



A.D. MDLXII

Università degli Studi di Sassari

Dipartimento di Scienze Umanistiche e Sociali

Dottorato di ricerca in Scienze dei Sistemi Culturali

– XXVII ciclo –

Tesi di Dottorato

**Le comunità libanesi tra appartenenza etnica e
confessionalismo**

Direttore della Scuola di Dottorato: Prof. Massimo Onofri

Tutor: Prof. Gavino Mariotti

Dottorando: Matteo Marconi

Le comunità libanesi tra appartenenza etnica e confessionalismo

Sommario - p. 3 -

Introduzione - p. 6 -

**Capitolo I - Lo studio delle etnie in geografia come premessa alla
categorizzazione dei fenomeni politici eterodossi - p. 10 -**

1.1 Ripensare i fenomeni politici in geografia - p. 10 -

1.2 Il concetto classico di etnia: identità, oggettività e confini rigidi

- p. 13 -

1.3 Verso un nuovo concetto di etnia: l'itinerario storico dello Stato
moderno e dello Stato-nazione - p. 21 -

1.4 Etnia e nazione - p. 29 -

1.5 Riflessioni per un nuovo concetto: parentela, stato d'animo, sovranità.

- p. 33 -

1.6 Reagire alla globalizzazione e al nazionalismo - p. 43 -

1.7 Stato e minoranze, un conflitto inevitabile - p. 47 -

1.8 L'integrazione impossibile - p. 51 -

Capitolo II - L'assenza del Sultano. Cento anni di storia libanese tra nazionalizzazioni fallite e contrapposizioni endemiche - p. 59 -

2.1 Il violento ingresso dell'Occidente nel Vicino Oriente: le potenze mandatarie e il mutamento delle relazioni sociali e politiche libanesi - p. 59 -

2.2 La "seconda nascita" delle comunità confessionali - p. 63 -

2.3 La lotta per l'indipendenza catalizza le comunità libanesi contro la Francia. - p. 66 -

2.4 La fragilità istituzionale del nuovo Stato - p. 72 -

2.5 Il fallimento del chehabismo, ultima speranza dello Stato-nazione - p.74 -

2.6 Il sogno di uno Stato "normale" si sgretola: gli anni Settanta - p. 78 -

2.7 Operazione Litani: il Libano terreno di scontro per israeliani, palestinesi e siriani - p. 84 -

2.8 "Pace in Galilea", ovvero lo scontro finale tra israeliani e palestinesi - p. 87 -

2.9 Il massacro di Sabra e Shatila - p. 91 -

2.10 Il fallimento della Forza multinazionale apre al "mandato siriano" - p. 96 -

2.11 La fine del mandato presidenziale di Gemayel - p. 103 -

2.12 Gli Accordi di Taif - p. 107 -

2.13 La pax siriana degli anni Novanta - p. 109 -

2.14 Il "risanamento" di Hariri e il congelamento della conflittualità interconfessionale - p. 112 -

2.15 La rivoluzione dei Cedri: un bagliore di speranza? - p. 115 -

2.16 Un perenne equilibrio precario - p. 119 -

Capitolo III - Le comunità si fanno etnie. La realtà libanese e "vicino orientale" alla prova della modernità - p. 124 -

3.1 Premessa e anticipo di conclusione: un conflitto all'interno della modernità - p. 124 -

3.2 Gli Accordi di Ta'if come pietra angolare dell'etno-confessionalismo libanese - p. 130 -

3.3 Il ritaglio amministrativo ed elettorale. Il *Gerrymandering* confessionale - p. 135 -

3.4 Nonostante lo Stato-nazione, ancora gli statuti personali: recrudescenza o modernità? - p. 141 -

3.5 Lo Stato sul territorio: le politiche pubbliche e le comunità confessionali - p. 148 -

3.6 La questione educativa: un controllo confessionale "assoluto" - p. 156 -

3.7 Fenicismo, pan-arabismo o sirianismo? Le mitopoiesi libanesi nel XX secolo - p. 159 -

3.8 Etnicità o nazione confessionale? La particolarità del caso di Hezbollah - p. 163 -

3.9 Il futuro del confessionalismo: l'atteggiamento delle elite nei confronti del sistema libanese - p. 169 -

Cartografia - p. 178 -

Bibliografia - p. 188 -

Introduzione

L'avvento del postmodernismo ha inciso negativamente sulla possibilità di scrivere manuali di geografia politica. Se ogni categoria è riferita al contesto che l'ha vista nascere diventa difficile formalizzare il sapere in costruzioni universali. Non a caso, i temi di geografia politica si fanno discorsi che individuano agglomerati di senso più che strumenti di analisi veri e propri, talmente flessibili da risultare inutilizzabili.

Il progetto di ricerca sviluppato nei tre anni del corso di dottorato parte proprio da questo problema e cerca di essere una riflessione sulle conseguenze del, e possibili contromisure al, postmodernismo nello studio di un fenomeno particolarmente rilevante in geografia politica, le etnie. Per questo motivo il lavoro è stato suddiviso in un'introduzione di carattere metodologico e una seconda parte, preponderante, dedicata allo studio della realtà libanese.

L'introduzione ha lo scopo di chiarire cosa non possiamo negare della svolta culturalista che ha colpito le scienze sociali almeno dagli anni Ottanta. Le categorie sono divenute flessibili, ossia non è più possibile coltivare la pretesa di sistematizzare il sapere all'interno di definizioni stabili, congegnate come minimi comun denominatori di esperienze diversissime, tanto nel tempo che nello spazio. Al tempo stesso, però, la consapevolezza culturalista del carattere situato del sapere non può determinare la sconfitta del pensiero ordinante, che tenta costantemente di regolare la realtà secondo un principio "economico" ed ermeneutico al tempo stesso, teso a comprendere e a sistemare il sapere secondo criteri che riescano a porre insieme la più grande quantità di fatti, apparentemente eterogenei.

La salvaguardia della eterogeneità non può andare a discapito della comprensione, che è il sottinteso di ogni operazione investigativa. Allo scopo di tenere unite esigenze tanto diverse, si è cercato di dare un senso alla categoria di etnia, ma prescindendo dalle vecchie definizioni dell'antropologia novecentesca, che volevano l'etnia come fenomeno

standard delle relazioni sociali umane, rilevato in base a procedure oggettive.

I modelli ermeneutici tradizionali oggettivano l'identità politica ma sono inefficaci nella comprensione di fenomeni complessi come il comunitarismo libanese. Si è reso necessario, allora, integrare le definizioni classiche con un riferimento più diretto alla politica, così da assicurare la coincidenza tra l'etnia che vogliamo studiare e un sentire politico effettivamente diffuso tra gli appartenenti.

A questo scopo, nel presente studio si focalizza l'attenzione sul significato delle azioni concretamente compiute dagli attori politici. Le azioni esemplari sono quelle che permettono alla comunità di realizzarsi e salvaguardarsi, ossia che determinano l'apertura al mondo (assertiva e vitale) ma anche la chiusura verso l'estraneo (come confine che delimita). Una proposta alternativa deve partire dall'individuazione del comportamento dell'attore in un contesto determinato, prescindendo dalle sue opinioni (approccio soggettivo) e da astrazioni identitarie (approccio oggettivo). L'attenzione deve poi rivolgersi al rapporto tra attore, spazio e potere, ossia la divisione e la condivisione degli spazi, che crea frontiere invisibili, determina le appartenenze comunitarie ma anche la qualità del conflitto. La dimensione spaziale e politica dell'azione esemplare è in grado di individuare il paradigma dell'appartenenza identitaria di un gruppo perché è quell'azione che distingue il noi dal loro.

Ne risulta che l'etnia non è quell'insieme di competenze culturali trasmesse per via parentale, come voluto dalla tradizione antropologica, bensì uno dei modi possibili in cui si sviluppa il rapporto tra comunità di sangue e lo Stato nazione. Il rapporto con lo spazio tipico dell'etnia ne fa un fenomeno politico moderno, incomprensibile senza la relazione fondativa con lo Stato.

Esiste una via alternativa al relativismo culturale e alla metafisica tradizionale, che permette l'espressione di molteplici modelli di vita senza cadere nel descrittivismo fine a se stesso. Etnie, Stato-nazione, gruppi confessionali, sono chiavi epistemiche che esprimono un modo d'essere delle relazioni politiche. Questo significa che ogni modello, per forza di

cose, nasce locale, ma con una potenzialità molto più ampia di quella del suo singolo contesto.

La complessità del caso libanese è data dalla molteplicità di comunità presenti in un fazzoletto di terra e dall'essere punto di incontro tra oriente e occidente. Le comunità libanesi sono generalmente studiate come fenomeno di commistione tra religione e politica, d'altra parte tipico di tutta l'area. La conflittualità endemica della regione vorrebbe essere, allora, risolta da molti tramite la netta separazione tra religione e politica. Tuttavia, questa ricetta non si interroga sulle reali dimensioni del problema libanese, che incarna in sé tutte le contraddizioni con cui la modernità occidentale è stata introdotta nel vicino oriente.

Le comunità confessionali, architrave della politica libanese, rappresentano sotto più aspetti il fenomeno etnico, tipico dell'occidente. La modernità, che secondo molti non avrebbe mai veramente attecchito nel vicino oriente, in realtà si è introdotta attraverso la religione, considerata base del vivere associato, in maniera speculare a quanto avviene (o avveniva) in Europa sulla base della comunanza di "sangue". Se l'occidente conosce nazioni ed etnie, nel vicino oriente sono le confessioni a svolgere un ruolo simile, ossia a stabilire un rapporto moderno tra Stato e popolazione.

Il superamento della conflittualità in Libano, così come in altre aree di crisi, non dipende dal raggiungimento di un semplice compromesso tra le parti in conflitto, ma dalla presa di coscienza della contraddizione che si genera nel rapporto tra Stato e comunità, ossia che nello Stato moderno solo una comunità può essere il corpo politico, costringendo le altre sulla difensiva. Non sono le comunità il problema, bensì la loro declinazione moderna, ossia il loro rapporto con lo Stato.

E' la sovranità, intesa come rapporto moderno tra spazio e potere, che ci dà lo spunto per un nuovo modo di studiare il vicino oriente, per capirne diversamente i problemi e proporre nuove formule di convivenza pacifica.

CAPITOLO I

LO STUDIO DELLE ETNIE IN GEOGRAFIA COME PREMESSA ALLA CATEGORIZZAZIONE DEI FENOMENI POLITICI ETERODOSSI

1.1 Ripensare i fenomeni politici in geografia

Il caso libanese è particolarmente adatto per apprezzare l'inefficacia politica dei concetti tradizionali della geografia politica nel comprendere la realtà levantina. Ne consegue che è doveroso dubitare delle principali rappresentazioni che vengono offerte del mondo arabo, diviso sulla base del criterio religioso o etnico. Si tratta di un'approssimazione che non dice nulla su come ciascun gruppo si organizza e opera le proprie scelte¹.

Gli studiosi convengono che vi sia scarsa attenzione nei confronti di etnie e minoranze nel vicino oriente. Tuttavia, il problema non è tanto nel mancato riconoscimento dei diritti, quanto piuttosto nella scarsa incisività ermeneutica del concetto tradizionale di etnia per comprendere la politica dell'area². Vanno considerati elementi ostativi a questo accostamento, ad esempio, le rimanenze del sistema ottomano del *millet*, che garantiva diritti alle comunità ma non su base territoriale, bensì personale. Il sistema del *millet* non può essere studiato allo stesso modo di quello dello Stato moderno, perché non basato sul riconoscimento territoriale dei diritti, come per i fenomeni moderni dell'etnia e delle minoranze, bensì sull'appartenenza comunitaria. Il problema non è il sistema del *millet*, ma l'idea che questo

¹ Per una prima trattazione del tema si veda Marconi M., "Nel groviglio delle etnie", in Lizza G. (a cura di), "Geopolitica delle prossime sfide", Utet, Torino, 2011.

² Lizza G., "Geopolitica. Itinerari del potere", Utet, Torino, 2001, pp. 240-278.

sistema possa essere applicato anche nell'epoca dello Stato moderno, senza guardare ai diversi rapporti territoriali cui lo stesso dà luogo³.

Altra questione aperta è quello del lascito giuridico coloniale. La questione etnica è malvista nel vicino oriente perché spesso proprio i regimi coloniali hanno giocato sulle divisioni tra le comunità. Ne è un esempio la città vecchia di Gerusalemme, dove i confini tra i quartieri sono stati letteralmente creati dal mandato inglese. Questa territorializzazione a posteriori del problema delle minoranze non significa certo che il *millett* o il regime islamico non preveda una forma di spazializzazione dei rapporti politici, solo che questi non passano per forme di identificazione schiettamente fisica. Il problema è che l'idea di minoranza viene vista nel vicino oriente come sponda politica al colonialismo occidentale, con le relative protezioni esterne che minano la solidità dello Stato, stessa mancanza di solidità che però non permette di dare il proprio riconoscimento a una cittadinanza egualitaria, ossia che non faccia differenze sulla base dell'appartenenza comunitaria⁴.

Da ultimo il problema della mancanza di legittimità dello Stato moderno. L'islam, religione maggioritaria anche in Libano, più che avere dei problemi con il concetto di nazione, ne ha con lo Stato moderno. La nazione, in fondo, è una famiglia allargata, una tribù, che al pari di questa ultima potrebbe rientrare perfettamente nella logica islamica, che non territorializza il politico. Il problema è che non esiste nazione senza Stato moderno, ossia senza territorializzazione del politico, ossia senza che il governo passi come forma di organizzazione e controllo del territorio.

Se il concetto classico di etnia sembra difficilmente accostabile al caso libanese, non sembra dare risultati più convincenti quello di confessionalismo. Il fatto che ne segnala la carenza nell'interpretazione della realtà libanese è la distanza tra l'equilibrio inter-confessionale vigente ancora nel XIX secolo e la conflittualità endemica degli ultimi cinquanta anni. Cosa è cambiato?

³ Kymlicka W. e Pfössl E. (a cura di), "*Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*", Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 10-14.

⁴ Kymlicka W. e Pfössl E. (a cura di), op. cit., pp. 18-21.

Generalmente, l'identità politica libanese è identificata col termine comunitarismo oppure confessionalismo. Eppure, in un paese dove la divisione politica dominante è tra comunità legate insieme dalla religione, in diversi aspetti della vita comunitaria il comportamento delle singole fazioni esce dal modello tradizionale ispirato dalla religione e dal sistema del *millet* per assumere le forme di un ibrido, che contempera aspetti orientali con altri occidentali. La modalità con cui nazione ed etnia si rapportano allo spazio è l'esclusione, quindi la presenza dello stesso tratto presso comunità confessionali come quelle libanesi dovrebbe far riflettere che l'ibridazione con la cultura araba e islamica è avvenuta rendendo etnica l'appartenenza religiosa⁵. Le comunità libanesi, dunque, non sono semplicemente definite dall'identità religiosa, bensì da un rapporto con lo spazio che le distingue sensibilmente dalla situazione di pochi decenni orsono e che rivela un comportamento di tipo etnico, ossia teso a rendere territoriale l'appartenenza politica⁶.

I concetti "sociali" di nazione, etnia e religione descrivono appartenenze significative quando riescono a individuare comunità concrete, che agiscono e si comportano diversamente nello spazio e con l'altro. Un'impostazione di questo tipo rende la categoria di etnia efficace nella comprensione di un fenomeno politico concreto, fino a diventare risolutiva per contesti generalmente non avvicinabili al concetto etnico tradizionale.

Il Libano ha ricevuto nella pubblicistica internazionale un trattamento piuttosto marginale, visto come attore passivo rispetto alle attenzioni di paesi più potenti, sia interni che esterni all'area vicino orientale. In realtà, il Libano è un laboratorio geopolitico cruciale sia per il vicino oriente che per i paesi occidentali, è il paese in cui le contraddizioni di due modelli politici e spaziali differenti vengono al pettine e tentano innovative formule di ibridazione. La situazione è a tal punto complessa che solo categorie d'analisi nuove possono tentare di inquadrarle e spiegarle⁷.

⁵ Marconi M., op. cit., p. 94.

⁶ Kymlicka W. e Pfössl E. (a cura di), op. cit., pp. 35.

⁷ Di Peri R., *"Il Libano Contemporaneo: Storia, Politica, Società"*, Carocci, Roma, 2009, pp. 12-13.

Pensare un nuovo Libano significa ripensare alle comunità politiche di cui si compone, ma questo non sarà possibile fino a quando non avremo dei concetti in grado di segnare i confini delle comunità, e soprattutto non saremo in grado di valutare l'intensità del confine, ossia la differente natura di ogni limite⁸.

A questo scopo, nei seguenti paragrafi dimostreremo come il concetto classico di etnia non risponde più alla realtà geopolitica e come sia possibile costruire un concetto alternativo sulla base del vecchio. Il nuovo concetto di etnia si dimostrerà così capace di spiegare realtà complesse e distanti dal mondo occidentale, ma soprattutto di illuminare fenomeni politici apparentemente lontani da quello etnico. Quest'ultimo passaggio sarà la dimostrazione che è possibile, e oggi inevitabile, rileggere i fenomeni politici al di fuori dei concetti rigidi delle scienze sociali.

