile. Quest'ultimo è stato l'arcinemico della destra messianica, la quale cerca di trasformare lo Stato israeliano in una teocrazia, e della sinistra post-, spesso anti-sionista, radicale, desiderosa di far sì che Israele scelga tra la sua componente nazionale ebraica e quella democratica. Questo non vuol dire che la stessa natura di Israele, sia quella ebraica che quella democratica, venga problematizzata solo da questi due estremi ideologici<sup>30</sup>. Tuttavia, concependo la complessità nazionale della società israeliana, sono delineati i confini del «campo» di Bourdieu<sup>31</sup>. Si apre quindi una riflessione sulla «ermeneutica della cittadinanza»<sup>32</sup> di Israele che, secondo A. Omer (2013: 113) «comporta l'esplorazione e la negoziazione delle mitologie, delle filosofie e delle ambiguità insite nella definizione normativa dello Stato di Israele in relazione alle percezioni alternative palestinesi e di altri subalterni», guardando al possibile sviluppo della pace tra israeliani e palestinesi, con l'obiettivo di coltivare la comprensione e l'accettazione all'interno della cittadinanza del proprio Stato israeliano. Tuttavia, la divisione politica tra “falchi” e “colombe” non si adatta necessariamente allo spettro sionista/post-sionista/antisionista. Soprattutto a partire dagli ultimi due risultati nelle posizioni, sebbene variegata e divergente, che mirano a superare lo Stato ebraico e quindi ad adottare una sorta di «sovranità democratica in esilio» all'interno dei precedenti confini nazionali<sup>33</sup> contro il sionismo apparentemente redentivo, messianico e sempre più nazionalista che ha creato, seguendo l'analisi dello studioso post-sionista U. Ram (1999: 333) «un apparente *po-*

<sup>29</sup> Queste disposizioni a carico emotivo consentono la problematizzazione e generalizzazione del caso israeliano rispetto ad altri casi di costruzione della nazione, come le tarde pretese nazionali di radunare popolazioni distinte storicamente preesistenti in un'unica entità politica nazionale (Banti cita i casi del Risorgimento italiano e dell'unificazione tedesca).

<sup>30</sup> Come dimostra la recente legiferazione molto controversa della Legge Fondamentale: Israele come statonazione del popolo ebraico (informalmente conosciuto semplicemente come la Legge-Nazione). Essa specifica la natura dello Stato di Israele come stato-nazione del popolo ebraico, sottolineando così l'ebraicità dello Stato rispetto alla sua premessa democratica. La legge è stata adottata dalla Knesset israeliana il 19 luglio 2018 con 62 parlamentari a favore, 55 contrari e 2 astenuti. È stata apertamente criticata come anti-democratica dalle minoranze israeliane (come gli arabi israeliani e la popolazione drusa, considerata molto fedele allo Stato, poiché i giovani maschi drusi hanno il dovere di prestare servizio militare obbligatorio), dall'opposizione al governo, così come dagli ebrei liberali che vivono fuori Israele.

<sup>31</sup> Bourdieu definisce il «campo» come una struttura sociale oggettiva, una sorta di spazio simbolico di forze formato da una massa di individui in una specifica società, che interiorizza l'ambiente esterno che occupa e in cui interagisce con altri gruppi sociali «[...] la cui necessità è imposta agli agenti che vi sono impegnati, e come un campo di lotte in cui gli agenti si confrontano, con mezzi e fini differenziati in base alla loro posizione nella struttura del campo di forze, contribuendo così a conservare o trasformare la sua struttura» (Bourdieu 1998: 32).

<sup>32</sup> La nozione è sviluppata da A. Omer (2013) come metodo processuale interpretativo («multiprospettivo e policentrico», ivi: 19) che denaturalizza e decostruisce «motivi religiosi e rivendicazioni e diritti culturali particolaristici [svolgendo] la narrazione di un ethos nazionale e vendicando singoli atti di aggressione così come forme sistemiche di violenza» (ivi: 93), quindi, «fondata sulla necessità di contestare i confini del *chi* a cui si applica la giustizia, nonché l'inestricabilità della religione, la storia, e la cultura in questa questione [...], richiedeva l'esame delle pluralità interne della tradizione e della storia, nonché il riconoscimento delle situazioni difficili degli altri» (ivi: 95).