1.2 Il concetto classico di etnia: identità, oggettività e confini rigidi

Nel corso della storia le comunità umane si sono date strutture politiche anche molto differenti tra loro, ma sempre distinguendosi in base a un requisito essenziale, ossia che fossero fondate sulla "legge" o sul sangue. Per questo motivo i greci erano soliti distinguere l'ethnos dalla polis, ossia le comunità che riconoscevano legittimità politica ai legami parentali da quelle che davano innanzitutto valore ai nomoi, ossia all'insieme di norme stabilite dalla comunità. Non si trattava, naturalmente, di una contrapposizione, quanto piuttosto di una differenza di accento, dato che nella stessa Atene il legame di sangue era ben lontano da essere privo di valore politico⁹.

E' significativo che sulla base di quella antica distinzione siamo ancora soliti identificare con ethnos alcuni fenomeni politici peculiari, quali

⁸ Di Peri R., op. cit., pp. 14-16.

⁹ Marconi M., op. cit., p. 85.

ad esempio le etnie, proprio per individuare in esse un rapporto parentale compreso come vincolante¹⁰.

Nonostante il processo di costruzione dell'etnia come concetto delle scienze sociali sia perlopiù ottocentesco, proprio in questo secolo vennero pronunciate le sentenze più dure nei confronti delle etnie che sarebbero dovute scomparire a causa della forza coercitiva dello Stato-nazione. Si trattava della corrente istituzionalista, che a vario titolo comprendeva al suo interno Maurice Hauriou, Georg Jellinek e Max Weber, che nel giro di pochi decenni verrà drammaticamente smentita dai fatti. Con il diffondersi della globalizzazione la questione etnica non solo non ha perso di potenza ma anzi si è moltiplicata, favorita dalla perdita di presa da parte dello Stato-nazione.

C'è quindi una persistenza del legame parentale come forma base dell'accordo politico, che tanto le ideologie moderne quanto la globalizzazione sembrano non essere riuscite a scardinare. Per comprendere perché ci sia questa forma di resilienza in rapporto all'etnia sarà opportuno comprendere cosa sia effettivamente un'etnia e come il concetto tradizionale non sia in grado di spiegarne la resilienza¹¹.

Nel concetto tradizionale di etnia si mescolano caratteri materiali e immateriali, dove generalmente i primi sono una conseguenza dei secondi. Le caratteristiche proprie di un'etnia sono infatti elementi immateriali, come la lingua, la religione, la cultura, le tradizioni, i costumi e l'alimentazione (ma non solo)¹². Tutti questi, però, costituiscono delle competenze che si trasmettono in famiglia, che è il luogo dell'apprendimento primario. Non a caso, si dice "madre lingua", proprio a voler sottolineare come certe competenze siano proprie al nucleo familiare¹³. Se ne deduce, quindi, che la radice biologica dell'etnia, la componente oggettiva legata al sangue, sia una derivazione del carattere familiare e parentale delle pratiche etniche¹⁴. Ciò comporta che per la definizione di un'etnia verrà considerata di

¹⁰ Kellas J., *Nazionalismi ed etnie*, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 35-45.

¹¹ Glazer N., *Ethnic dilemmas: 1964-1982*, Cambridge, 1983, pp. 24-67.

¹² Connor W., *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton, 1993, pp. 23-27.

¹³ Glazer N., op. cit., p. 44.

¹⁴ Connor W., op. cit., p. 34.

maggior importanza lingua e cultura piuttosto che la comunanza di tratti somatici. Sarà piuttosto vero il contrario: comuni tratti somatici potranno presumersi lì dove competenze comuni si sono sviluppate, e dato che tali competenze sono familiari, è evidente che la loro trasmissione favorirà una certa omogeneità genetica¹⁵.

L'aspetto geografico nel successo del concetto originario di etnia è stato fondamentale: lo spazio delle comunità, storicamente, si modifica con lentezza. Ne consegue che la dimensione spaziale del fenomeno etnico è un elemento fondante del ragionamento, perché permette di delimitare la diffusione di pratiche e comportamenti, dunque è un modo per stabilire la dimensione del legame parentale in esame¹⁶.

Lo spazio etnico, oltretutto, dal punto di vista politico permette all'etnia di dotarsi di una dimensione storica, perché è nello spazio che vengono segnati i simboli della propria appartenenza¹⁷. L'uso politico della dimensione spaziale dell'etnia è presto dimostrata se pensiamo al caso turco: la Turchia ha promosso una serie di eventi culturali in Europa tesi a dimostrare che gli antichi Ittiti provengono dal ceppo uralo-altaico e quindi gli antichi abitatori dell'Anatolia non siano altro che i moderni turchi, che in un qualche modo sarebbero tornati "a casa" con l'invasione del XII secolo d. C. La continuità dell'insediamento dà maggiore forza ai diritti etnici, ecco perché si cerca sempre di avvalorare una sorta di carattere innato nell'abitare uno spazio. Lo spazio etnico, comprensivo del territorio, è un elemento che influenza i nuovi nati o i nuovi arrivati, nel senso che favorirà la continuità etnica di un certo territorio in quanto dotato di significati coerenti. Per un nuovo arrivato non è facile infatti inserirsi in uno spazio altrui senza seguirne le norme implicite: in questo senso lo spazio etnico diventa parte inscindibile dell'identità dell'etnia, perché sua memoria e momento di continua riaffermazione¹⁸. Da qui possiamo comprendere un altro aspetto del concetto di etnia, caratterizzandolo come territorializzazione coerente. La coerenza nell'opera sul territorio, o se si

¹⁵ Marconi M., op. cit., p. 98.

¹⁶ Connor W., op. cit., p. 43.

¹⁷ Marconi M., op. cit., p. 87.

¹⁸ Glazer N., op. cit., p. 49.

preferisce lo spazio etnico, è un dato oltretutto oggettivamente riscontrabile, che nasconde un significato politico e comportamentale di non poco conto.

La dimensione spaziale dell'etnia è però fondamentale anche dal punto di vista metodologico, perché permette di dare un carattere oggettivo all'identità etnica. Questo è un passaggio fondamentale, perché tutto il concetto tradizionale di etnia si basa sul richiamo e la legittimazione dell'oggettività scientifica. La lingua e la religione, ad esempio, sono elementi dell'identità etnica che possono essere cartografati e riportati sulla tavola, dando l'idea della corrispondenza tra territorio e diffusione di un'etnia. Ancora di più, il metodo spaziale consente anche di distinguere l'intensità di questa diffusione. Ogni elemento etnico permane nello spazio come segno, anche dopo molto tempo la scomparsa del gruppo etnico stesso: si pensi alla persistenza millenaria dei toponimi o di alcuni edifici di culto. Caso eclatante, rinverdito costantemente dalla cronaca politica, è quello del Kosovo: i serbi rivendicano l'appartenenza etnica della regione anche sulla base della ricchezza di monasteri ortodossi, segno della presenza storica dell'etnia serba in loco¹⁹.

Tuttavia, non bisogna cadere nell'errore di considerare questi elementi oggettivi come puramente descrittivi, nozionistici. Si tratta, piuttosto, di una precisa idea del mondo che viene così veicolata. In estrema sintesi possiamo dire che il concetto tradizionale di etnia compie un'equivalenza tra l'identità di un gruppo e alcuni elementi "oggettivi" di analisi. Non si può limitare la portata della creazione del concetto di etnia alla pura descrizione, quando poi questo stesso è usato per identificare gruppi umani. Identificare significa sempre dare un'identità.

I criteri sulla base dei quali vengono identificati, e quindi data identità, ai gruppi umani sono "oggettivi". Con questa espressione non si vuole intendere che si tratta di un criterio neutrale, quanto piuttosto sottolineare l'aspetto epistemico sotteso²⁰. Oggettivo significa qui ciò che la scienza moderna, e in particolare il metodo galileiano-cartesiano, ci hanno insegnato a riconoscere come tale, ossia una misura quantificabile rispetto a una categoria data. Esempio: se la nostra categoria è religione, allora il

¹⁹ Glazer N., op. cit., p. 56.

²⁰ Marconi M., op. cit., p. 99.

quantitativo degli appartenenti a quella religione in uno spazio dato, insieme alla coincidenza con altre categorie di appartenenza, segnala che l'etnia si configura come devota a una certa confessione religiosa. L'insieme delle categorie oggettive di analisi sopra richiamate, dal cibo alla lingua, confina un gruppo omogeneo che appunto definiremo etnia. Quello che è avvenuto in questo percorso metodologico è che l'identità del gruppo risulta definita una volta per tutte dall'assemblaggio locale di una serie di categorie che si presumono significative di un'appartenenza.

Il limite del concetto classico di etnia è proprio qui: identificare sulla base di elementi quantitativamente rilevabili, quindi supporre che l'identità abbia un fondamento oggettivo²¹. La reificazione dell'identità corrisponde al tentativo di associare ai gruppi umani comportamenti prevedibili, sulla base di categorizzazioni che astraggono dal caso concreto. Un gruppo di religione islamica, ad esempio, avrà un dato comportamento indipendentemente dal caso concreto del gruppo in questione.

I limiti del discorso sono evidenti e molteplici: il riduzionismo porta a considerare l'analisi scientifica come un processo indipendente dal gruppo stesso che si sta analizzando, dato che il concetto di Islam sarà sufficiente a rendere espliciti i comportamenti indipendentemente dalla loro analisi concreta. Altro problema considerevole è la decisione su quale elemento dell'identità etnica considerare rilevante a danno di quale altro. Se abbiamo detto che l'etnia si qualifica in base a una serie di competenze, è pur vero che quella rilevante per stabilire il comportamento etnico sarà, tendenzialmente, una tra queste. Ma sulla base di quale criterio si sceglierà la competenza/categoria più rilevante? Sulla base del criterio quantitativo, teoricamente, tutte le categorie di identificazione dovrebbero trovarsi sullo stesso piano. In realtà, qui si inserisce un elemento di indeterminatezza che non viene risolto dall'oggettività della procedura seguita, bensì dall'intuizione dell'osservatore. Inoltre, terzo elemento critico, ogni categoria identificativa scelta come significativa viene supposta come potenzialmente rilevante dal punto di vista aggregativo²². Avremo come risultato, così, di vedere assurgere il criterio linguistico come base per

²¹ Connor W., op. cit., p. 55.

²² Connor W., op. cit., p. 67.

l'identificazione di un gruppo, senza aver problematizzato però per quale motivo il fatto di avere una stessa lingua dovrebbe comportare un riconoscimento identitario e quindi politico²³. Detto in altri termini: avere la stessa lingua non è sinonimo di unità d'intenti dal punto di vista politico, come le guerre civili solitamente ci ricordano.

A volte, il concetto di etnia assume un valore identificativo proprio, ossia il fatto di appartenere all'etnia comporta una pratica politica in virtù dell'appartenenza, indipendentemente dalla sua declinazione categoriale. Le categorie linguistiche o religiose, in questo caso, servirebbero all'identificazione oggettiva del gruppo, ma non sarebbero poi i singoli elementi a qualificare l'etnia, quanto piuttosto l'appartenenza etnica a qualificare i singoli elementi oggettivi. In questo modo si ovvia al problema della scelta degli elementi considerati significativi nell'identificazione dell'etnia, ma non si risolve la questione del perché una serie di elementi, per quanto omogenei tra loro in una popolazione data, dovrebbe poi corrispondere all'identità del gruppo in questione. Gli elementi oggettivi avrebbero quindi il ruolo, proprio a ogni processo identificativo, di delimitare i confini del gruppo. I singoli elementi non varrebbero, quindi, di per sé, ma sarebbero funzionali a stabilire il limite tra il "noi" e il "loro". Questo senso dell'alterità, per quanto primario, è proprio ciò che genera l'oggettivazione dell'identità: una prima ed essenziale messa in forma del discorso, una determinazione iniziale che costringe qualunque altro ragionamento successivo²⁴.

Si prenda il caso delle carte etniche dell'Africa: intere aree geografiche vengono suddivise su base etnica, dando così per scontato che l'omogeneità di una serie di caratteristiche sia la base per identificare popoli, e quindi forme identitarie specifiche.

A questa semplificazione del discorso è necessario ribattere che, dal punto di vista meramente pratico, una descrizione scientifica che non sia utile a comprendere un problema concreto è priva di utilità. Proprio per questo, è uno sforzo vano quello di voler descrivere appartenenze etniche lì dove questa forma di identità non è sentita come vincolante. Si pensi al caso

²³ Glazer N., op. cit., p. 76.

²⁴ Connor W., op. cit., p. 98.

afgano: l'appartenenza delle tribù all'etnia pashtun ha forse impedito una lotta endemica tra i fedeli di Karzai e i così detti Talebani? L'Afghanistan è la tipica situazione in cui non c'è coincidenza tra appartenenza etnica e identità politica. Eppure, proprio l'appartenenza etnica partiva dalla necessità di identificare, quindi di dare identità. E siccome dare identità è un atto eminentemente politico, ne consegue che questa forma di identificazione politica è fallita per mancata corrispondenza alla realtà²⁵.

Prima di passare a esaminare le ipotesi alternative e analizzare con accuratezza gli autori classici sull'argomento, non è senza senso chiedersi perché si sia diffusa una simile concezione dell'etnia, che appunto abbiamo definito "classica".

L'etnia è un concetto delle scienze sociali, che nasce all'interno del movimento positivista con l'obiettivo di individuare e spiegare i comportamenti umani sulla base dell'appartenenza a gruppi scientificamente rilevati²⁶. Sotto questo punto di vista, il tentativo era di far sì che la realtà comportamentale e culturale dell'uomo entrasse a far parte del dominio della scienza. Il passo successivo, non a caso, è la tipizzazione del comportamento etnico, ossia i modelli d'azione che si ritroverebbero costantemente all'interno di un gruppo etnico. In tempi recenti, Kellas è ancora sintomo di questa inclinazione quando dice che l'etnocentrismo è il senso di appartenenza al gruppo che ci fa prendere posizione sempre a favore di esso. La scienza si preoccupa quindi di prevedere e controllare il comportamento umano tipizzandolo e mettendo in guardia sulle possibili soluzioni di situazioni politicamente compromesse. La politica, in questo senso, viene naturalizzata dal dato scientifico perché pensata come conseguenza del fatto oggettivo rilevato a monte²⁷.

Tuttavia, l'oggettivazione dell'identità non è funzionale solo al modo in cui la scienza comprende il mondo e la verità nel corso della seconda metà dell'Ottocento, ma anche funzionale allo Stato-nazione. Lo Stato contemporaneo, come sarà chiarito più avanti, si serve dell'oggettivazione dell'identità per poter definire l'appartenenza al corpo politico che forma la

²⁵ Marconi M., op. cit., p. 102.

²⁶ Kellas J., op. cit., p. 23.

²⁷ Connor W., op. cit., p. 78.

base del consenso dello Stato. La definizione etnica è quindi funzionale ad includere ed escludere gruppi sulla base dell'adesione "oggettiva" al gruppo politico dominante²⁸. L'oggettivazione è funzionale alle dimensioni dello Stato, perché permette di identificare il soggetto senza fargli domande, permette una non indifferente efficienza burocratica. L'oggettivazione serve quindi al controllo, ma il controllo, a differenza di quanto pensato da Foucault, non è il fine in sé dello Stato ottocentesco. Il controllo si rende piuttosto necessario per assicurare una maggiore efficienza dello Stato nel suo sforzo di legittimazione. Ma anche di questo più avanti.

Quel che importa per ora chiarire è che l'oggettivazione dell'identità è stata funzionale al compimento dello Stato moderno²⁹.

La distanza etnica, ossia il grado di differenza tra le etnie, non è in nessun caso foriero di spiegazioni convincenti per quanto riguarda i conflitti così detti "etnici". Basti guardare al caso della ex-Jugoslavia in raffronto alla Svizzera, paesi entrambi ad ampia distanza etnica ma con conflittualità totalmente differente. I sostenitori del criterio della distanza etnica affermano che il fattore etnico non spiega tutto, il che non fa che confermare che il concetto classico di etnia non è in grado di spiegare il momento decisivo in cui si trova coinvolta ogni comunità, ossia il conflitto³⁰.

Autori come James Kellas, Anthony Smith, Crawford Young e Walker Connor rappresentano al meglio il concetto classico di etnia³¹. Le due principali scuole in tema di studi etnici si distinguono per la diversa considerazione del rapporto tra etnia e nazione.

Per Walker Connor e Claudio Cerreti etnia e nazione si differenziano fortemente tra loro, dove l'etnia rappresenta un'appartenenza oggettiva, legata al vincolo parentale, mentre la nazione è una forma identitaria politica e soggettiva, ossia una costruzione culturale³². Per questo Connor parla dell'etnonazionalismo come solo una delle possibili versioni del

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Marconi M., op. cit., *ibidem.*

³⁰ Kellas J., op. cit., p. 163.

³¹ Connor W., op. cit., pp. 89-116.

³² *Ibidem.*

nazionalismo³³. Per Cerreti la nazione è un concetto ideologico-politico, quindi in grado di coinvolgere al suo interno anche etnie differenti³⁴.

All'estremo opposto si situa la riflessione di Anthony Smith, che riunisce etnia e nazione nell'unico concetto di etno-nazionalismo³⁵, per cui le nazioni avrebbero sempre una base etnica³⁶.

Su una linea mediana si situano, invece, Crawford Young e James Kellas³⁷. Quest'ultimo, in particolare, sostiene che la nazione etnica si distingue dalla nazione sociale. Il nazionalismo inglese e statunitense apparterebbe a quest'ultimo caso, dunque si riferisce a un concetto maggiormente politico e sociale. Anche la nazione etnica, tuttavia, manterrebbe un carattere ibrido, fatto sia di autocoscienza politica che di fondamenta etniche, ossia parentali. Secondo Kellas etnia e nazione hanno come elemento comune l'etnocentrismo, ossia un atteggiamento di origine psico-biologica di parzialità nei confronti del proprio gruppo di appartenenza³⁸.

Gli autori sopracitati condividono l'impostazione che la nazione abbia autocoscienza, a differenza dell'etnia, che rimane un'appartenenza sempre oggettiva. In questo modo il risultato è che non si verificano coincidenze tra appartenenza politica e categorie scientifiche. La nostra proposta cercherà di superare questo limite.

1.3 Verso un nuovo concetto di etnia: l'itinerario storico dello Stato moderno e dello Stato-nazione

Luogo, identità e cultura sono termini che oggi entrano in una nuova forma di relazione. Dal punto di vista geografico partiamo sempre dal luogo, con le connessioni che riguardano tanto l'identità e la cultura, capaci di dare un

³³ *Ibidem.*

³⁴ Cerreti C., Fusco N., *Geografia e minoranze*, Carocci, Roma, 2007, p. 34.

³⁵ Smith A. D., *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna, 1992.

³⁶ Glazer N., op. cit., p. 54.

³⁷ Kellas J., op. cit., p. 27.

³⁸ Kellas J., op. cit., p. 89.

significato politico al discorso. Riconoscere un luogo come proprio, quindi vedervi una dichiarazione di identità, comporta spesso che esso sia considerato come esclusivo, quindi protetto da confini (più o meno visibili)³⁹.

Fino ad un recente passato il luogo era un'entità dotata di un proprio *genius loci*, capace di elaborare propri modi di vita e relazioni: "il luogo rappresenta una porzione di mondo dove la cultura si riproduce con continuità nel tempo e dove l'insieme di esperienze condivise consente alla gente di fondersi in una comunità"⁴⁰. È proprio questo che ancora Ratzel sosteneva essere nella visione germinale delle azioni umane. Il tedesco sosteneva che ogni gesto umano, pensiamo ad esempio a un'idea, nasce in un determinato luogo e si espande in base alla propria capacità. Lo spazio occupato dall'idea avrà assunto un tratto prima sconosciuto e contribuirà a creare un senso proprio del luogo. In questa dimensione spaziale delle idee, o diffusione, Ratzel vedeva la possibilità, per ulteriori sovrapposizioni, di delineare il senso del luogo⁴¹.

Un nuovo senso del luogo presuppone però la necessità di superare la razionalità geometrica del neo-positivismo e la pretesa oggettivizzante che ne è alla base. Bisogna problematizzare il rapporto tra appartenenza etnica e appartenenza politica, ossia tra indagine dello studioso e sentimento identitario.

Per giungere al nuovo concetto di etnia ci muoveremo su un doppio binario, storico e gnoseologico a un tempo. Indicheremo le principali categorie a cui faremo riferimento attraverso quel processo storico che ha preso piede in Europa come Stato moderno. Per comprendere cos'è l'etnia e cosa può essere un concetto in grado di descriverla correttamente non possiamo che iniziare dalla localizzazione del fenomeno che ha poi preso come nome "etnia"⁴². L'etnia, infatti, non è un concetto storico, sempre

³⁹ Marconi M., op. cit., *ibidem*.

⁴⁰ Dell'Agnesse E., in "Luoghi, culture e globalizzazione", a cura di Massey D. e Jess P., Utet, 2001, p. XI.

⁴¹ Castells M., "The informational city: information technology, economic restructuring, and the urban-regional process", Oxford, 1989, p. 28.

⁴² Glazer N., op. cit., p. 122.

presente nella storia dell'umanità, bensì è anch'esso situato in un preciso contesto culturale, dove il fenomeno nasce: l'Europa del XIX secolo.

Dal punto di vista storico la questione delle minoranze nasce con lo Stato-nazione e il perché è abbastanza facile da intuire: nel momento in cui la configurazione imperiale del potere viene meno, una nuova forma di sovranità fa il suo ingresso nella storia europea, che si giustifica dal basso e non più per diritto divino⁴³. Gli imperi erano tendenzialmente multi-etnici, o per meglio dire indifferenti al dato etnico della popolazione: il territorio rappresentava una risorsa ma non un valore. Lo Stato-nazione invece territorializza il politico, cioè infonde significato politico al territorio, assumendo un tratto inevitabilmente escludente verso quelle comunità ad esso non omologabili in base alla lingua e al sangue. La nazione, per sua intima natura, tende a completarsi sul territorio dello Stato, nel senso che omologa tutto lo spazio statale al messaggio politico che la fonda. Tutto questo in nome dell'indivisibilità della sovranità e della coerenza dell'azione statale. In questo senso lo Stato, enormemente cresciuto rispetto al suo omologo pre-rivoluzionario, abbisogna di un principio cardine che chiaramente non può essere confliggente al suo interno: ecco perché solo una porzione della popolazione statale sarà quella eguale, cioè quella eletta a guidare lo Stato. Dato che la sovranità di tipo nazionale si giustifica dal basso ed è indivisibile a causa dell'unicità del corpo politico e per garantire la coerenza dell'azione statale, quel che meglio esprimerà le esigenze delle minoranze sarà comunque sia un principio vicino allo Stato-nazione, ossia il diritto all'autodeterminazione. Quest'ultimo, nato dall'idealismo wilsoniano in piena prima guerra mondiale, ha lo stesso nocciolo ideologico dello Stato-nazione, in quanto pensa che ogni popolo abbia diritto al suo territorio, e quindi a creare il proprio Stato-nazione. Il problema è che la sovranità è del popolo, ma ogni popolo, a ben vedere, è tale perché si riconosce in qualche principio cardine che lo fa sentire tale, cioè unito.

La particolarità dello Stato contemporaneo, posteriore quindi alla rivoluzione francese, sta nel fatto di aver generalmente teso a farsi Stato-

⁴³ Marconi M., op. cit., *ibidem*.

nazione, cioè aver voluto e cercato, come giustificazione di fronte alle masse, un elemento di legittimazione politica⁴⁴.

Lo Stato moderno, proprio in quanto si giustifica nella sua esistenza di fronte alle masse, ha bisogno di un gradiente particolare di legittimazione, che gli può evidentemente venire solo da una qualche forma di omologazione. Ecco allora nascere gli Stati-nazione classici, cioè francese, inglese, italiano e tedesco. Ma anche lì dove nascono Stati multietnici e pluri-nazionali, non viene meno, e questo è il dato essenziale, il tentativo dello Stato di riunire tutti i contraenti all'interno di un unico meccanismo di riconoscimento politico, che nel corso del Novecento ha spesso puntato sul concetto di nazionalità. È questo il caso del tentativo operato in Jugoslavia, in Turchia, in Iraq e in molti altri paesi⁴⁵.

La nazione per formarsi non ha bisogno di una base territoriale e però si forma proprio nel tentativo di dotarsene, in modo da poter divenire pienamente sovrana su di essa. È un concetto essenzialmente politico, che prevede la partecipazione egualitaria di tutti coloro che ne sono chiamati a far parte.

Dal punto di vista statale, la sovranità è la capacità dello Stato di far valere *erga omnes* (verso tutti) la propria legislazione interna, che quindi subisce un termine di validità, cioè di sovranità, esclusivamente in corrispondenza dei propri confini. All'interno di questo spazio la validità delle leggi dello Stato si intende vincolante sia nei confronti dei cittadini, che degli Stati esteri. La sovranità comporta la possibilità, per lo Stato, di esser libero nella determinazione dei propri atti in politica internazionale.

È solo nel riconoscimento dell'imperio della legge che lo Stato può considerarsi sovrano, mentre la propria ragione di riconoscimento dell'uguale, cioè dei cittadini, avviene sulla base della ragione territoriale. Nello Stato sovrano vengono fatti uguali tutti i cittadini in base ad un diritto legato al territorio. La nazionalità, che porta a riconoscere come eguali (politicamente parlando), anche quegli individui che risiedono in un territorio esterno allo Stato, pone delle limitazioni a questo concetto di

⁴⁴ Marconi M., op. cit., *ibidem*.

⁴⁵ Che quindi vuole omogeneizzare la popolazione in base a principi linguistici e biologici.

cittadinanza, sebbene poi gli Stati-nazione europei abbiano sempre teso a ricercare una coincidenza tra la sovranità territoriale dello Stato e il carattere monolitico dell'appartenenza nazionale.

Se ogni Stato tende generalmente a produrre un proprio senso di nazionalità, non è detto che tale processo sia necessariamente coronato da successo. È questo sicuramente il caso jugoslavo dove, nonostante una riflessione culturale e politica lunga più di centocinquanta anni, non si sono mai verificate le condizioni per un reale sentimento di unità nazionale jugoslava. Come durante la seconda guerra mondiale, allo scoppio della guerra nei Balcani negli anni novanta, l'elemento identitario nazionale è risorto sotto le vesti delle antiche etnie degli slavi del sud, mai realmente scomparse, ma semplicemente assopitesisi durante il governo dittatoriale titino: croati, serbi e sloveni riscoprivano così le proprie radici, ponendo in seria discussione la possibilità di poter parlare di fine della nazione, come qualcuno negli anni precedenti aveva pensato di poter fare.

La nazione è un costrutto teorico appartenente alla modernità europea, che riconosce come eguali tra loro degli uomini che abbiano in comune diversi elementi tra loro, ma che generalmente fanno riferimento alla lingua e al sangue⁴⁶. La nazione è un tipico frutto del pensiero politico europeo, perché possiede un forte significato democratizzante, in quanto, per la prima volta nella storia del pensiero politico, cerca di fondare una comunità in base a un elemento che renda uguali tutti coloro che lo possiedono in base a una fattualità che non gli appartenga volontariamente⁴⁷. L'appartenenza a un popolo per sangue e lingua sono elementi decisori dell'appartenenza nazionale in quanto non hanno bisogno dell'assenso o del contributo individuale per verificarsi, potendo anzi essere numerabile e cartografabile, geograficamente parlando, lo stanziamento di simili gruppi.

⁴⁶ Si faccia attenzione a non confondere il "sangue" della nazione con quello della razza. La razza, tramite una decisione biologica, non solo separa gli uomini, ma pretende anche dire quale sia la superiore e quale l'inferiore. Il "sangue" della nazione è sempre un principio di riconoscimento quantitativo ma che riconosce ancora qualche elemento culturale per farsi individuare, legato ad un' almeno originaria (a volte anche mitica, come la patria dei Germani) comunanza di vita, di luoghi e di modi di fare da parte della nazione.

⁴⁷ Sul nazionalismo come forma di democratizzazione, si veda Rosenzweig F., "*Globus*", Marietti 1820, 2007, p. 62: "L'idea di nazione, come la plasmò il diciannovesimo secolo, aveva le sue radici nell'idea democratica della rivoluzione. Mentre gli Stati del diciottesimo secolo sapevano semplicemente di essere potenze, la rivoluzione aveva inserito il popolo nel concetto di Stato. Il *Demos* dell'idea democratica era diventato, nelle mani di *Ethnos*, nazione".

Lo Stato-nazione in questo senso può essere definito come il tentativo di agganciare ad una dimensione territoriale, propria dello Stato, un fattore di identificazione politica sostanzialmente sovraterritoriale, quale è la nazionalità. Da questo ossimoro, generato come detto dalla costante necessità dello Stato contemporaneo di legittimarsi agli occhi di un corpo politico che ormai corrispondeva con il numero dei suoi abitanti, si sono indubbiamente create negli ultimi due secoli le premesse per ogni guerra europea, nate cioè dall'inevitabile sovrapporsi dei territori da riconquistare a questa o a quell'altra nazionalità⁴⁸.

Il fattore dirimente, come sopra accennato, è il fatto che nell'Ottocento la nazione diviene non solo fattore civile, o politico in senso lato, ma soprattutto fattore sovrano, andando a distruggere l'idea che la sovranità spettasse esclusivamente al monarca. L'identificazione tra sovranità politica e nazione, perfettamente enucleata in Ratzel (nella teorizzazione dell'Idea politica), è il seme di ogni discordia, perché parcellizza quel principio che prima era proprio esclusivamente di un potere statale che poteva pensarsi, proprio per questo, anche sopranazionale⁴⁹.

La legittimità politica dello Stato sarà, sin dal corso dell'Ottocento, possibile da rintracciarsi solo in una dimensione sempre più numericamente allargata della cittadinanza e della partecipazione politica: questo crea il vero e proprio tratto d'unione tra le varie ideologie che imperverseranno in quest'epoca, cioè liberalismo, nazionalismo, socialismo e movimento democratico.

La terra si conquista per il nazionalismo tramite la presenza dei propri membri: quindi tra terra e sangue sarà il sangue a fare la differenza⁵⁰.

⁴⁸ Marconi M., op. cit., *ibidem*.

⁴⁹ In un'opera ormai considerata un classico, Federico Chabod ricorda che è solo a partire dalla rivoluzione francese che nasce l'idea che una nazione debba convertire la sua esistenza pratica in un principio organizzativo territoriale e statale. Nuovamente, quel che cambia dall'antica *gens* alla moderna nazione, è l'accento sulla sovranità, completamente sconosciuta in epoca classica. Si veda Chabod F., "L'idea di nazione", Laterza, 1961.

⁵⁰ Come dovrebbe esser chiaro dal discorso portato avanti sino ad ora, e come dovrebbe mostrarsi chiaro con l'avanzare della discussione, non si vuol certo negar un qualche riferimento territoriale al fenomeno del nazionalismo. Quel che si cerca di fare è invece mostrare come la logica nazionalista sia profondamente diversa da quella territoriale, o legata al luogo geograficamente inteso, ma se ne possa eventualmente appropriare per rendere più forti le proprie istanze. Di questa differenza se ne rese conto lo stesso Ratzel, che si curò certo di far notare apertamente nella

L'attenzione di Kellas a una distinzione tra nazioni etniche e nazioni sociali merita effettivamente un plauso, perché chiarisce la natura della nazione, non necessariamente determinata da un singolo elemento, che invece dovrà trovare in una forma politicamente attiva dell'etnocentrismo la propria ragion d'essere.

Naturalmente lingua e sangue non sono sempre sufficienti a creare un principio in base al quale differenziarsi da altre comunità: ad esempio uno spagnolo parla la stessa lingua di un argentino o di un uruguayano, e si potrebbe argomentare anche su numerose somiglianze di sangue, ma di certo non si potrà dire che gli spagnoli e gli argentini partecipino della stessa identità nazionale. Stesso discorso vale tra inglesi e australiani. In questi casi l'elemento nazionale si avvale di un afflato patriottico, cioè legato alla particolare storia "patria" del popolo in questione, riconosciuto come tale in base all'abitudine a vivere in comune su uno stesso suolo⁵¹. Alla storia comune, come detto in precedenza, si possono sommare una quantità di fattori straordinaria per tentare di definire i confini di una comunità, dalla religione fino alle tradizioni culinarie.

Ciò non toglie che ogni nazione agogni a una propria terra d'elezione, tale perché stabilita dalla storia e dal fatto che ivi quel popolo ha cominciato a prendere coscienza di sé⁵². In questo caso però potremmo parlare del concetto, di cui la geografia politica si è a volte dotata, di area centrale, cioè di quel nucleo da cui la nazione si è generata, vuoi per costruzione mitica o attualità storica. L'area centrale ha però, in questo senso, un valore simbolico, cioè non se ne vede la contiguità con il concetto di luogo, che invece si lega maggiormente a una definizione culturale del corpo politico. Facciamo un esempio: il Kosovo viene considerato dai serbi come area centrale della nazione serba, al di là di ogni considerazione legata

Politische Geographie la sua contrarietà ad ogni politica nazionalista, significativamente bollata come sganciata dal suolo.

⁵¹ Confortano le pagine di dell'Agnese sul legame precipuo tra Stato e nazione: "Nel sistema westfaliano, il territorio si costituisce come principio emancipatore (il principio di territorialità proclama l'esistenza di uno spazio pubblico e, quindi, diventa fattore di libertà e uguaglianza), arma di difesa (la frontiera protegge dal nemico) e creatore di benessere (delimitatore della solidarietà); ma soprattutto rappresenta l'incorporazione fisica e legale dell'identità nazionale. Infatti, all'interno di un mondo di cosiddetti Stati-Nazione, la legittimazione dei singoli governi deriva dalla loro capacità di proporsi in quanto rappresentanti delle rispettive nazioni". Si veda dell'Agnese E., *"Geografia politica critica"*, Guerini, Roma, 2005, p. 75.

⁵² Smith A. D., op. cit., pp. 120-156.

all'aspetto etnico della regione. Si potrebbe ritenere allora il conflitto generatosi in quest'area come a carattere culturale, sebbene si debba notare, ed è questo il decisivo, che in questo caso il valore è intrinseco al luogo, e non portato quantomeno dall'interazione tra popolo e suolo. Il concetto di cultura che qui viene definito come patriottico costituisce il luogo come terra d'elezione di un popolo che su di esso ha sviluppato e vive una propria cultura⁵³. Ma come già insegnava Ratzel, il venir meno del benefico contatto tra popolo e suolo rompe anche il concetto di luogo geograficamente inteso, nel senso che le interrelazioni che un popolo genera all'interno di una certa regione andranno inevitabilmente a modificarsi se il popolo si sposta. E queste interrelazioni sono ciò che contribuiscono in maniera significativa a definire la cultura. Ora, alcune regioni risultano avere un significato intrinseco che fa ritenere impossibile la loro perdita per coloro che vedono in essa la loro area centrale. Questa idea, che potremmo definire culturale, ha in realtà una qualità metafisica, che cioè si differenzia dal concetto geografico di cultura nella misura in cui la prima non è soggetta a interrelazioni di sorta. Ecco perché Israele rimane sempre la terra promessa, nonostante duemila anni di storie che hanno profondamente mutato il quadro antropologico e culturale dell'area, ed ecco perché il Kosovo non muta il suo valore per i serbi nonostante sia abitato prevalentemente da albanesi kosovari⁵⁴.