<sup>33</sup> Vedi l'articolo in due parti di A. Raz-Krakotzkin (1993-1994).

*polo ebraico* [...] quindi una tendenza politico-culturale esclusivista, nazionalista e persino razzista e antidemocratica [...]» (Ram 1999).

Ciononostante, l'epocale cambiamento nel governo nel 1977 (il cosiddetto «*Ha'Mahapach*»<sup>34</sup>) che seguì il trauma collettivo della Guerra dello Yom Kippur (dal 6 al 25 ottobre 1973), ovvero una minaccia esterna alla «unità di sopravvivenza» nazionale israeliana, iniziò un processo di auto-risveglio sociopolitico, mentre i cittadini israeliani iniziarono a scavare in profondità sotto la superficie e a scoprire l'inadeguatezza politica, le fratture socio-economiche<sup>35</sup> e le fragilità strutturali in quella che era stata considerata una società esemplare. La vittoria elettorale ha messo fine all'egemonia della sinistra sionista<sup>36</sup> e ha adottato misure di vasta portata per la liberalizzazione e la privatizzazione dell'economia israeliana. I nuovi *policy makers* hanno smantellato gran parte delle strutture sociali che erano state precedentemente formate. Era il primo e il più drammatico segno di «declino della pertinenza e della coesione della forma» (Brown 2010: 24), che consente la decontaminazione dell'assoluta supremazia nazionale all'interno della società. Inoltre, il processo si sta verificando nei confronti della commercializzazione capitalista delle democrazie, cioè «il distacco della sovranità dallo stato-nazione» (*ibidem*). Questo processo mise in moto il declino di quasi trent'anni di «*Mamlakhtiyut*» e fece spazio a una varietà di costellazioni più o meno sensibili. Le incertezze hanno preso dimora nella società israeliana. Di conseguenza, assistiamo a linee di erosione tra il soggetto politico (i cittadini in un regime democratico) e la patria, una relazione una volta coerente e coesa, non “data per scontata”, che è stata privatizzata, relativizzata, frammentata. Di conseguenza, tale processo scopre le vulnerabilità della nazione. Queste ultime diventano conoscenza comune agli agenti sociali che sono ora in grado di criticare lo Stato e i suoi responsabili politici, possedendo strumenti più diffusi. Queste crepe nella solennità dello stato-nazione come struttura sociale universalmente accettata possono semplicemente subire una sorta di banalizzazione, abuso e lettura superficiale. Il passaggio dalla «infatuazione nazionale» alla disaffezione ha permesso una critica dall'interno, toccando anche gli aspetti centrali più intimi dell'identità israeliana come la memoria e la posizione politica. Questa visione critica è stata classificata come post-sionismo, dal momento che quest'ultimo opta per una reazione individualistica contro la collettivizzazione sionista e desidera superarla, o addirittura demolirla<sup>37</sup>.

Questa continua banalizzazione a doppio taglio è ciò che potremmo chiamare la fase di «*Artziyut*». La parola ebraica denota materialità, mondanità, tangibilità e corporeità in opposizione alla «spiritualità» (cioè la sacralità dello stato-nazione) (Even-Shoshan 1987:

<sup>34</sup> Il termine ebraico significa “cambiamento radicale”, “rivoluzione”. È stato coniato in onda dall'emittente e giornalista Haim Yavin e indica il trionfo del *Likud* alle nove elezioni legislative della Knesset tenutesi il 17 maggio 1977 (con il 33,4% dei voti e 43 seggi in parlamento) sotto la guida di Menachem Begin, che fu il primo premier di destra eletto alla carica.

<sup>35</sup> Queste ultime erano già diventate visibili nel movimento di protesta del 1971, le “Pantere Nere”, le quali consistevano di immigrati ebrei di seconda generazione provenienti dal Nord Africa e dai paesi del Medio Oriente. Fu una delle prime organizzazioni in Israele con la missione di lavorare per la giustizia sociale per gli ebrei sefarditi e *mizrahi* (la cosiddetta “questione orientale”) e si ispirò alle *Black Panthers* afroamericane.