La nostra riflessione sul concetto di sovranità sarebbe però insufficiente senza aver chiarito il senso dell'organizzazione e controllo, proprio a ogni dimensione sovrana moderna. Abbiamo chiarito che la

⁵³ Naturalmente il concetto di *core area*, o area centrale, possiede principalmente un significato storico o al limite socio-economico, quindi maggiormente vicino a quel che noi definiamo in questa sede come patria. Nel primo caso già Lucien Febvre faceva notare come ogni Stato è venuto a crearsi sulla base di un nucleo che ne rappresentava come lo scheletro sul quale è cresciuta la polpa del corpo; nel secondo caso si tratta di individuare quell'area dove si sviluppano la maggior parte dei traffici umani, culturali ed economici di un paese. A partire da questo nucleo (o area) centrale hanno origine gli ideali e i governi da cui prenderanno forma gli Stati, favoriti da un terreno particolarmente fertile, il che consente il concentrarsi della popolazione e la possibilità per alcuni di dedicarsi alle arti. Il nucleo centrale della Svizzera, ad esempio, è nei cantoni che controllano il passo del San Gottardo, che nel XIII secolo donò alla regione delle Alpi centrali una funzione commerciale, che i cantoni sopraccitati avevano la capacità di gestire tramite il controllo del passo. In Inghilterra invece fu sempre Londra, successore della romana *Londinium*, a rappresentare un nucleo centrale che doveva la sua importanza al possedere la chiave della rete stradale romana e lo sbocco preferenziale sul mare. Si veda Pounds N., "*Manuale di geografia politica*", Franco Angeli, Milano, 1978, pp. 200-206.

⁵⁴ Connor W., op. cit., p. 231.

sovranità crea omologazione e che questa si verifica nel rapporto tra Stato e corpo politico (tanto nazionale che etnico). Non abbiamo però ancora spiegato perché la sovranità moderna si dà come omologazione⁵⁵.

La questione si risolve pensando al "contenuto" della legittimità dello Stato moderno, ossia perché si crea un legame esclusivo tra un solo corpo politico e lo Stato. Il corpo politico legittima lo Stato e la sua azione in virtù dell'azione di organizzazione e controllo che questi attua sul territorio. L'organizzazione e controllo, arrivata nella modernità a un grado di complessità mai prima raggiunto, necessita di un criterio guida che la indirizzi, da ritrovarsi nell'identità del corpo politico che legittima lo Stato. La sovranità diventa esclusiva ed escludente perché si appropria del territorio, nel quale non ci sarà più spazio per più criteri di governo e di gestione. La sua stessa complessità richiede un carattere monolitico, "indivisibile" come recitano le costituzioni di molti paesi. A sua volta è il carattere dal basso della legittimità che costringe all'organizzazione e controllo la sovranità, ossia, la sovranità dovrà avere un carattere operativo sul territorio perché ora la richiesta di legittimazione dello Stato può trovare risposta solo dal basso, ovvero nel popolo. La dimensione della legittimità, ne consegue, coinvolge tutto il territorio su cui il popolo insiste, facendolo divenire base del patto tra Stato e corpo politico. Lo Stato, in definitiva, organizzerà e controllerà il territorio per realizzare al meglio il corpo politico.

Questo è anche il dato essenziale per comprendere quanto verrà spiegato nel paragrafo seguente, ossia perché nazione ed etnia sono incompatibili. Sono entrambi fenomeni della sovranità, dunque reciprocamente escludenti.

1.4 Etnia e nazione

Proveremo a dimostrare una nostra ipotesi di lavoro: la nazione si distingue dall'etnia per la qualità maggiormente operativa, dal punto di vista politico,

⁵⁵ Marconi M., op. cit., *ibidem*.

che la prima possiede. Per operativo intendiamo dire che la nazione vuole divenire sempre sovrana, vuole cioè sempre dotarsi di uno Stato: se l'etnia volesse questo, allora diverrebbe una nazione. La nazione si pensa, in termini progettuali, sempre propensa a ricercare un proprio Stato, che la rappresenti in modo esclusivo. L'etnia invece può benissimo permanere come minoranza, a patto di poter esprimere in qualche modo la propria soggettività politica.

È molto interessante che uno dei più pronti analisti del fenomeno etnico, Smith, abbia descritto l'etnia come alla continua ricerca di autonomia, unità e identità (Smith, 1984). Questi tre termini sembrano richiamare in modo fondamentale che la modernità politica del concetto di etnia sta proprio in questo trinomio. Un'etnia, intesa nel senso premoderno del termine, non ha bisogno di definirsi in senso identitario al fine di unirsi per ricercare una propria autonomia politica⁵⁶. Complice la distanza geografica, le etnie premoderne hanno caratteristiche proprie, senza che queste stesse siano però problematizzate in una definizione fissa, così come l'ansia identitaria sembra voler fare. In questo senso basti pensare al significato etimologico del nome di alcuni popoli: Berbero significa semplicemente "popolo", slavo colui "che parla la lingua", e di fatto anche i barbari erano per i greci nient'altro che coloro che non parlavano la lingua (ma balbettavano). L'etnia moderna si definisce e ricerca l'identità ai fini evidentemente della propria unità, che già in quanto tale fa presagire il fine politico della stessa. Unendosi, l'etnia denuncia la sua natura di comunità politica, diventa soggetto politico. Già nella sua unità l'etnia si pone in contrasto con la nazione, in quanto quest'ultimo soggetto politico esclusivo dello Stato moderno.

L'unità nell'identità porta l'etnia all'unico esito possibile: la ricerca dell'autonomia. Il problema non è tanto che le etnie richiedano statuti federali o regionali, autonomie locali o quant'altro. Il problema è che lo fanno in quanto ritengono di possedere un'identità altra rispetto a quella della nazione. In questo caso l'intenzione dell'azione incide sul fine. Questo fa sì che la richiesta di autonomia non serva a gestire il potere a un livello locale che sia uguale nella sua sostanza culturale e ideale con quello

⁵⁶ Smith A. D., op. cit., p. 143.

nazionale, bensì il potere viene gestito a livello locale per far sorgere le istanze culturali e ideali di una parte della popolazione statale che non si identifica con la nazione, creando dunque un possibile conflitto con quest'ultima. Facendosi strada, tramite le autonomie locali, idee culturali differenti da quelle nazionali, lo Stato tende a diventare pluriculturale. La pluriculturalità dello Stato apre la porta a una possibile divisione della sovranità, che anzi avviene di fatto, e così si genera il contrasto insanabile tra la logica dello Stato-nazione e le etnie. Una lotta per la sovranità⁵⁷.

Fabietti, tornando al concetto di identità, ha denunciato che l'etnicità "serve a designare dei gruppi fittiziamente dotati di un'irriducibile identità linguistico-storico-culturale, esso «frantuma» la complessità del fenomeno umano e lo cristallizza in una serie di isolati discontinui che si prestano ad essere classificati, comparati intellettualmente -oltre che politicamente-dominati⁵⁸". Questo tipo di definizione dell'etnia, spurgato dell'avversione dell'autore nei confronti di un simile concetto, denuncia però abilmente il carattere tutto moderno con cui oggi viene identificata l'etnia, ossia tramite parametri visibili e oggettivabili, che sembrano più a disposizione degli scienziati sociali piuttosto che realtà reagenti in un contesto reale. Il tutto finisce per cristallizzare esperienze culturali che non si sono mai percepite immobili: chiaro segno della crisi delle stesse? L'immobilizzazione potrebbe essere legata a doppio filo alla nuova veste politica delle etnie.

In condizioni ideali lo Stato dovrebbe corrispondere alla nazione, nota Pounds⁵⁹. La coesione è infatti il principale fattore di potenza di uno Stato. Ma proprio su questo punto si gioca la contraddizione della modernità europea, che alla ricerca della coesione fa seguire inevitabilmente la volontà operativa dello Stato, tesa al ricongiungimento della nazione. Il potenziamento dello Stato passa anche per la politica di potenza, che dovrà assicurare piena realizzazione alla nazione. Ecco allora lo scatenarsi dei conflitti in vista della riunificazione di quella collettività che sempre più si identifica con il corpo politico, detentore della sovranità. La nazione è sovrana, mentre allo Stato rimane la parte operativa di tale sovranità. È

⁵⁷ Connor W., op. cit., p. 123.

⁵⁸ Fabietti U., "L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco", Carocci, Roma, 1995, p. 61.

⁵⁹ Pounds N., op. cit., p. 18.

chiaro che il compito dell'ente statale sarà quello di garantire la piena espressione del suo corpo politico.

Idee del genere in geografia non sono del tutto sconosciute, sebbene articolate in maniera diversa. Oltre a quanto detto primariamente su Ratzel, Pounds cita Hartshorne, ritenendo che su di esso vi sia il consenso: “Ogni Stato, per avere basi sicure, deve offrire alla popolazione che in esso risiede una precisa e particolare *raison d'être*, la giustificazione, insomma, della loro identificazione con un'unità territoriale separata dalle aree statali vicine. La *raison d'être* deve essere fondata su desideri e valori di primaria importanza per le popolazioni delle regioni comprese nello Stato...”⁶⁰. La difficoltà sta ovviamente nel costituire una ragione che si allarghi sul territorio statale e ri-comprenda il maggior numero possibile di comunità e individui al suo interno. Quel che ci preme sottolineare è che in questa visione, propria di una geografia politica “classica”, lo Stato è coerentemente presentato come ente che cerca il consenso alle proprie strutture tramite una logica che ri-comprenda dal basso tutta la popolazione compresa entro i suoi confini⁶¹. Ma la ricerca del consenso è già l'aver stabilito un assioma fondamentale: cioè che la giustificazione all'esistenza di uno Stato, di qualunque tipo essa sia, deve risiedere nel popolo, che possiederà in questo senso la sovranità.

Proprio in base al particolare rapporto che si è creato tra Stato e nazione nella modernità europea, possiamo concludere che lo Stato-nazione, una volta affermato, tende sempre a creare coesione al suo interno, inglobando le minoranze etniche, che vengono risucchiate dalla necessità dello Stato di rappresentare la qualità politica dell'unico corpo sovrano, la nazione.

La nazione è sovrana, mentre allo Stato rimane la parte operativa di tale sovranità. È chiaro che il compito dell'ente statale sarà quello di garantire la piena espressione del suo corpo politico.

Il fatto è che nel momento in cui avremo trovato una base di collaborazione inter-nazionale o inter-etnica, allora avremo trovato un

⁶⁰ Hartshorne C., citato in Pounds N., op. cit., p. 26.

⁶¹ Fabietti U., op. cit., p. 45.

principio sovrano superiore. Ma questo contrasta con una sovranità popolare che si esprime ancora a un livello nazionale, se non etnico.

Cerreti ha una diversa opinione, che punta ad evidenziare una distinzione tra nazione ed etnia in base a un criterio oggettivo e uno soggettivo⁶². L'etnia sarebbe così un'appartenenza data, riscontrabile esteriormente al gruppo considerato, indipendentemente dalla nostra opinione in merito. L'esempio è infatti convincente: se faccio parte di una famiglia, l'educazione lì ricevuta non potrà essere cancellata, anche se poi le mie scelte potranno portarmi a riconoscermi in forme sociali anche molto distanti. In questo modo Cerreti individua l'etnia come concetto culturale e sociale, analizzabile correttamente dall'esterno in base ai fattori oggettivi detti, mentre la nazione verrebbe ad essere un'appartenenza soggettiva, politica, data dall'assenso ragionato dell'individuo in questione⁶³.

Rispetto a Cerreti, facciamo notare quanto già detto sopra: la distinzione tra soggettività ed oggettività, o meglio tra attività e passività, è molto problematica. Le nostre decisioni sono tutt'altro che "coscienti", così come le situazioni nelle quali nasciamo non ci determinano astrattamente, ma in modi che sarebbe difficile da decifrare senza passare all'analisi del caso concreto. Altro elemento, anche questo richiamato: un concetto di cultura slegato dal senso delle nostre scelte è scarsamente utile.

1.5 Riflessioni per un nuovo concetto: parentela, stato d'animo, sovranità.

Se la geografia "critica" giustamente mette in luce che il collegamento tra Stato e nazione, come garanzia della stabilità politica, è un costrutto della geografia classica, dall'altra è impossibile non notare che ciò che la geografia classica ha stabilito non era altro che uno spirito del tempo che sembra duro a morire⁶⁴; ovvero la capacità della nazione (o del luogo) a farsi carico delle istanze identitarie del soggetto, che si trasferiscono allo

⁶² Cerreti C., Fusco N., op. cit., pp. 34-43.

⁶³ Cerreti C., Fusco N., op. cit., pp. 45-46.

⁶⁴ Dell'Agnese E., op. cit., p. 82.

Stato in qualità di legittimità politica. Finché questo paradigma non (si) sarà offuscato, sembra difficile impostare il discorso in maniera differente, almeno in Occidente⁶⁵.

Il problema della legittimità è il momento di apertura per la formalizzazione di un nuovo concetto di etnia. La mancanza fondamentale del concetto classico di etnia è che non è in grado di integrare i sentimenti di appartenenza politica, quando la legittimità è un problema essenzialmente legato a quello della sensibilità, ossia del nostro senso di attenzione e devozione nei confronti delle istituzioni. Senza introdurre il concetto di legittimità non siamo in grado di capire perché istituti antichissimi, come ad esempio quello dell'infibulazione, sopravvivano per millenni indipendentemente dai regimi e dal susseguirsi delle religioni. La questione della legittimità, in definitiva, è un problema geopolitico. Se la geografia politica poteva accontentarsi di un concetto di etnia che si illudesse di raggiungere una pura scientificità, una pura oggettività, ebbene questo obiettivo non è più desiderabile per la geopolitica, che deve farsi scienza avendo a che fare con la realtà e con il movimento della politica.

L'utilità per la città è il primo scopo della geopolitica. Ne consegue che il concetto classico dovrà essere integrato dal sentimento d'appartenenza politico per essere maggiormente efficace.

Su questo punto si può ricordare l'importante contributo dell'antropologa Cecilia Gatto Trocchi: "l'elemento costitutivo di una comunità etnica non consiste nella condivisione astratta di una cultura, ma nella consapevolezza di essere membro di una comunità, di appartenere a un gruppo"⁶⁶. La "consapevolezza" è l'elemento soggettivo che andavamo cercando e che fa da base a ogni richiesta di autodeterminazione.

Un altro grande antropologo, Barth, prosegue specificando che non è la cultura in sé che stabilisce i confini tra una comunità e l'altra, quanto piuttosto le pratiche e i comportamenti⁶⁷. Il confine, oltretutto, non è ciò che impedisce i contatti tra le comunità, quanto piuttosto è una definizione

⁶⁵ Fabietti U., op. cit., p. 49.

⁶⁶ Gatto Trocchi C., "Etnie, miti, culture", Bulzoni, 1999, p. 53.

⁶⁷ Barth F. (a cura di), "Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference", Boston, 1969, pp. 35-39.

funzionale a stabilire un contatto con l'altro. Ossia: se non sappiamo chi siamo non possiamo rapportarci all'altro. Su questo passaggio è significativo l'esempio dei Maori, che significa semplicemente "normale", nome auto-attribuitosi da parte del popolo indigeno al momento dello sbarco degli inglesi in Nuova Zelanda. I Maori, ne segue, si diedero un nome, quindi una definizione, nel momento in cui percepirono la presenza di qualcosa che era diverso da loro. Per questo il termine Maori ha un significato così semplice, perché è l'immediata percezione della distinzione, della differenza. Porre l'accento su questo tema, solo apparentemente banale, porta a distinguere la nostra analisi notevolmente da tutto il filone costruttivista, che vede nell'identità una costruzione sociale⁶⁸. Martha Nussbaum, capofila dei costruttivisti, aveva fatto dei Maori uno degli esempi della sua dimostrazione, asserendo che proprio la denominazione di questo popolo, giunta in contemporanea alla venuta degli inglesi, dimostrava che l'identità dei Maori non fosse innata. Tuttavia, la dimostrazione della Nussbaum poggia su uno sguardo epistemico limitato, che interpreta l'identità come dato ontologico immodificabile, visione a lei avversa, oppure come costruzione sociale contingente, versione da lei sposata. Le opzioni sulle quali valutare l'identità non sono però così limitate, dato che può esservi un senso del noi che crei il sociale piuttosto che esserne la creatura, pur senza essere rigido e sempre uguale a sé stesso⁶⁹. Parliamo dell'ontologia temporale di Martin Heidegger, ad esempio, che a partire da Essere e Tempo ha insegnato che esiste una via all'ontologia che non coincide con la rigidità delle categorie classiche, vere e incontrovertibili, ma che si dà nel tempo, dunque si manifesta nella temporalità⁷⁰. Per Heidegger si trattava di un modo per riavvicinare i concetti di forma e sostanza, ossia rendere le categorie aderenti alle cose, per cui una volta venute meno le cose venivano meno anche le categorie. Perciò, identità sì, ma come costume di un popolo, che inquadra un gruppo umano fintantoché una serie di comportamenti e simboli sono ritenuti vincolanti.

⁶⁸ Fabietti U., op. cit., p. 175.

⁶⁹ Marconi M., op. cit., *ibidem*.