<sup>36</sup> Basata sulla posizione dominante del *Mapai* e del suo discendente politico, l'*Allineamento* (fondato nel 1965) come alleanza tra il *Mapai* e *Abdut Ha.Avoda*.

<sup>37</sup> Vedi Gutwein 2001 e 2009.

85). Uno dei suoi aspetti socioculturali consiste nel graduale distacco dello stato-nazione israeliano dalla sua primordiale sacralità, il che non significa nutrire dubbi sul suo diritto di esistere come principale «unità di sopravvivenza». Questa posizione discute apertamente gli errori e le mancanze del passato, ma non dà per scontati i successi ottenuti dallo Stato. Rifiuta e denuncia il sionismo come *doxa* nazionalista (nel caso del post-sionismo), o semplicemente considera l'ideologia di Stato in termini profani e meno vincolanti. Il secondo approccio comporta l'identificazione con lo Stato a livello privato, individuale, piuttosto che nazionale. Si concentra sulla vita quotidiana e non sulle questioni geopolitiche (che sembrano troppo stagnanti per essere affrontate). Anche questa tendenza è esemplificata da un'etichetta attribuita a una certa corrente di pensiero scientifico e storiografico: «post-post-sionismo» (Likhovski 2010)<sup>38</sup>. L'ascesa di *Artzijut*, quindi, può essere vista come un'espressione di identità che è costruita in modo meno monolitico. In quanto tale, essa delinea le relazioni osmotiche e dialettiche tra la sfera politica, quella sociale e quella privata della vita. Non spezza lo “stato-nazione” come “«unità di sopravvivenza». Ciò nonostante, guarda all'habitus collettivizzante senza diminuire le sfumature delle sue particolarità e complessità. Tuttavia questa posizione, in quanto post-sionismo, è piuttosto marginale, per non dire élitaria, nel discorso pubblico israeliano. Inoltre, questo approccio indebolisce l'integrazione sociale. Da un lato, suggerisce indirettamente l'accettazione delle cose come stanno (*l'état des choses*), quindi l'immobilismo sociopolitico; dall'altro, si traduce in tentativi di fuga ignorando «la centralità dei conflitti, della violenza e dell'oppressione nel plasmare il passato e il presente israeliano» (Likhovski 2010: 16).

Ad ogni modo, questa dinamica indica la banalizzazione dell'identità nazionale. Descrive che la banalizzazione consiste non solo nelle caratteristiche latenti del nazionalismo, ma anche nel declino dell'identità nazionale come aggregatore sociopolitico collettivo. Vale a dire che lo stato-nazione, la «unità di sopravvivenza» che fonde gli individui con lo Stato, è messo in discussione da tendenze sia esterne che interne, sia generali che specifiche. Tuttavia, dal momento che la connessione individuale della cittadinanza israeliana (ebraica) allo Stato è complessa e mutevole, l'«israelianità» potrebbe ancora impegnarsi (ed essere impegnata) nella creazione di un processo a doppio taglio che comporta dinamiche differenti, spesso contraddittorie e antagoniste. Quest'ultima deriva dalla «unità di sopravvivenza» e dalle disposizioni che continua a configurare. Tuttavia, la figurazione dello stato-nazione è efficace nella misura in cui costruisce il senso di appartenenza monolitico globale (cioè l'identità nazionale) sotto l'egida dello stato-nazione sovrano. Sebbene l'integrità interna e la solidità della «unità di sopravvivenza» israeliana si trovino ad affrontare una frammentazione, l'habitus nazionale non è cambiato. La coerenza autoconservativa e l'uniformità istituzionalizzata resistono ancora, mentre il tessuto sociopolitico diventa un contenitore di più modi di lettura per percepire l'«israelianità»<sup>39</sup>. Quindi, le caratteristiche strutturali della società israeliana sono piuttosto costanti e stabili. Tuttavia, il contenuto del corpus relativo

<sup>38</sup>. Questa generazione di giovani storici ha abbandonato i grandi temi geopolitici (quelli studiati dai “nuovi storici”, cioè la Guerra del 1948, Israele e l'Olocausto) in favore di un tipo di ricerca microstoriografica che non si concentra necessariamente sul “nazionale”. Di conseguenza, i loro studi tendono ad essere meno ideologicamente motivati, connotandosi quindi come più individualistici.

<sup>39</sup> Questa sembra essere stata l'assunzione del lavoro già citato dal sociologo israeliano B. Kimmerling 2001.

all'identità comprende gradualmente elementi divergenti. Ciò potrebbe suggerire che la banalizzazione nazionale non sia solo legata alla conformità routinizzata al nazionalismo, ma che possa anche generare la ri-collocazione di quella stessa identità nazionale contro l'autocritica e persino il conflitto. Nel contesto israeliano, il dibattito sulla cosiddetta «nuova storiografia» diventa facilmente comprensibile, dal momento che essa consisteva di una nuova generazione di storici e scienziati sociali che iniziarono a criticare l'establishment accademico, il quale secondo loro era stato prigioniero di una certa unilateralità politica<sup>40</sup>. Questo esemplifica l'emergere di posizioni post-sioniste all'interno della società israeliana. Di conseguenza, la «unità di sopravvivenza» in questione, cioè lo stato-nazione israeliano, contiene una sorta di situazione di *habitus* a doppio taglio. Da un lato, esso riproduce il sionismo istituzionalmente stabilito, così come codificato dal «*Mamlakhtiyut*»; dall'altro, affronta la tensione che sembra portare al suo declino.

Tuttavia, questo fenomeno non è così peculiare come potrebbe sembrare. Le modalità e gli atteggiamenti divergono e competono dinamicamente in ogni società, ma rimangono ancora dialetticamente interconnessi – e quindi interdipendenti – nella stessa figurazione a breve e medio termine (Elias 2000). Il fatto è che la maggior parte della gente vive all'interno dell'*habitus* nazionale! Ciò significa, comunque, che lo stato-nazione esiste in un modo meno monocromatico e in termini più relativi e condizionali. Quella che una volta era l'omologazione/collettivizzazione completa da parte dello stato-nazione affronta le sfide della globalizzazione contemporanea. La sua solidità affronta la posta in gioco e gli stili della «liquidità moderna» i cui poteri, come descritto da Bauman, «sono passati dal livello *macro* a quello *micro* della convivenza sociale» (Bauman 2000: 7). In altre parole, la «unità di sopravvivenza» non presenta cambiamenti strutturali, ma subisce alterazioni riguardanti il livello di differenziazione sociale e, di conseguenza, nella sua lenta stratificazione interna. Per quanto riguarda il nostro caso di studio, suggeriamo di comprendere le due tendenze non a partire dall'*habitus* culturalmente totalizzante e politicamente istituzionalizzato del «*Mamlakhtiyut*» nazionale, ma piuttosto dal ragionamento sul riposizionamento situazionale dello stato-nazione in Israele. L'identificazione della «unità di sopravvivenza» israeliana si è progressivamente spostata dall'essere sinonimo della dignità apolitica, quasi cerimoniale, dello stato-nazione, caratterizzato da una «ideologia civico-politica repubblicana» consociativa democratica (la condivisione del potere), ad essere identificata con il mondano, il tangibile. Quest'ultimo è un risultato di trasformazioni sociali riguardanti l'individualizzazione della società, le tensioni tra la sfera locale e quella globale, nonché della crescente sfiducia nelle istituzioni democratiche<sup>41</sup>. Queste «tensioni nel cuore della democrazia» (Canovan 1999) presentano una stagnazione, nel fare da ponte tra le politiche orientate all'uguaglianza e il fallimento nel trasformare lo scetticismo democratico dei cittadini in «politica della fede» (*ibidem*).

---

<sup>40</sup> La letteratura sui “nuovi storici” israeliani è vasta e significativa, considerando i dibattiti tra la comunità accademica. Ci rivolgiamo a due diverse analisi che esplorano le cronache dei “nuovi storici israeliani” da un punto di vista “esterno”: Fonzo 2013, in particolare pp. 239-240 e Kumarswamy 2017.