⁷⁰ Heidegger M., "*Essere e Tempo*", Utet, Torino, 2013, pp. 13-15.

Questa lunga digressione sul concetto di identità è centrale per dimostrare la possibilità epistemica di un modo alternativo per studiare le etnie. Se esiste, come la riflessione di Heidegger ci spinge a pensare, l'identità come forma visibile della cosa che stiamo studiando, allora possiamo pensare a un concetto di etnia che abbia a che fare col comportamento pratico dell'etnia e non con le categorie astratte che ne vogliono irrigidire il contenuto in forme a-temporali e anti-esistenziali⁷¹. E' il comportamento di un gruppo, il modo di agire, che è indice della sua identità, che dunque è pronta a mutare nella misura in cui il gruppo dovesse mostrare una natura differente. A questo punto, però, non potremmo che notare il venir meno del gruppo e la nascita di un nuovo gruppo.

L'idea di coincidenza di forma e sostanza comporta esattamente questo: il mutamento dell'una significa il mutamento dell'altra. Apparentemente i costruttivisti sembrerebbero sposare lo stesso tipo di impostazione, perché anch'essi sostengono che la sostanza, ossia l'identità, è mobile. Tuttavia, distanza non potrebbe essere più grande, dato che i costruttivisti cadono nell'errore di far dipendere l'identità, che è una sostanza, da un'altra sostanza, costituita dal complesso delle relazioni sociali che a qualsiasi titolo determinano l'identità⁷². La prospettiva heideggeriana, al contrario, tenta la fuga da ogni astrattismo e quindi da ogni considerazione rigida della sostanza e per far questo si dà come punto di riferimento la vecchia idea platonica, che appunto significa forma visibile. La forma visibile è il comportamento pratico, che dunque costantemente rivela la coincidenza di forma e sostanza. Forma visibile, tuttavia, che non significa come sarà proprio del nostro Rinascimento identificare la vista con l'identità, che porterà poi all'errore dell'oggettivismo materialista su cui si basa la scienza moderna. La forma visibile, per Platone come per Aristotele e ancora di più per Heidegger, è il primo segno della conoscenza, ma che immancabilmente rimanda ad altro, più nascosto⁷³. La natura, come poi ricorderà Colli citando Eraclito, ama nascondersi, ossia ogni gesto umano è simbolo di un significato nascosto. Questo significato, tradotto in termini interessanti per la nostra ricerca, è

⁷¹ Heidegger M., op. cit., pp. 120-135.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ Heidegger M., op. cit., pp. 134-205.

rappresentato dal quel sentimento d'alterità che stabilisce il confine tra un gruppo e l'altro. Quel che stiamo provando a fare è stabilire lo stato d'animo, ossia l'heideggeriana *Stimmung*, propria a un gruppo che si costituisce come etnia⁷⁴.

Percorrendo questo sentiero, il primo elemento che rimane fermo nell'identificazione dell'etnia sono gli elementi oggettivi dell'appartenenza etnica. Un gruppo etnico, infatti, rimane pur sempre un gruppo che si basa su un rapporto parentale. Tale rapporto non è da intendersi in senso stretto, ossia come rapporto di sangue diretto, come è vero ad esempio per le tribù; si tratta, piuttosto, di qualcosa di simile alle comunità immaginate di Benedict Anderson. La famiglia, quando è troppo in grande, non mantiene più i legami tradizionali di vicinanza diretta, ma sostituisce la prossimità con l'immaginazione, ossia con dei simboli che mantengano un'unità ideale. Sebbene la lettura di Anderson vada depurata degli elementi costruttivisti, lo schema di base può considerarsi convincente⁷⁵. Allo stesso modo, se ne conclude, l'etnia è un gruppo parentale, dato che le pratiche che la caratterizzano, dalla religione ai costumi, sono competenze relative al focolare domestico, ossia che generalmente si apprendono in famiglia. L'etnia, in definitiva, è una famiglia in grande⁷⁶.

Ricapitolando, ci sono due elementi fermi nel concetto di etnia che stiamo proponendo: legame parentale e stato d'animo.

Il legame parentale ci aiuta a distinguere il rapporto intra-comunitario di cui stiamo parlando da quelli di tipo "ideologico", mentre l'accento sullo stato d'animo permette di uscire dal vicolo cieco dell'oggettivismo scientifico moderno. Lo stato d'animo, o consapevolezza, è il senso di appartenenza al gruppo che si manifesta con atteggiamenti e azioni coerenti nei momenti decisivi per la sua sopravvivenza⁷⁷.

Dietro l'apparente banalità, questo è un altro elemento decisivo per distinguersi dal concetto tradizionale di etnia, che al contrario semplifica il problema dell'appartenenza dandolo per risolto nel riscontro oggettivo

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Anderson B., "comunità immaginate", Manifesto libri, 2009, pp. 12-45.

⁷⁶ Marconi M., op. cit., p. 108.

⁷⁷ Fabietti U., op. cit., p. 134.

dell'identità. L'appartenenza, in questo caso, diventa piuttosto un sentimento. Le azioni che saranno spia di questo sentimento non possono essere però qualsiasi pratica quotidiana, come nuovamente il concetto di etnia classico lascerebbe supporre. Se seguissimo questa logica, ne risulterebbe che anche un certo modo di cucinare piuttosto che una certa pratica agricola siano forieri di identità. Questo "identitarismo banale", che trova soddisfazione nella vita quotidiana tramite una coerenza di fatti materiali, riduce l'appartenenza a qualcosa di vago, mutevole, perché mille potrebbero essere le spie e gli indicatori differenti. Facile immaginare il motivo per cui le indagini sull'appartenenza etnica, da scientifiche che dovevano essere, si siano poi trasformate nel corso degli anni a strumenti politici di pressione: era infatti sufficiente modificare l'elemento ricercato per avere esiti completamente diversi e quindi ampiezze degli spazi etnici diversissimi.

Per questo motivo, il concetto di appartenenza deve considerarsi legato ad azioni cruciali, che nel caso di un gruppo umano è sempre riferito ai momenti di maggior pericolo, ossia quando il gruppo è minacciato. In caso di attacco, infatti, si distingue l'amico dal nemico per via del semplice spazio occupato, che porta gli uni ad opporsi agli altri perché direttamente coinvolti nella sfida per la sopravvivenza. Questa scelta di campo non è dovuta sempre a calcoli razionali o a situazioni contingenti. Nel caso di una guerra, ad esempio, gli attriti e le inimicizie si creano sulla base di "sentimenti" piuttosto che di riflessioni razionali. Sarebbe difficile immaginare, ad esempio, la guerra dell'URSS contro la Germania nazista come imperniata sulla teoria della lotta di classe. Il peso della lotta di classe, forse, può spiegare perché l'élite al potere a Mosca prese certe decisioni, ma difficilmente riuscirebbe a darci l'idea dell'inimicizia tra russo e tedesco sul campo di battaglia. Nel caso del conflitto etnico, per arrivare a ciò che maggiormente ci interessa, è semplice ricostruire la diffusione di un'etnia sulla base del senso di appartenenza a una delle fazioni o all'altra: il supporto effettivo darà l'idea dell'affiliazione. Molto spesso, però, ci troviamo di fronte a conflittualità tra fazioni appartenenti allo stesso gruppo etnico; significa che il legame etnico non funziona? No, significa solo che il fenomeno etnico spiega alcune cose, ma non tutte. Oltretutto, per constatare se il gruppo etnico esiste davvero, oppure no, sarà sufficiente verificare se

le fazioni in lotta ritrovano un equilibrio interno nel momento del pericolo comune. Si pensi alla conflittualità tra Hezbollah e Amal in Libano, entrambe componenti sciite in conflitto tra loro ma pronte ad unirsi contro il comune nemico sionista.

I classici della sociologia pensano che la nazione sia un'appartenenza soggettiva e l'etnia un'appartenenza oggettiva, scientificamente rilevata. In realtà questa opposizione è assolutamente fittizia, dato che si tratta, in entrambi i casi, di appartenenze politiche, se si vuole soggettive⁷⁸. Questo non significa che l'indagine sociologica, condotta tramite strumenti sul campo, non sia in grado di aiutarci molto al riguardo. Quel che ci interessa sapere dalla sociologia è il campo di delimitazione del senso comunitario di un individuo. Cioè a quale gruppo un individuo pensi di far parte. Sarà poi compito della riflessione stabilire di che tipo di gruppo si tratta e qual è il significato di questa appartenenza. Cioè che gruppo sia e perché ne faccia parte. In questo senso saranno i comportamenti e i simboli a dirci i significati dell'azione dell'individuo e del gruppo⁷⁹.

Facciamo il caso della Padania: i "padani" non sono un'etnia, ne sembra serio parlarne. Ma perché? Perché alla domanda, condotta agli italiani del nord, su chi essi sentano come fratelli, improbabilmente questi risponderebbero le genti del nord. In questo senso, la Padania fallisce alla prova sociologica, cioè non è un'appartenenza sentita. Tuttavia i simboli padani ci parlano degli italiani del nord, ma nel senso del rifiorante localismo, simbolizzato da Alberto da Giussano. Questo significa che i simboli politici che utilizziamo a volte conducono a significati molto distanti da quelli che intenzionalmente saremmo portati a dargli.

La questione dell'appartenenza, una volta risolta in senso favorevole al riconoscimento per stato d'animo, comporta una serie di importanti conseguenze. Innanzitutto, trattandosi di un'identità effettiva, ossia partecipata dai componenti della comunità, il gruppo politico coincide con il gruppo scientificamente rilevato. Di conseguenza, l'appartenenza etnica esclude altre tipologie di appartenenze concorrenziali. Ossia, non si può appartenere contemporaneamente a un'etnia o a una nazione, perché sono

⁷⁸ Fabietti U., op. cit., p. 120.

⁷⁹ Marconi M., op. cit., p. 105.

due gruppi differenti, ossia con sensibilità distanti e principi di riconoscimento altri. Sono due comunità diverse. Sulla base di queste considerazioni è necessario concludere che il concetto classico dell'identità politica, che prevedeva una sorta di cerchi concentrici che caratterizzassero l'individuo dalla famiglia alla nazione, passando per l'etnia, è così destituita di fondamento. Una pluralità di appartenenze politiche identitarie sono possibili solo in uno schema oggettivo, dove l'appartenenza è portata in laboratorio e non si fa viva carne⁸⁰.

Ciò che risulta più complesso, in realtà, è come rilevare l'appartenenza etnica nel caso in cui non ci sia conflitto tra il gruppo e altre entità. L'appartenenza, anche in questo caso, risulta stabilita da alcune azioni paradigmatiche, che danno l'idea dell'affiliazione al gruppo o meno. Soltanto che in questo caso l'azione paradigmatica sarà quella che compie al meglio la comunità, ossia quella in cui la comunità meglio si riconosce. Per individuare questo tipo di azione paradigmatica, che va a inglobare nella propria ragion d'essere anche il caso dei conflitti, dobbiamo rifarci al concetto di sovranità, di cui abbiamo già detto molto e che compone il terzo elemento fondamentale dell'appartenenza etnica. Lo stato d'animo, sebbene colga un sentimento individuale, non si esprime come semplice esigenza personale ma ha la capacità di descrivere un problema più ampio, che appunto si fa comunitario. Ecco perché la sovranità, sebbene appaia come questione schiettamente teorica, in realtà incarna al meglio molte delle esigenze che i gruppi etnici oggi rivolgono alla politica e al potere.

La sovranità, però, non è fenomeno sempre uguale a se stesso, ma cambia nel corso del tempo. La sovranità propria allo Stato moderno è qualcosa di radicalmente differente dagli statuti medievali o dalla dottrina imperiale romana. Questo ci permette di fare un ulteriore taglio decisivo per giungere a un nuovo concetto di etnia, ossia il rapporto preferenziale tra lo Stato e il gruppo etnico. Le tribù, ad esempio, non lottano per avere più diritti all'interno dello Stato quanto piuttosto per non avere uno Stato sopra di loro, o quantomeno che questi sia indifferente nei loro riguardi. Allo stesso modo, potremo parlare di etnie solo con riferimento al mondo contemporaneo, che è il momento storico in cui il concetto omonimo di

⁸⁰ Cerreti C., Fusco N., op. cit., p. 89.

sovranità si impone. Non esistevano, ne consegue, etnie nel Settecento o prima ancora. La sovranità permette al gruppo etnico una forma di realizzazione politica che è molto differente da altre conosciute in altri contesti ed epoche.

Il rapporto con la sovranità ha l'effetto, nel momento in cui reagisce con un fenomeno di lunghissima durata come il legame parentale, di dare vita a una forma politica nuova, che chiamiamo etnia.

Se dovessimo definire il nostro concetto di etnia, potremmo dire: *l'etnia è una comunità saldata dal legame parentale e da un senso di appartenenza originario, che qualifica le proprie azioni in relazione allo Stato e al concetto di sovranità. L'etnia pratica la sovranità come autonomia e autodeterminazione rispetto allo Stato.*

Le critiche al concetto di oggettività scientifica moderna non dovrebbero portarci a sintetizzare il nostro pensiero in una definizione, tipica del positivismo sperimentale. Tuttavia, riteniamo utile la definizione come semplice punto di riferimento da cui far partire ulteriori riflessioni, dunque senza nessuna pretesa di esaustività e men che meno di verificabilità.

Etnia e nazione sono fenomeni della sovranità, in linea di principio non distinguibili, in quanto reclamano entrambi autodeterminazione, ossia la potestà di darsi legge da sé, senza riconoscere qualcuno a loro superiore nella legittimizzazione del potere. Sia che si parli di nazione, o di etnia, trattiamo di gruppi politici moderni, che si auto attribuiscono la funzione di legittimazione della norma, dunque si configurano come soggetti politici.

La differenza dell'etnia rispetto alla nazione è nell'interpretazione del proprio ruolo sovrano: l'etnia richiede una semplice autonomia dal potere dello Stato, mentre la nazione pretende di costituire uno Stato da sé. Se ne conclude, che la nazione è la manifestazione piena del rapporto tra la sovranità e il legame parentale nella modernità. Ciò comporta che non c'è equilibrio istituzionale possibile tra i due fenomeni, che andranno a rappresentare popoli differenti, inevitabilmente in conflitto.

Ciò che distingue l'appartenenza nazionale da quella etnica, è bene precisare, non è una semplice intenzione dell'attore, quanto piuttosto l'effettiva politica che si sta perseguendo. Un gruppo non è etnico o

nazionale in base al proprio programma politico, che prevede o meno il separatismo, bensì sulla scorta della propria azione politica nei confronti dello Stato e in relazione all'attuazione della sovranità sul territorio. Altrimenti, dovremmo considerare nazione anche il gruppo dei secessionisti della Lega Nord nella seconda metà degli anni Novanta.

Lo spazio, sebbene entri decisamente in scena solo a questo punto della dimostrazione, è in realtà alla base di tutto il concetto di etnia. Il nostro strumento di indagine, come detto, si regge sull'idea dell'azione paradigmatica, che non solo si compie nello spazio ma che ha in esso un fattore essenziale. L'azione paradigmatica crea spazio, per la precisione, dunque è normale che lo studio dello spazio sia il "terreno" privilegiato per questo tipo di indagine, in quanto sedimentazione dell'azione. L'azione si sedimenta nell'architettura urbana, nella ripartizione della proprietà terriera ma anche, più in generale, nell'organizzazione dello spazio. Il fattore che distingue l'etnia da altre appartenenze, ossia la ricerca della sovranità, si riscontra nello spazio come modalità di organizzazione del territorio e dei rapporti inter e intra comunitari. La sovranità, per meglio dire, è una forma di creazione di spazio precipua.

E' necessaria anche qui una precisazione per evitare confusioni: per organizzazione dello spazio si intende quell'insieme di pratiche che si generano sulla base di un criterio paradigmatico, ossia sul criterio di amicizia o inimicizia. Non si tratta, dunque, di ricorrere al funzionalismo, o alle molteplici versioni dello strutturalismo e delle sue declinazioni postmoderne. Si tratta, invece, dell'individuazione spaziale della compiutezza del disegno politico proprio a un gruppo.

La sovranità moderna è un paradigma spaziale caratterizzante nella misura in cui permette le politiche di esclusione delle comunità ma, ancora di più, la sovranità è l'organizzazione dello spazio ai fini della riproduzione della legittimità del potere. Organizzazione omogenea e indivisibile, così come il gruppo che conferisce tale legittimità. Ne consegue che la sovranità è un principio di omologazione territoriale sulla base dell'ordine politico che caratterizza una comunità. Se questo ordine è la nazione, la sovranità tenderà ad omologare il territorio sulla base di una legislazione "nazionale", in modo che lo Stato possa essere legittimato ad esistere.

Il piano della nostra dimostrazione prevede che sia l'omologazione e l'omogeneizzazione dello spazio a essere indice della sovranità, e ancora

che sia l'omologazione su base nazionale a essere indice della presenza di una "sovranità nazionale" ossia di un gruppo umano costituitosi in nazione e poi finalmente in Stato.

In questo modo, lo spazio è il centro della dimostrazione e non di certo un contenitore delle vicende umane.

1.6 Reagire alla globalizzazione e al nazionalismo

Se la massa eurasiatica ha conosciuto, fino al termine della prima guerra mondiale, due Imperi di grande tradizione storica che tenevano le redini tanto del Vicino Oriente che dell'area balcanica e centro-europea, la stessa funzione hanno svolto a livello mondiale gli imperi americano e sovietico. Stiamo cioè dicendo che da un punto di vista storico le tendenze centrifughe delle popolazioni locali, tese a dividersi in base a principi man mano sempre più selettivi, sono sempre state cauterizzate da strutture definibili come imperiali, ossia in grado di controllare aree politiche di grandi dimensioni, abitate anche da popolazioni molto diverse tra loro.