<sup>41</sup> Questo insieme di fenomeni viene spesso “tradotto” in conservatorismo sociale, nazionalismo e populismo, dove l'epiteto di “malcontento generale” si sposa con quello di “anti-politica”. Vedi Mudde 2004; Mastropalo 2005.

La banalizzazione dell'identità nazionale non pone un freno alla continuità dell'habitus nazionale nel riprodurre la percezione quotidiana e la ricezione dei simboli (ad esempio inno nazionale, emblema nazionale e giornate commemorative nazionali), così come negli slogan educativi. Al contrario, considerato il caso israeliano, dove la minaccia permanente alla sopravvivenza nazionale produce sporadiche apparizioni tangibili (ad esempio missili lanciati da Hezbollah dal sud del Libano, le Intifada palestinesi, le minacce di annientamento dal potenziale arsenale nucleare iraniano ecc.), la reciproca fiducia in sé offerta dallo stato-nazione approva il riconoscimento socialmente accettato secondo cui «tutto Israele è responsabile l'uno dell'altro»<sup>42</sup>. Quest'ultimo spiega anche il valore civile normativo che sostiene il servizio militare obbligatorio (Kedar 2008)<sup>43</sup>. Il fatto è, tuttavia, che esiste un “effetto collaterale” al secondo tipo di banalizzazione (l'indebolimento della sua forza aggregativa): l'emergere di un vuoto socioculturale. Mentre nessun'altra, vecchia o nuova, «unità di sopravvivenza» riesce a fornire *immagini profonde* evocative e collettivizzate, qualsiasi attivismo politico o sociale potrebbe presto assumere la forma di fanatismo, populismo e demagogia. Questa affermazione non è un'esagerazione e non può essere sottovalutata. Non deve essere utilizzata per riscrivere una genealogia di valori assoluti risalenti agli zeloti ebrei del Secondo Tempio<sup>44</sup>, né deve essere ridotta a una semplice psicologia individuale. Attraverso un'interpretazione un po' più ampia, e usando le parole dello scrittore israeliano Amos Oz, si potrebbe notare qualcosa di simile all'interpretazione del nazionalismo banale di Billig. Non vi è dubbio che la banalizzazione del nazionalismo consente agli attori sociopolitici e socioculturali di «mescolarsi [...] in modo manipolativo o di farci dimenticare il fatto che la Shivat Tzion<sup>45</sup> del nostro tempo, la costruzione di villaggi e *kibbutzim* e città non è arrivata grazie al messia ma, piuttosto, grazie a un movimento politico moderno e laico, pragmatico, che minaccia l'esistenza della [mia] identità ebraica [e quella di altri come me]» (Oz 2017: 82-83, traduzione mia).

Di conseguenza, la banalizzazione dell'habitus nazionale è sensibile alla manipolazione politica. Questo potrebbe sembrare ovvio. Tuttavia, il fatto è complesso e contraddittorio. Le deliberate manipolazioni del processo di costruzione dell'habitus generano la banalità del “nazionale” come categoria sociopolitica e socioculturale. Comunque, la natura della manipolazione può portare a risultati diversi. C'è una specie di manipolazione che respinge l'habitus nazionale e quindi non lo favorisce. Può risultare in lacune oggettive nella memoria storica «usate nel tempo presente per controllare il futuro» (Douglas 1995: 23), che non stratificano un senso di appartenenza, diminuendo così la forza aggregativa

<sup>42</sup> Un proverbio ispirato agli insegnamenti orali di *Chazal* (un acronimo ebraico di *Hakhameinu Zikbram Liv'rabba*, letteralmente “I nostri saggi, che la loro memoria sia benedetta”) sottolinea la responsabilità collettiva sia come *mitzvah* morale che come pratica (un comandamento della legge ebraica).

<sup>43</sup> Un approccio diverso, che vede il servizio militare come un meccanismo di marginalizzazione e controblancimento ai danni del pluralismo è sostenuto da Kimmerling 2001: 208-209.

<sup>44</sup> Coloro che presumibilmente presero parte alla Prima Guerra Giudaica (66-70 d.C.) e furono mitizzati per l'assedio di Masada e il loro tragico suicidio collettivo.

<sup>45</sup> Il termine si riferisce all'evento descritto nei libri biblici di Ezra e Nehemiah in cui gli ebrei ritornarono nella terra di Israele dall'esilio babilonese seguendo il decreto dell'imperatore persiano Ciro il Grande, il conquistatore dell'impero babilonese nel 539 a.C. (noto anche come Dichiarazione di Ciro). Il significato dell'antico evento fu in seguito preso in prestito e adottato dal sionismo moderno.

dell'habitus nazionale e nel mentre rischiando la disintegrazione sociale. Un'altra manipolazione è quella che sovracompensa l'habitus nazionale, mentre manipola la coscienza sociale collettiva che ne deriva. Quindi, questo tipo di manipolazione politica trasforma l'habitus nazionale dall'essere "endemico" all'essere emotivamente guidato e politicamente palese. Ciò diventa rilevante in un contesto sociopolitico in cui lo stato-nazione consiste in una maggioranza etno-nazionale e in una minoranza etno-nazionale (come in Israele ebrei ed arabi). Il risultato è lo scoppio di due nazionalismi. Dopo la repressione di uno status quo sociale e politico (le routine quotidiane e ordinate che sono state predeterminate dall'habitus nazionale, cfr. Billig 1995: 44) da parte della maggioranza, l'habitus nazionale e le sue regole di base si disintegrano. La conseguenza è l'emarginazione e l'alienazione della minoranza<sup>46</sup>. Quest'ultima, in reazione al nazionalismo esplicito della precedente, radicalizza le proprie posizioni ed esprime dunque un nazionalismo inter-relazionale<sup>47</sup>. Quanto sopra enfatizzato sottolinea la caratteristica inter-relazionale dell'identità nazionale che non può esistere al di fuori della relazione dicotomica tra "noi" e "alterità".

### Conclusioni

L'articolo combina le categorie sociologiche di «habitus» e «unità di sopravvivenza», come concettualizzato da Bourdieu ed Elias, con il processo di costruzione dell'identità nazionale e il ruolo in esso dello stato-nazione, assumendo che l'identità nazionale sia sostenuta dall'emergere di specifiche disposizioni collettivizzanti. La costruzione e il mantenimento processuali dell'«habitus nazionale» sono esemplificati concentrandosi sul caso israeliano, in cui l'ideologia sionista era inculcata dallo Stato nascente al fine di costruire il primato di quest'ultimo su ogni altra realtà sociale. Mostra la concettualizzazione della democrazia israeliana come una repubblica civico-consociativa che contiene diversi elementi che hanno reso lo stato-nazione l'unico azionista della *res publica*. Tuttavia, questo caso di studio delinea le modalità in cui anche il "nazionale" viene banalizzato. Da un lato, il sionismo, l'ideologia fondatrice dello Stato ebraico, presenta una routine istituzionale (vale a dire rituali pubblici); dall'altro, affronta i risultati dell'individualizzazione e della privatizzazione (come molte altre democrazie mature), occupandosi quindi delle tendenze post-sioniste e post-post-sioniste. Israele, quindi, presenta una banalizzazione nazionale a doppio taglio. Lo stato-nazione gestisce ancora la società in parallelo con la diminuzione della forza ideologica degli Stati. Nel caso di Israele, il processo è, in effetti, il declino dello stato-nazione e uno spostamento verso una percezione più materiale, terrena, tangibile, quindi critica della «unità di sopravvivenza» nazionale e del suo *modus operandi* (in opposizione all'apparente

---

<sup>46</sup> Sull'emarginazione politica degli elettori arabi in Israele attraverso l'analisi dei loro modelli elettorali, vedi Bligh 2013.