Ci si potrebbe chiedere se oggi questo ruolo possa essere svolto da parte degli organismi internazionali; fatto sta, come giustamente nota Lizza, che l'aumentare del numero dei micro-Stati non fa altro che impoverire la capacità politica di agire dell'assemblea generale delle Nazioni Unite ad esempio⁸¹.

Parlando delle cause politiche di questo vero e proprio revival etnico, possiamo subito dire che con la fine dell'era bipolare dovremmo parlare di fine dell'accettazione forzata della supremazia delle superpotenze, più che di semplice rifiuto degli Stati Uniti. Ciò che aveva mosso gli attori locali e regionali a schierarsi con questa o con quell'altra delle superpotenze era stato un ragionamento meramente condizionato dalle necessità del momento, ossia dall'impossibilità di fare altrimenti. Venuta meno la logica bipolare, anche la superpotenza rimasta si è vista privare di quel sostegno locale di cui prima godeva in funzione strategica. Sono così riaffiorati gli

⁸¹ Lizza G., *"Geopolitica. Itinerari del potere"*, Utet, Torino, 2001, p. 109.

antichi sentimenti di contrasto tra popoli, facendo ricredere molti sull'esito stesso della modernità. L'incrinarsi della logica bipolare, ad esempio, era già evidente con quanto avveniva in Iran con la rivoluzione khomeinista del 1979: la religione tornava prepotentemente alla ribalta come fattore aggregativo delle comunità politiche, proprio mentre le "religioni secolari" del liberismo e del comunismo mostravano il loro irresistibile declino⁸².

Nell'era della globalizzazione, la produzione di una cultura globale che con i suoi codici tende a sovrimporsi su quelle locali, ha portato la sensibilità politica e giuridica mondiale ad evidenziare che la difesa dei diritti umani passa anche per la difesa dell'espressione culturale della persona, ma per il tramite del suo gruppo. Questa nuova sensibilità ha permesso negli ultimi anni di sollevare l'attenzione delle opinioni pubbliche occidentali sulla salvaguardia delle specificità culturali in via d'estinzione, appunto come contro altare del processo omologante globale⁸³.

Il richiamo al principio dell'autodeterminazione dei popoli è però evidentemente insufficiente per regolare ad esempio quel che avviene in certe regioni della Nigeria, ma anche nel più vicino est europeo, dove l'affermazione di una logica di pieno riconoscimento politico comporterebbe sostanzialmente il risorgere di Stati grandi quanto città, data la scarsa consistenza numerica, ancorché ben concentrata, di alcuni gruppi.

Il problema politico centrale sollevato dal fenomeno etnico, e con il quale le nostre stesse democrazie cominciano in questi anni a fare i conti, riguarda le difficoltà di una mediazione politica efficace all'interno di un progetto collettivo condiviso. L'economia da un lato integra vaste masse in un contesto ormai globale, mentre a livello locale, indebolitosi il legame nazionale, vanno riscoprendosi dei legami più ristretti, di gruppo, di appartenenza comunitaria.

La stabilità internazionale si trova come stretta in un maglio etnico, che da una parte vede il moltiplicarsi dei focolai di rivendicazione etnica, ridimensionando la capacità coercitiva statale, dall'altra però vede

⁸² Habermas J. e Taylor C., "*Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*", Feltrinelli, Milano, 2008.

⁸³ Marconi M., op. cit., p. 112.

inevitabilmente intensificarsi il contrasto tra Stato e minoranze interne, indebolendo ulteriormente il primo.

È quindi necessario inserire il fenomeno del risveglio etnico contemporaneo all'interno della problematica politica più insistente di questo inizio millennio: l'indebolirsi dello Stato-nazione.

La logica della frammentazione, che sul finire del secolo scorso ha avuto il suo epicentro a scala nazionale in Jugoslavia e in Libano, fa temere per quanto potrebbe avvenire in altri Stati a basso tasso di coesione sociale nei prossimi anni⁸⁴. Questo processo finisce, inevitabilmente, per delegittimare lo Stato-nazione, in quanto ente non più in grado di reggere una piena sovranità sul proprio territorio, principalmente dal punto di vista economico⁸⁵.

La frammentazione degli Stati, paradossalmente, si origina anche da qui, cioè dall'incapacità dello Stato di farsi carico di quelle aspettative, sempre uguali da parte dei cittadini, che oggi sono però rese più complesse dalla situazione che stiamo vivendo. Risorgono così gli elementi identitari locali, perché non più offuscati da ragioni politiche legate allo scontro delle superpotenze, né a ragioni civili, legate alla necessità dello stare insieme in unità statuali mediamente più vaste.

Si considerino infine elementi vecchi e nuovi che determinano l'accentuarsi dell'appartenenza etnica: da una parte sicuramente la guerra e lo scontro in genere, dall'altro i fenomeni migratori, che comportano una risposta da parte della comunità ospitante così come della comunità dei nuovi arrivati⁸⁶.

Per quel che riguarda l'aspetto linguistico, risulta utile svolgere alcune riflessioni per notare le grosse differenze che si sono introdotte con la modernità. È chiaro che nel terzo millennio il rapporto tra etnie e lingue è destinato a cambiare profondamente. La globalizzazione, cioè il processo di

⁸⁴ Di Peri R., op. cit., pp. 75-89.

⁸⁵ La stabilità dei luoghi è stata potentemente messa in discussione dalla globalizzazione, nel senso che i primi hanno perso organicità. La rivoluzione informatica ha fortemente relativizzato le relazioni fra luogo e tempo, oltre che tra luogo e cultura, potendo avvenire gli scambi tra gli uomini a velocità impensate prima e in luoghi virtuali, diversi da quelli a cui i dialoganti appartengono.

⁸⁶ Marconi M., op. cit., p. 110.

contaminazione delle culture locali da parte di una cultura globale, sta imponendo un'unica lingua veicolare per le comunicazioni, ossia l'inglese. Questo processo non è in contraddizione, né ostacolato, dalla crescita di lingue di importanza regionale, favorite dalla crescita demografica dei gruppi che le usano, come il cinese, l'arabo o lo spagnolo. Anche in questo caso però è necessario constatare come la riscoperta di lingue che sembravano destinate a scomparire si accompagna all'estensione della lingua della globalizzazione. L'inglese impartisce una cultura omogenea, che per sua spinta interna cerca un'accoglienza globale, inevitabilmente basandosi su messaggi culturali i più generici possibili. Le lingue minoritarie che sembravano sul punto di scomparire ritornano allora in voga, vengono sbandierate come segno di un'identità in grado di garantire quei significati esistenziali che per consunzione interna la dimensione nazionale non è più in grado di offrire⁸⁷.

Esemplificativo di questo ragionamento è il caso dei berberi. Questa popolazione, originaria del nord-Africa, ha subito nel corso dei millenni notevolissime influenze da parte della civiltà romana prima e di quella arabo islamica poi. Nonostante questo ha sempre mantenuto vivo il senso di una propria disparità, evidenziato al meglio dal carattere linguistico, agglutinazione di radici semitiche e camitiche, tenacemente ancorato alle regioni interne dell'Algeria e del Marocco, favorito dai contrafforti montuosi dell'Atlante, su cui ha conservato una lingua non scritta. Le prime sistemazioni scientifiche della lingua berbera avvengono da parte della comunità stessa negli anni sessanta del Novecento, con la redazione dei vocabolari ma soprattutto di una lingua scritta. Il cambiamento di una pratica millenaria, quella della cultura orale, si giustifica a partire dal tentativo, non a caso, di insediare lo Stato-nazione in vicino oriente. Tanto il Marocco che l'Algeria post-coloniale si dotano di strutture centrali di gestione del potere che non tengono in dovuta considerazione l'etnia berbera, che per difendersi dall'aggressione culturale e politica dei rispettivi Stati, nonché dalla laterale disgregazione sociale interna, cerca di mantenersi in vita rendendo stabili, ma anche statiche, le sue forme espressive.

⁸⁷ Habermas J. e Taylor C., op. cit., p. 35.

Quel che vale per i berberi con riferimento al periodo coloniale e dello Stato-nazione, può ripetersi più in generale per il rapporto tra etnia e globalizzazione. C'è in ogni caso un fenomeno più vasto che tende a modificare forme e simboli politico-culturali, con una risposta da parte dell'etnia, che in alcuni casi diventa più conscia di se stessa appunto perché posta di fronte al pericolo di poter vedere scomparire quelle particolarità prima date per scontate. Dato che la geopolitica non può fare a meno, per dotarsi di una propria specificità, di gettare uno sguardo sul domani, allora possiamo osservare che la globalizzazione mette in questione le appartenenze etniche, creando un fenomeno di risposta, quel che i sociologi hanno chiamato il risveglio etnico, che però rappresenta solo la prima parte della risposta⁸⁸. Sopravvivranno le etnie in grado di rispondere alla globalizzazione, nel senso di individuare una propria risposta che tenga conto della prima, mentre scompariranno quelle forme culturali che non faranno altro che rinchiudersi in un tradizionalismo folkloristico. Attenzione però, perché questo non significa che le etnie debbano necessariamente giungere a patti con la globalizzazione stessa: fare i conti con i fenomeni nuovi che la storia ci impone significa dare una risposta completa alle esigenze dell'uomo, che eventualmente, per alcune piccole comunità, potrà significare anche rigetto totale⁸⁹.

1.7 Stato e minoranze, un conflitto inevitabile

Il mondo contemporaneo presenta spunti molteplici al geografo che voglia riflettere sul rapporto tra Stato e minoranze. Si parla di Dialogo e di Scontro, spesso identificando le culture come terminali dell'uno o dell'altro ambito politico. Ma davvero sono le culture ad essere responsabili degli Scontri, tanto che declinati in termini linguistici, religiosi o storici? Non sarà forse che l'assenza di riflessione geografica contraddistingua il nostro tempo e impedisca di vedere come il problema principale sia la declinazione delle culture in termini politici più che le culture prese di per sé stesse?

⁸⁸ Habermas J. e Taylor C., op. cit., p. 37.

⁸⁹ Marconi M., op. cit., p. 96.

Tra le tante cose curiose che i moderni fanno, una sarebbe sembrata davvero troppo a una mentalità antica: considerare la cultura come qualcosa di statico, sempre uguale a sé stessa e slegata dall'azione pratica degli "acculturati", politicamente valevole solo in quanto dottrina astratta fatta di categorie desunte dai libri di qualche autore importante⁹⁰. Samuel Huntington seppe individuare bene che era necessario porre fine al pregiudizio idealistico che separava cultura e politica, purtuttavia dando vita a una considerazione ancora astratta e quindi anche storica delle culture. L'immaginario geografico di Huntington è un'opera riduzionista, pronta a creare bacini di entusiasmo politico a scala terrestre nell'ordine di miliardi di persone, tralasciando particolarità, storie e inimicizie alquanto significative. Appare così il blocco islamico, quello occidentale e quello ortodosso. Ma il limite più evidente di Huntington non è stato tanto il riduzionismo, che pure ne spiega il successo dal punto di vista commerciale e che meriterebbe un caso studio a sé, bensì la sua considerazione della cultura come qualcosa di astratto e slegato dalla concretezza vissuta.

Andare al concreto significa considerare la cultura come un'idea, una forma visibile avrebbe detto Platone, che prende plasticamente la forma dell'attore di turno. Non è possibile operare una valutazione sull'Islam prescindendo dalle condizioni politiche in cui versano i regimi arabi. D'altro canto, sarebbe superbo e superficiale al tempo stesso cercare un principio armonico storico nella cultura occidentale senza valutare il peso che in essa esercitano le forme politiche occidentali.

Ecco allora scoperto che il cosiddetto scontro di civiltà non è certo un problema delle culture prese "di per sé", quanto piuttosto della loro declinazione politica contemporanea, ossia, se preferiamo, di un percorso che la cultura occidentale in primis ha preso ad un certo punto della sua storia. L'ente che cambia il nostro modo di vivere la politica è lo Stato moderno, che crea parametri di normalità e standard d'azione, mettendo in modo una macchina fatta di uniformazione e omologazione. Lo Stato moderno, come ente burocratico e terzo, si costituisce rispetto alla società, che nasce nel momento stesso in cui nasce lo Stato, divenendo subito

⁹⁰ Kymlicka W., *"The rights of minority cultures"*, Oxford university press, Oxford, 1995.

oggetto delle politiche statali ma al tempo stesso fonte di legittimità per le stesse⁹¹.

Lo Stato moderno ha sempre cercato, in tutte le sue varianti e fino ad un recente passato, di uniformare il suo spazio e il suo territorio, rendendolo normale rispetto al principio di sovranità, necessariamente univoco e unico. A questa spinta omologatrice, sin a partire da dopo la seconda guerra mondiale sembra aver dato una pronta risposta la nascita di quello che potremmo chiamare, per semplificare, lo Stato post-moderno, che anzi rispetto al suo predecessore riconosce le differenze, sia nel senso di rendersi neutrale rispetto ad esse (dunque permettendogli di essere), che nel senso di attuare discriminazioni positive per proteggerle⁹².

I modelli di integrazione, autonomia o assimilazione riscontrano numerosi limiti nei paesi occidentali, e di fatto, per ogni modello, non c'è paese europeo che negli ultimi anni non abbia visto una recrudescenza da parte delle proprie minoranze. Per una corretta impostazione del problema va specificata innanzitutto una distinzione territoriale: le minoranze etniche hanno un territorio di stanziamento privilegiato, che invece manca alle minoranze dovute a recente immigrazione. Questo fa sì, in termini di rapporti di potere, che chi ha un territorio di stanziamento prevalente abbia più facilità nel determinare un proprio peso e maggiore riconoscibilità rispetto al centro politico. Oltretutto, per uno Stato moderno, che agisce territorialmente, è più facile riconoscere un diritto a un territorio specifico che a un gruppo. Nel primo caso, infatti, ci sono minori possibilità di ledere il principio egualitario, cardine del diritto territoriale, dato che si tratterà di devolvere poteri, non di differenziare i cittadini sulla base dei diritti acquisiti o da acquisire.

Proteggere le minoranze etniche significa, pensando fino in fondo il concetto di protezione, rinunciare a stabilire una gerarchia valoriale, permettendo a ognuna di esprimersi all'interno del perimetro dello Stato. Partendo da questo presupposto, ogni politica "protezionista" non potrà scegliere quali comunità proteggere e quali no, dovendo accettare tutte quelle che si professano tali, in nome di quel relativismo culturale che ha

⁹¹ Habermas J. e Taylor C., op. cit., p. 67.

⁹² Kymlicka W., op. cit., p. 51.

già privato lo Stato della capacità di scegliere. Nessuno Stato ovviamente applica fino in fondo una politica siffatta, in quanto Stato-nazione. Lo Stato moderno ha bisogno di una base di valori condivisi sui quali compiere le proprie scelte in tema anche di protezione delle culture: questo perché ogni Stato, in quanto esiste, è già una scelta di valori, dato che si sarà dotato di norme e istituti inevitabilmente dotate di senso. Un pieno riconoscimento delle minoranze, di ogni minoranza, è quindi impossibile, perché questo porterebbe dritto allo scioglimento della ragion d'essere dello Stato-nazione⁹³.

La protezione delle culture si avvicina anche al concetto di separazione delle stesse, per il tramite di ghettizzazioni, riserve o addirittura pulizie etniche. Non è un caso che le riserve e le pulizie etniche siano un fenomeno del tutto contemporaneo, mentre lo stesso ghetto prende forma consistente nello stesso evo storico. La separatezza, come forma di gestione di una minoranza, si afferma con le strutture dello Stato-nazione: essendo in questo caso lo Stato espressione di una sola comunità, in un certo ambito territoriale, le altre comunità dovranno essere separate, delimitate, perché non rispondenti al principio politico che organizza il territorio. Quando lo Stato è multi-etnico e, come nel caso del Libano, esiste uno Stato ma non la ragione politica che organizza il territorio, comunque osserviamo la delimitazione del territorio in base a “confini invisibili”. Questo accade nel momento in cui ogni comunità etnica vuole far prevalere, anche nel suo ristretto spazio, il principio di autodeterminazione, ossia la capacità politica soggettiva di essere autonomamente artefici dei propri interessi⁹⁴.

Le minoranze etniche tendono col tempo ad essere conglobate all'interno dell'organismo statale da parte del gruppo dominante, soprattutto a causa, nel corso del Novecento, della politica di nazionalizzazione condotta dai governi col fine di rendere omogeneo il tessuto interno dello Stato. Le minoranze hanno invece ottime possibilità di rimanere integre in caso di collocazioni geografiche impervie, che ne consentono una certa indipendenza. Sotto questo punto di vista si pensi anche all'esempio del Montenegro all'epoca del dominio dell'Impero Ottomano lungo tutto il

⁹³ Habermas J. e Taylor C., op. cit., p. 87.

⁹⁴ Kymlicka W., op. cit., p. 56.

perimetro balcanico. La piccola regione riuscì a mantenersi indipendente e a conservare il suo orgoglioso sistema di governo basato sull'autorità dei vescovi-principi, dove elemento nazionale e religioso andavano a mescolarsi in maniera inestricabile.