<sup>47</sup> Il caso israeliano testimonia l'alienazione politica dei cittadini arabi israeliani a seguito di una legislazione discriminatoria. Tuttavia, il caso è uno dei molti altri casi contemporanei, per esempio la Spagna castigliana e le ambizioni nazionali basche o catalane, il conflitto dell'Irlanda del Nord, le tensioni tra fiamminghi e valloni in Belgio (una federazione la cui identità "nazionale" è ancorata a una monarchia comune), il nazionalismo curdo in Turchia e in Iraq, ecc.

romanticismo utopico del primo sionismo). Tuttavia, sia il primo tipo di banalizzazione che il secondo comportano una frammentazione sociale e politica. Inoltre, l'analisi di questo tema mira a ritrarre il contesto contemporaneo in cui Israele testimonia l'interrelazione tra ebraismo, popolo ebraico e il suo concetto di cittadinanza nei confronti delle sfide derivanti dal suo complicato tessuto sociale. Il saggio colloca quindi l'importanza dell'habitus nazionale nel mantenere l'integrazione all'interno dello stato-nazione. I fenomeni analizzati, tuttavia, non sono affatto una singolarità della nazione israeliana. Al contrario, la concettualizzazione che offre, insieme ai riferimenti empirici, mira ad aggiungere modeste intuizioni analitiche che possono consentire di arricchire qualsiasi struttura teorica che cerchi di esplorare identità, nazionalismo e Stato attraverso i concetti sociologici sopraccitati di «habitus» e «unità di sopravvivenza». Dopotutto, le complessità del "nazionale", banalizzato in un modo o nell'altro, attraversano gran parte della politica contemporanea.

#### Riferimenti bibliografici

- Almog O. (2000), *The Sabra: The Creation of the New Jew*, University of California Press, Berkeley CA.
- Anderson B. R. O'G. (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso London.
- Banti A. M. (2011), *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al Fascismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Allouche J. (2003), *The Oriental Communities in Israel, 1948-2003: The Social and Cultural Creation of an Ethnic-political Group 1948-2003*, Graduate Institute of International Studies, Geneva.
- Bareli A. (2009), «Mapai and the Oriental Jewish Question in the Early Years of the State», *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, vol. 16, n. 1 (Fall), pp. 54-84.
- Bareli A. – Kedar N. (2011), *Mamlakhtiyut Israelit* ["Israeli Republicanism"], Policy Paper 87 (February), The Israel Democracy Institute, Jerusalem.
- Bauman Z. (2000), *Liquid Modernity*, Polity, Cambridge.
- Ben-Amos A. (ed.) (2002), *History, Identity and Memory: Images of the Past in Israeli Education*, Tel-Aviv University Press/Ramot Publisher, Tel Aviv.
- Billig M. (1995), *Banal Nationalism*, Sage, London-Thousand Oaks.
- Bligh A. (2013), «Political Trends in the Israeli Arab Population and its Vote in Parliamentary Elections», *Israel Affairs*, vol. 19, n. 1, pp. 201-219.
- Bourdieu P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Bourdieu P. – Wacquant L. J. D. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago University Press/ Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu P. (1998), *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford University Press, Stanford.
- Brown W. (2010), *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books New York.