Lizza ricorda come una delle motivazioni fondamentali allo scoppio della prima guerra mondiale fu quella delle minoranze etniche, che d'altronde si ritrova alla base di molti scontri lungo tutta la modernità politica europea. La mancata aderenza tra Stato e nazione ha suscitato per quasi duecento anni la ricerca di un'omogeneità interna che ha portato alla strenua lotta tanto per la ricongiunzione nazionale che per l'autodeterminazione della stessa⁹⁵.

Glazer ricorda, giustamente, come i gruppi etnici negli Stati Uniti abbiano sempre combattuto per la difesa del gruppo umano piuttosto che del territorio di appartenenza, ossia secondo una logica inevitabilmente meno legata al luogo d'appartenenza, che d'altronde era tale da un tempo troppo scarso per creare un senso di identificazione culturale con esso. Processo diverso negli Stati europei, che nel fenomeno territoriale hanno sempre avuto riconosciuta parte della loro appartenenza. In questo senso si presenta particolarmente complessa l'accettazione di nuovi immigrati, data appunto la maggior stratificazione culturale del vecchio continente⁹⁶.

1.8 L'integrazione impossibile

Nel corso degli ultimi duecento anni la nazione ha costituito il modo prevalente in cui lo Stato ha assunto su di sé la legittimità necessaria per esprimere regole condivise. Ecco perché le politiche assimilazioniste sono state una caratteristica storicamente ravvisabile solo presso gli Stati-nazione. Lo Stato non può che regolarsi in base alla sua fonte di legittimità, la nazione, per cercare l'omogeneità sul territorio. Omogeneità significativamente "nazionale".

⁹⁵ Kymlicka W., op. cit., p. 150.

⁹⁶ Habermas J. e Taylor C., op. cit., p. 89.

Evidentemente lo Stato, nelle sue forme attuali, cioè moderne, non è affatto in crisi, anzi. Mai come oggi lo Stato moderno, grazie alla tecnica e ad una sostanziale abitudine dell'uomo contemporaneo ad una vita associata di tipo stanziale, riesce nei suoi compiti fondamentali, che svolge in Europa sin dall'età moderna, e da solo pochi decenni nel resto del mondo: organizzare e controllare il territorio. Quel che oggi è in crisi è il modo in cui questa organizzazione e controllo si danno, ossia in base a un principio operativo nazionale.

Indebolitosi il legame tra Stato e nazione, quale dovrebbe essere il nuovo principio di legittimità in grado di guidare lo Stato nella sua strategia operativa sul territorio?

Le etnie rispondono in parte a questa domanda, nel senso che quel che le nazioni non riescono più a fare in termini di rappresentatività politica dei gruppi umani, viene svolto a un livello più ristretto, maggiormente locale, dalle etnie.

In fondo, il principio è sempre lo stesso, nel senso che etnie e nazione vanno correttamente intese, perché si tratta di due gradi diversi nella stessa scala di fenomeni, cioè appartenenti alla stessa specie.

Il punto è che non possono esistere più soggetti politici nello Stato e un solo soggetto sovrano, che teoricamente dovrebbe riunirli tutti. La soggettività politica è infatti quel concetto che riunisce al suo interno tanto i fenomeni di autocoscienza, autodeterminazione e sovranità, senza che tra l'uno e l'altro vi sia una distanza, se non in termini di gradi verso una più completa realizzazione della soggettività stessa. Nel momento in cui un popolo dice "io", ha già compiuto una svolta decisiva nel suo complesso esistenziale, perché affermando di esistere un popolo ha già detto di rappresentare qualcosa di non coincidente con il corpo sovrano dello Stato. Il problema è che l'etnia, ad esempio, pretenderà di partecipare di quella sovranità pur essendosi riconosciuta come soggetto politico differente rispetto alla nazione. Per godere della stessa sovranità il soggetto politico dello Stato dovrà però essere necessariamente uno, senza quale unicità (politica) non esiste neanche uguaglianza di trattamento all'interno dello

Stato. È l'uguaglianza stessa dei cittadini dello Stato che impone che essi costituiscano un solo soggetto politico⁹⁷.

Oggi non è tanto in discussione il principio che un popolo possa scegliere sotto quale Stato vivere, quanto piuttosto il diritto che un agglomerato di persone possa definirsi popolo. Quando questa prima forma di autodeterminazione è avvenuta, non c'è alcun ostacolo al diritto del popolo di darsi un proprio Stato, se non nella pratica politica. Questo passaggio è immediato perché viviamo nell'era del soggetto, in cui la sovranità appartiene al popolo, che deciderà di esercitarla secondo la propria volontà. A ben vedere anche la rivendicazione della qualità di popolo, con buona pace delle scienze sociali, non dipende da qualche alchimia scientifica, bensì semplicemente dalla volontà dei soggetti.

Un popolo può eventualmente far parte di uno Stato multietnico, il punto è che questa sua partecipazione, che avviene in qualità di etnia, non si distingue in nulla, in linea di principio, dalla piena autodeterminazione nazionale⁹⁸. Il punto è che se riconosciamo ad un popolo la capacità di autodeterminarsi, quello potrà avere o meno la volontà di partecipare ad uno Stato multietnico, lasciando la decisione ultima sempre alla sua capacità sovrana, che non è in grado di garantire l'unità statale, che invece necessariamente richiede, per poter essere integra, dell'univocità del principio sovrano⁹⁹.

Il processo funziona in questi termini: la sovranità, cioè la capacità di legittimazione dello Stato, appartiene al popolo. Se una parte di questo si stacca, decidendo di trovare per sé un'espressione collettiva di dimensioni inferiori, allora ecco che in seno al nuovo popolo si costituisce un nuovo principio di sovranità, eventualmente confliggente con il principio del primo popolo. Questo accade perché lo Stato contemporaneo è fondato sul soggetto, ovvero sulla legittimazione dei suoi contraenti. Se una parte dei contraenti decide di non legittimare più, o di non legittimare allo stesso modo della maggioranza lo Stato, allora siamo in presenza di un'entità diversa. Perché quest'entità ha il diritto di definirsi popolo? Perché

⁹⁷ Habermas J. e Taylor C., op. cit., p. 104.

⁹⁸ Kymlicka W. e Pfössl E. (a cura di), op. cit., p. 45.

⁹⁹ Kymlicka W. e Pfössl E. (a cura di), op. cit., pp. 51-54.

nell'epoca contemporanea è l'individuo che si organizza nelle strutture politico-comunitarie ("si organizza" è da intendersi non come scelta individuale, bensì, al contrario, collettivizzante), non viene più organizzato. L'individuo contemporaneo è il soggetto, che in base alla propria volontà metafisica costruisce il suo mondo, quindi anche le sue appartenenze politico-comunitarie. Questo accade perché il popolo nasce nel momento in cui un gruppo di persone decide di darsi da sé la propria legge. Nei tempi antichi, benché vi fossero comunità "costruite", non c'era l'idea che queste si dessero da sé la propria legge, quanto piuttosto queste ricevevano la legge dal sovrano, che era colui che deteneva la sovranità. Nell'epoca contemporanea, essendo il popolo a darsi da sé la propria legge (in quanto sovrano), può benissimo pensarsi che una parte del popolo si separi, per creare da sé un altro popolo. Tutto questo porta a riferirci sempre al ruolo del soggetto: sarà infatti sulla base della sua metafisica che un gruppo possa pensare di definirsi come popolo, cioè abbia la capacità di autodefinirsi¹⁰⁰.

Trovando decisamente problematiche sia la prospettiva autonomistica che quella assimilativa, proveremo qui a discutere dell'integrazione. Il problema dell'integrazione è il problema di trovare un principio di armonia tra maggioranza e minoranza.

Il problema è che lo Stato moderno è uno Stato territoriale, quindi opera attraverso una legislazione che ha legittimità e riconosce principi di uguaglianza a scala territoriale, di conseguenza uniformando tutti coloro che si trovano in uno stesso territorio. Lo Stato moderno mal tollera che si venga meno al principio dell'uniformità della sovranità, ossia che la sovranità non sia una e omogenea. Ciò che è in gioco non è tanto un abito istituzionale, più o meno federale, quanto piuttosto l'anima che indossa quell'abito, dunque la ragione d'essere dello Stato, ancora, il criterio politico che regola la sovranità. E' stato possibile pensare di concedere diritti alle minoranze etniche, tramutandole così in etnie minoritarie, essenzialmente per tre motivi:

- 1) crisi dello Stato moderno per via della globalizzazione.

¹⁰⁰ Kymlicka W., op. cit., p. 162.

2) carattere territoriale del diritto concesso; ossia la sovranità, più che spezzarsi, si riconfigura dal punto di vista funzionale. Nascono così regioni e province autonome, a cui è demandato il compito unitario della sovranità.

3) trasmutazione del principio di sovranità, che da nazionale diventa sempre più economico-sociale-giuridico, ossia legato a un plesso di diritti concernenti il soggetto¹⁰¹.

Il terzo punto indica il sorgere di un nuovo principio di armonizzazione dello Stato moderno, concorrente e contiguo al tempo stesso rispetto alla logica dei flussi globali. Lo Stato trova, cioè, un nuovo criterio per uniformare e omologare, sulla base del plesso dei diritti soggettivi, riferiti all'individuo inteso come soggetto, dunque al di fuori della stessa logica comunitaria propria ai diritti della minoranza. Ogni minoranza, d'ora in poi, dovrà guadagnarsi una propria franchigia autonomistica sulla base del rispetto del principio di integrazione nuovissimo affermantesi. E' lecito chiedersi cosa ne sia della sovranità, pretesa dalla minoranza, se questa stessa sarà dovuta passare al vaglio preventivo del controllo di legittimità politico legato al principio sovrano nuovissimo. Ogni possibilità di espressione per la minoranza dovrà inquadarsi all'interno del rispetto della nuova formula di sovranità, di fatto svuotando il concetto stesso di "riconoscimento".

Il fatto è che lo Stato, sebbene abbia trascolorato il proprio criterio di sovranità da nazionale a soggettivo, non per questo ha abiurato, almeno non in toto, al proprio carattere territoriale, che si mantiene come altro elemento fondante della legittimità politica¹⁰².

E si faccia caso che lo Stato Soggettivo e Territoriale è spesso confermato, piuttosto che smentito, dalle norme che stabiliscono una differenza, ad esempio di genere nel caso delle cosiddette quote rosa. In questo caso, infatti, il principio di eguaglianza di fronte alla legge solo apparentemente viene infranto, perché in realtà lo scopo della norma è di realizzare un'uguaglianza...più uguale, sempre all'interno del principio di territorialità della sovranità.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Kymlicka W., op. cit., p. 174.

In questo senso si può rivolgere una domanda provocatoria: è ancora attuale parlare di minoranze?

Sembra esserci una divaricante ragione tra Stato e minoranze, che impedisce una reale comunicabilità tra i due. Lo Stato, infatti, può riconoscere diritti e autonomie piuttosto ampie ai gruppi minoritari, ma sembra perseverare nel monopolio, fattivo, della sovranità. Questo rende inutile il principio di autonomia.

Una comunità, che sia minoranza o meno, assume dignità politica nel momento in cui può regolare la vita e la morte dei propri contraenti, e qui non facciamo tanto riferimento alla pena capitale, quanto ai diritti della persona e alla funzione di difesa e sicurezza della comunità. Al di fuori di questo non c'è vera sovranità.

Lo scontro, se proprio di scontro vogliamo parlare, non è tra civiltà differenti, perché queste per secoli hanno trovato equilibri e principi di convivenza affatto funzionanti. Piuttosto, lo scontro è tutto interno alla civiltà occidentale, tra istanze sovrane contrapposte costrette a convivere su un territorio per definizione uno e indivisibile. Quanto detto è vero sia per le minoranze etniche, sia per le minoranze migratorie. Entrambe mettono in crisi, ma anche vengono poste in crisi, dalla unicità della sovranità.

Nazione, minoranza e Stato sono uniti dal paradigma della sovranità, ossia dalla volontà di organizzazione e controllo del territorio in senso esclusivo e autofondato.

Possiamo affermare che la multietnicità di uno Stato può benissimo rappresentare una ricchezza, un'opportunità di accrescimento reciproco, a condizione che il patto che fonda lo Stato non abbia né un carattere nazionale né un carattere etnico¹⁰³. In questo caso infatti le norme dello Stato avrebbero un carattere teso a favorire, a riconoscere, il solo gruppo dominante, con gli altri costretti sulla difensiva. Le contraddizioni da risolvere nella nostra modernità non mancano: se è vero che si possa proporre un patto fondativo in grado di riunire gli uomini intorno ad una serie di principi non aventi un carattere nazionale, è però d'altra parte vero

¹⁰³ Fabietti U., op. cit., p. 185.

che le etnie, ad oggi così forti, non rispondono esattamente alla logica dei diritti dell'uomo ma (e questo è essenziale) ad una difesa di gruppo di quei principi stessi. Le etnie cioè non rivendicano diritti per il singolo, bensì per la comunità intera. Questa precisazione è fondamentale quando si voglia pensare alla recente richiesta di alcune comunità musulmane in Quebec di poter applicare al proprio interno il diritto della *shari'a*, in modo tale da poter configurare diritti etnici in grado di confliggere con diritti individuali¹⁰⁴.

In questo senso le etnie sembrano anche una risposta alla frammentazione individualista della nostra epoca, riscoprendo la comunità a dimensioni più ridotte di quella nazionale ma con forte capacità identificativa¹⁰⁵.

Il problema è il seguente: lo Stato, per poter funzionare, abbisogna di qualcosa di più di un contesto di regole condivise, ossia di un aspetto animico, che in un certo senso giustifichi la stessa necessità di condividere un certo tipo di regole, ma soprattutto dica che tipo di regole darsi.

¹⁰⁴ Kymlicka W., op. cit., p. 178.

¹⁰⁵ Che le etnie abbiano un significato sostanzialmente diverso nella modernità rispetto ad un ambiente pre-rivoluzionario è confermato da Crawford Young, che sostiene la particolare rispondenza della politica delle etnie con un sistema di pluralismo culturale. Si veda Young C. (a cura di), *"The rising tide of cultural pluralism: the nation-state at bay?"*, The University of Wisconsin press, Madison, 1993.

CAPITOLO II

L'ASSENZA DEL SULTANO. CENTO ANNI DI STORIA LIBANESE TRA NAZIONALIZZAZIONI FALLITE E CONTRAPPOSIZIONI ENDEMICHE

2.1 Il violento ingresso dell'Occidente in Vicino Oriente: le potenze mandatarie e il mutamento delle relazioni sociali e politiche libanesi

Nel 1914 l'Impero Ottomano entrò in guerra contro Inghilterra, Francia e Russia. Le rivalità fra le Potenze europee stavano travalicando i limiti delle guerre napoleoniche, e l'Impero, con le sue aree di importanza strategica e commerciale, era già indebolito da faide e conflitti interni. La struttura sociale multietnica nella quale la maggior parte degli arabi aveva vissuto per quattro secoli andava disgregandosi. Le tensioni, già presenti nelle aree strategiche del Vicino Oriente, erano state esacerbate dalla guerra e dalla presenza di nuovi stranieri. L'atteggiamento degli stessi arabi nei confronti della propria identità stava cambiando: appena liberati dall'influenza turca non erano pronti a soccombere sotto una nuova dominazione.

La ricerca di una nuova identità politica e culturale rispondeva alle affermazioni del presidente Wilson: i confini e le culture dei popoli dovevano essere riformate sulla base dell'autodeterminazione delle entità nazionali. Gli eventi bellici avevano accelerato le necessità di riforma della condizione sociale e politica dei popoli, spingendoli a diventare parte attiva del conflitto.

Nel Maghreb, ad esempio, soldati algerini e tunisini avevano preso le armi e combattuto come volontari al fianco dell'esercito francese¹⁰⁶. Ma il successo conseguito dai popoli arabi nel corso della Prima Guerra Mondiale non aveva realizzato quei riconoscimenti che auspicavano.

Con il trattato di Sèvres regioni come la Siria, l'Arabia e l'Armenia poterono liberarsi dal dominio Ottomano ma senza ottenere l'indipendenza. Con gli accordi sottoscritti il 16 maggio 1916 da Mark Sykes per l'Inghilterra e da George Picot per la Francia, il Vicino Oriente venne diviso in aree d'influenza e affidato in amministrazione mandataria ai governi di Londra e Parigi.

La Francia, nonostante la palese avversione dei siriani al dominio straniero, rallentò in ogni modo il processo di decolonizzazione. Erano convinti, infatti, di poter incanalare il malcontento popolare modificando l'assetto territoriale del Paese. Il governo di Parigi era consapevole che l'opposizione nazionalista siriana avrebbe ostacolato il dominio straniero e che i sunniti sarebbero stati i suoi maggiori antagonisti. Quindi rivolse le sue attenzioni ai cristiani al fine di creare un nuovo Stato e indebolire le opposizioni interne.

Il nuovo Stato toglieva Tiro, Sidone, e la stessa Beirut, alla Siria, per annetterle al distretto amministrativo ottomano del Monte Libano, centro della cristianità maronita. Per indebolire ulteriormente la Siria le tolsero il Porto di Damasco.

Lo Stato del "Grande Libano" sorse il 31 agosto 1920. Era un'entità artificiale che scatenò da subito le reazioni dei popoli coinvolti: i sunniti si opposero violentemente alla sua nascita; i drusi di Libano e Siria si batterono per la riunificazione fra i due paesi; anche i greco-ortodossi, sentendosi minacciati come minoranza, si dichiararono contrari alla formazione del nuovo Stato. Solo i maroniti accettarono di buon grado il "Grande Libano" e la tutela francese, che a quel punto si rendeva necessaria come contrappasso alla loro supremazia¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Hourani A., *"Storia dei popoli arabi."*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, pp. 299-333.