- Canovan M. (1999), «Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy», *Political Studies*, vol. 47, n. 1, March, pp.2-16.
- Douglas M. (1995), «Forgotten Knowledge» in Strathern M. (ed.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, Routledge, London-New York, pp. 13–29.
- Elias N. (2000), *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Blackwell, Oxford [1994].
- Elias N. (2001), *Society of Individuals*, Continuum, London-New York.
- Even-Shoshan A. (1987), *The New Comprehensive Hebrew-Hebrew Dictionary*, Kiryat Sefer, Jerusalem.
- Fonzo E. (2013), «Scrivere la Storia in Israele. I “nuovi storici” e la nascita dello Stato ebraico», *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, n. 83, Gennaio-Giugno, Anno XLI, Nuova Serie, pp. 231-264.
- Ghanem A. (2010), *Ethnic Politics in Israel: The Margins and the Ashkenazi Center*, Routledge, Abingdon-New York.
- Goodman Y. – Loss J. (2009), «The Other as Brother: Nation-Building and Ethnic Ambivalence in Early Jewish-Israeli Anthropology», *Anthropological Quarterly*, vol. 82, n. 2, pp. 477-508.
- Gorny Y. (2015), *Men of Here and Now: The Utopic Realism the Shapers of the New Jewish Society in Eretz Israel*, Ben-Gurion University/Ben-Gurion Institute, Sde Boker-Beer Sheva.
- Gutwein D. (2001), «Left and Right Post-Zionism and the Privatization of Israeli Collective Memory», *Journal of Israeli History*, vol. 20, n. 2-3, pp. 9-42.
- Gutwein D. (2009), «The Privatization of the Holocaust: Memory, Historiography, and Politics», *Israel Studies*, vol. 14, n. 1 (Spring).
- Hobsbawm E. J. – Ranger T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- Kaspersen L. B – Gabriel N. (2008), «The Importance of Survival Units for Norbert Elias’s Figurational Perspective», *Sociological Review*, vol. 56, n. 3, pp. 370-387.
- Kedar N. (2002), «Ben-Gurion’s *Mamlakhtiyut*: Etymological and Theoretical Roots», *Israel Studies*, vol. 7, n. 3, pp. 117-133.
- Kedar N. (2008), «A Civilian Commander in Chief: Ben-Gurion’s *Mamlakhtiyut*, the Army and the Law», *Israel Affairs*, vol. 14, n. 2, pp. 202-217.
- Kimmerling B. (2001), *The Invention and Decline of Israeliness: State, Culture and Military in Israel*, University of California Press, Los Angeles-Berkeley CA.
- Kumarswamy P. R. (2017), «How Fortunes of Israeli Revisionist History Came to Be Reversed», *Swarajya Magazine*, special issue: *Passage To Israel*, June.
- Lechte J. (2008), *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post-Humanism*, Routledge, London-New York.
- Liebman C. S. – Don-Yehiya E. (1983), *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, University of California Press, Berkeley CA.
- Lijphart A. (1969), «Consociational Democracy», *World Politics*, vol. 21, n. 10, pp. 207-225.
- Lijphart A. (1977), *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven-London.

- Lijphart A. (2008), *Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice*, Routledge, Abingdon-Oxon-New York.
- Likhovski A. (2010), «Post-Post-Zionist Historiography», *Israel Studies*, vol. 15 n. 2, July, pp. 1-23.
- Mastropaolo A. (2005), *La mucca pazza della democrazia. Nuove destre, populismo, antipolitica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Mautner M. (2011), *Law and the Culture of Israel*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- McGarry J. – O’Leary B. (2004), *The Northern Ireland Conflict: Consociational Engagements*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Mudde C. (2004), «The Populist Zeitgeist», *Government and Opposition*, vol. 39 n. 4, pp. 541-563.
- Omer A. (2013), *When Peace Is Not Enough: How the Israeli Peace Camp Thinks about Religion, Nationalism, and Justice*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Oz A. (2017), *Shalom LaCanayim*, Keter, Jerusalem.
- Perulli A. (2012), *Norbert Elias: processi e parole della sociologia*, Carocci, Roma.
- Ram U. (1999), «The State of the Nation: Contemporary Challenges to Zionism in Israel», *Constellations*, vol. 6, n. 3, pp. 325-338.
- Raz-Krakotzkin A. (1993-1994), *Sovereignty within Exile* [“Galut metoch Ribonut”], *Teoria u’Bikoret*, n. 4 (Fall 1993), pp. 23-55; *Teoria u’Bikoret* n. 5 (Fall 1994), pp. 113-132.
- Remotti F. (1996), *Contro l’identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Remotti F. (2010), *L’ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
- Shapira A. – Reinhartz J. (eds.) (1996), *Essential Papers On Zionism*, New York University Press, New York-London.
- Shohat E. (1999), «The Invention of the Mizrahim», *Journal of Palestine Studies*, vol. 29, n. 1 (Autumn), pp. 5-20.
- Strathern M. (1995), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, Routledge, London- New York.
- Thiesse A.-M. (1999), *La Création des identités nationales : Europe XVIII<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> Siècle*, Seuil, Paris.
- Thiesse A.-M. (2000), «Des fictions créatrices : les identités nationales», *Romantisme*, n. 110, pp. 51-62.
- Yair G. (1989), «Sectarian Trends in Modern Israel», in Abramson G. (ed.), *The Blackwell Companion to Jewish Culture*, Blackwell, Oxford, pp. 688-691.