¹⁰⁷ Fisk R., *"Il massacro di una nazione"*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 90.

Dalla fine della Prima Guerra Mondiale la Francia coloniale ha segnato profondamente la storia del Libano, soffocando ogni opposizione alla propria egemonia, da qualsiasi comunità essa provenisse. Aveva creato uno Stato cuscinetto, una società plurale e segmentata, che non possedeva la corazza protettiva degli Stati moderni. Il Paese era stato indebolito al punto tale da rinunciare ad una propria identità unitaria e i Libanesi erano pronti a “denigrare ferocemente il proprio Paese, arrivando al punto di negarne l’esistenza”¹⁰⁸.

La situazione si presentò ancora più complessa per gli inglesi. Il ministro degli esteri Lord Balfour aveva dichiarato che, dopo la guerra, la Gran Bretagna avrebbe favorito la formazione di un nucleo ebraico in Palestina. Questa dichiarazione aveva ulteriormente alimentato il movimento di emigrazione ebraica cominciato alla fine dell’Ottocento¹⁰⁹. “Molti ora rammentano che ebrei e arabi convivevano felicemente prima del 1948, anche se in realtà già molto tempo prima di quella data, in alcune parti della Palestina, fra le due comunità era in atto qualcosa di molto simile alla guerra civile”¹¹⁰ scriveva Robert Fisk, quando a Beirut, un anziano palestinese che voleva disegnargli la mappa del suo oliveto non riusciva a tracciare le strade a sud di Giaffa.

La Palestina era diventata infatti, fin dal 1929, teatro di violente lotte armate tra ebrei e arabi, e il governo di Londra venne a trovarsi in una posizione delicata.

Nel 1918 la promessa fatta ai popoli arabi si fondava su una reciprocità di azione: aiuto e sostegno agli Alleati da parte dei popoli arabi, in cambio dell’indipendenza delle ex colonie ottomane. La promessa fatta ai movimenti sionisti, invece, presupponeva che nulla pregiudicasse le comunità non ebraiche presenti in Palestina. Londra, quindi, aveva parzialmente disatteso gli interessi di tutte le comunità¹¹¹.

Solo l’Egitto aveva raggiunto l’indipendenza già nel 1922, ma era di fatto un protettorato inglese. In questo quadro anche le esigenze del

¹⁰⁸ Corm G., “*Il Libano contemporaneo : storia e società*”, Jaca book, Milano, 2006 p.20.

¹⁰⁹ Aliberti G., Malgeri F., “*Due secoli al Duemila*”, LED, Milano, 1999, pp. 493.

¹¹⁰ Fisk R., “*Il massacro di una nazione*”, Il Saggiatore, Milano, 2010, cit. p. 48.

¹¹¹ Fisk R., “*Il massacro di una nazione*”, Il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 60-90.

Movimento panarabo facevano fatica ad affermarsi. Già nel 1916 il Movimento si era trovato di fronte a molti ostacoli, e quando lo sceriffo della Mecca Hussein, della dinastia hashimita, si era autoproclamato re degli arabi, non era stato riconosciuto dagli altri sovrani. Fu proprio la necessità di difesa degli interessi della Palestina contro l'emigrazione ebraica a rafforzare il movimento, guidato da un nuovo leader: Ibn Said. Il tentativo di realizzare una politica di solidarietà di razza e cultura si scontrava con gli interessi delle numerose comunità, ma la difesa contro la penetrazione ebraica aveva rianimato la speranze di trovare un'identità comune¹¹².

I francesi erano coscienti, almeno quanto gli inglesi, dell'ostilità che avevano suscitato. La ribellione drusa in Libano e Siria del 1925 fu sedata con grande brutalità e con l'aiuto di bande di miliziani armeni. I maroniti, convinti della funzione civilizzatrice dei Paesi occidentali, collaborarono coi francesi, fiduciosi che questi aspirassero all'indipendenza del Libano. Del resto, durante gli anni del mandato francese, l'economia libanese aveva ricevuto un nuovo impulso: il porto di Beirut era stato ingrandito ed erano state costruite strade che collegavano le principali città del Paese. Fu introdotto un nuovo sistema giudiziario e migliorato il sistema scolastico¹¹³. Ma fu proprio il sistema scolastico a creare problemi apparentemente insormontabili. Nelle scuole, il francese divenne lingua obbligatoria, proprio nel momento in cui i nazionalisti arabi si stavano liberando dal turco¹¹⁴.

Alla luce di questo quadro generale è chiaro come per Gran Bretagna e Francia l'autorità sui Paesi Arabi fosse fondamentale, non solo per gli interessi strettamente economici presenti nella regione, ma anche perché rafforzava la loro leadership politica e culturale a livello globale. La potenza mediterranea e mondiale per la Gran Bretagna era assicurata dal petrolio iraniano, e successivamente iracheno. Inoltre, le rotte per l'India e per l'Estremo Oriente dovevano passare obbligatoriamente per il Canale di Suez. Negli anni '20 e '30 si svilupparono anche rotte aeree, che incrementavano le vie del commercio ferroviario precedentemente

¹¹² Aliberti G., Malgeri F., *“Due secoli al Duemila”*, LED, Milano, 1999, pp. 492-493.

¹¹³ Hourani A., *“Storia dei popoli arabi.”*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, p. 333.

¹¹⁴ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 91.

potenziate. Analogamente, era il Maghreb a rivestire un ruolo importante per la Francia, perché forniva sia potenziale umano per l'esercito, che minerali e materie prime per l'industria. Il Libano era attraversato da rotte terrestri e marittime e una delle rotte aeree che lo sorvolava conduceva in Indocina.

Fino alla fine degli anni '30 le posizioni di Gran Bretagna e Francia rimasero inalterate. La costruzione di un numero sempre maggiore di infrastrutture all'interno delle regioni Vicino Orientali fu dovuta alla necessità, da parte delle due potenze, di raggiungere agevolmente le località in cui estrarre minerali e altri materiali.

I mutamenti apportati modificarono anche il modo di vivere e pensare delle popolazioni e un accelerato incremento demografico andò di pari passo, negli anni '20 e '30, con la scomparsa dei pastori nomadi. A causa della crisi economica degli anni '30, la popolazione in eccesso delle campagne si trasferì in città.

I quartieri europei e quelli indigeni rimanevano separati. In Palestina una linea netta separava i quartieri arabi da quelli ebraici, e una città completamente ebraica, Tel Aviv, si sviluppò a fianco a Giaffa. Facevano eccezione Siria e Libano, in cui la separazione era meno netta, perché la borghesia era prevalentemente indigena e la popolazione straniera assai scarsa¹¹⁵.

2.2 La "seconda nascita" delle comunità confessionali

Le divisioni in Siria e Libano esistevano, ma erano divisioni di carattere religioso preesistenti al mandato francese, quest'ultimo le aveva solo esasperate con la creazione del Grande Libano e la concessione del potere ai cristiani maroniti.

¹¹⁵ Hourani A., *Storia dei popoli arabi.*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, pp. 319-333.

La nascita delle comunità religiose precede, in queste aree, l'emergere di un'entità politica comune e la loro trasformazione in strutture politiche fu favorita dal colonialismo. La cultura delle comunità era scritta da uomini religiosi in difesa delle proprie posizioni, e gli scontri interni alle comunità sono stati spesso più violenti di quelli fra una comunità e l'altra¹¹⁶.

Le grandi comunità dotate di peso politico erano sette: i maroniti, i sunniti, gli sciiti, i greco-ortodossi, i greco-cattolici, i drusi, e gli Armeni.

I maroniti, protetti dai francesi, erano nati dallo scisma della chiesa bizantina.

I drusi provenivano dall'Egitto ed erano considerati eretici dai musulmani ortodossi, perché credevano nella reincarnazione e nella trasmigrazione dell'anima¹¹⁷.

La comunità musulmana sunnita, che seguiva l'insegnamento del Profeta, riteneva che il potere temporale spettasse ai più capaci della comunità. La sciita, che raccoglieva i partigiani di Ali, legittimi successori di Maometto, venerava i suoi discendenti come uomini di Dio¹¹⁸.

Gli sciiti di Siria, sotto l'Impero ottomano, furono trattati con disprezzo, ignorati ed emarginati. I sunniti acquisirono invece, negli stessi anni, un grande potere commerciale. L'interferenza dei Paesi europei aveva esasperato queste differenze: i francesi, come già detto, favorivano i cristiani maroniti; gli inglesi, i drusi; i russi, offrivano protezione e sostegno ai greco ortodossi.

Musulmani e cristiani del Libano, nel corso dei secoli, hanno vissuto a stretto contatto, ma il linguaggio denigratorio dei libanesi nei confronti di questa vita forzatamente simbiotica dimostra che le tensioni fra comunità, e all'interno degli stessi gruppi religiosi, per secoli non furono mai sopite¹¹⁹. Nel 1926 venne introdotta una Costituzione parlamentare e proclamata la Repubblica del Libano, con la consacrazione di una divisione dei poteri su

¹¹⁶ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, p. 49.

¹¹⁷ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 84.

¹¹⁸ AA.VV., *“Storia delle religioni”*, UTET, Torino, 1971, Vol. V, pp. 62-81.

¹¹⁹ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, p. 21.

base confessionale. La struttura statale si proponeva di rappresentare al suo interno le differenti comunità presenti sul territorio, anche nello schema redistributivo delle cariche di potere: la guida dello Stato esercitata da un presidente maronita, quella del Governo da un primo ministro sunnita, mentre il portavoce del Parlamento sarebbe stato sciita. Perché la democrazia libanese funzionasse i musulmani dovevano accettare il mito della maggioranza maronita, e per poter partecipare al governo avevano dovuto rinunciare alla riunificazione con la Siria. Ma accettando tutto questo, in futuro, ogni volta che il nuovo assetto istituzionale fosse stato messo in discussione sarebbe stato richiamato il Patto¹²⁰.

Secondo il Patto, infatti, i rapporti di forza presenti in Parlamento dovevano essere sei a cinque fra cristiani e musulmani per rappresentare le differenti comunità presenti sul territorio. Ma questi dati si basavano su stime approssimative effettuate dai francesi, che non tenevano conto delle comunità musulmane che si erano trasferite in Libano da Siria e Palestina. Per mantenere integro il potere dei maroniti, lo Stato non ha più effettuato censimenti della popolazione dal 1932, appellandosi a difficoltà logistiche dovute alle tensioni esistenti fra le varie comunità. Sulla base di nuovi dati i rapporti di forza presenti in Parlamento sarebbero cambiati a vantaggio delle comunità musulmane, che registravano una crescita demografica maggiore rispetto a quelle cristiane¹²¹.

L'indipendenza, riconosciuta nel 1936 e proclamata nel 1941, diventò effettiva solo alla fine della Seconda Guerra Mondiale, quando le ultime truppe francesi lasciarono il Paese. Tuttavia il Patto, oltre ad aver creato un equilibrio che non rispecchiava la frammentata società libanese, aveva marginalizzato le altre comunità: drusi, sciiti e greco-ortodossi. Il Libano era diventato sul piano formale una democrazia moderna, ma era segnato da tensioni profonde, esacerbate da un Patto che non teneva conto delle reali dimensioni delle identità culturali del Paese¹²².

¹²⁰ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 95-96.

¹²¹ Hourani A., *“Storia dei popoli arabi.”*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, pp. 299-315.

¹²² Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 40-60.

2.3 La lotta per l'indipendenza catalizza le comunità libanesi contro la Francia.

Dal 1939 al 1945, il precario equilibrio raggiunto alla fine della Prima Guerra Mondiale fu stravolto da uno scontro di proporzioni eccezionali, che vide coinvolti popoli e Stati di tutti i continenti. I protagonisti della guerra non furono solo gli eserciti regolari, ma anche gruppi di combattenti non inquadrati negli apparati militari. Le ripercussioni economiche, sociali e psicologiche che la guerra avrebbe avuto sulle popolazioni coinvolte, le brutalità delle operazioni militari, i rastrellamenti, i bombardamenti sui civili, le deportazioni e le fucilazioni di massa lasciarono un segno indelebile per gli anni a venire.

In questo momento storico sulla scena internazionale emerge una nuova e potente arma, frutto anch'essa del progresso tecnologico, che ingrossa le file della creazione di ordigni bellici sempre più potenti: i mezzi di comunicazione di massa. Per la prima volta nella storia dell'umanità, un singolo individuo era in grado di far arrivare il suo messaggio e la sua interpretazione degli eventi ad una platea molto ampia, nazionale, influenzandone in modo indiretto il pensiero¹²³.

La Seconda guerra mondiale si distingue dalla Prima anche per il suo carattere di scontro ideologico, scaturito dallo scontento della Germania nei confronti degli equilibri raggiunti con la pace di Versailles. L'incapacità di Francia e Inghilterra di comprendere la pericolosità della miccia che la loro politica punitiva aveva innescato, e la successiva politica di *appeasement* adottata dalle due potenze per evitare lo scontro con la Germania di Hitler, avevano aggravato ancora di più una situazione già critica¹²⁴. Ancora una volta la guerra coinvolse il mondo arabo, rianimando i movimenti nazionalisti che mal tolleravano la presenza militare ed economica di Francia e Inghilterra su territori che avrebbero dovuto ottenere l'indipendenza molti anni prima.

¹²³ Aliberti G., Malgeri F., "Due secoli al Duemila", LED, Milano, 1999, pp. 515-517.

¹²⁴ Taylor A.J.P., "Le origini della Seconda guerra mondiale", Laterza, Bari, 1972, p. 18.

La supremazia delle due Potenze apparve inattaccabile quando divenne evidente che Stati Uniti e Unione Sovietica non avevano particolari interessi in Vicino Oriente. La Seconda guerra Mondiale, come nel caso della Prima, fu un catalizzatore che apportò profondi cambiamenti nella vita sociale, ma anche nelle idee e speranze di tutti i popoli coinvolti. Nei primi mesi i cambiamenti investirono solo il Nord Europa. Gli eserciti francesi nel Maghreb, e inglesi e francesi in Vicino Oriente, erano in stato d'allarme, ma non impegnati in vere e proprie campagne militari.

La situazione cambiò nel 1940, quando la Francia fu sconfitta dai tedeschi e si ritirò. Fu l'ingresso in guerra dell'Italia a creare il primo allarme nelle aree coloniali, minacciando le posizioni inglesi in Egitto. Quando la Germania, nei primi mesi del 1941, occupò la Jugoslavia e la Grecia, i timori dei francesi crebbero in modo esponenziale; erano convinti che le truppe tedesche potessero puntare a Siria e Libano¹²⁵. Non sapevano, infatti, che Hitler aveva intenzione di intervenire strategicamente nell'aria del Mediterraneo e dell'Asia solo dopo aver concluso l'operazione "Barbarossa". Di questa situazione di tensione francese "seppe abilmente approfittare il premier inglese Churchill, il quale mantenne saldamente il controllo sul Vicino Oriente: truppe inglesi stroncarono infatti un tentativo di colpo di stato in Iraq (2 aprile - 30 maggio) e, insieme ad unità della Francia libera, occuparono la Siria e il Libano, sconfiggendo le forze fedeli al regime di Vichy fra l'8 giugno e il 14 luglio 1941"¹²⁶. Ma l'evidente debolezza della Francia aveva reso arditi i libanesi.

Nel 1942, a Beirut, si scontrarono truppe francesi vicine al regime di Vichy e truppe fedeli al generale De Gaulle, fiancheggiate dagli inglesi. Dopo 34 giorni di combattimento, le truppe di Vichy si arresero. L'alto commissario ammiraglio Dentz fu sostituito dal generale Georges Catroux - nominato da De Gaulle delegato generale della Francia libera per il Libano, il quale promise l'indipendenza a libanesi e siriani¹²⁷. Quando nella metà del 1941 la guerra era divenuta mondiale, l'invasione tedesca della Russia aveva aperto alla Germania un passaggio verso il Vicino Oriente attraverso il Caucaso e la Turchia. Gli inglesi, che ormai avevano un'influenza

¹²⁵ Hourani A., "Storia dei popoli arabi.", Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, p. 353.

¹²⁶ Schreiber G., "La seconda guerra mondiale", Il Mulino, Bologna, 2004, p.61.

¹²⁷ Corm G., "Il Libano contemporaneo : storia e società", Jaca book, Milano, 2006, p. 96.

profonda in tutta l'area mediorientale, e gli Stati Uniti, nuova Potenza mondiale, cercarono di inviare aiuti e rifornimenti alla Russia occupando l'Iran¹²⁸. Parallelamente, emergeva nelle due Potenze la consapevolezza che l'avanzata dell'esercito tedesco non avesse solo origini strategiche. L'esercito, infatti, conquistava prevalentemente i territori con la maggiore presenza ebraica e annientava intere famiglie con esecuzioni sommarie e fucilazioni di gruppo. Ma l'imbarbarimento della guerra sul fronte orientale era dovuto anche alle condizioni estremamente dure del conflitto, che resero ancora più brutali le operazioni militari¹²⁹.

Intanto, nel 1942, un esercito tedesco aiutava gli italiani in Libia, ma i movimenti nel deserto erano lenti e faticosi. Nel mese di luglio fu la volta dell'Egitto, dove i tedeschi si arrestarono poco lontano da Alessandria, subendo il contrattacco inglese. Gli eserciti angloamericani, intanto, occupavano Marocco e Algeria e i tedeschi si ritiravano in Tunisia, per poi accettare di abbandonare la loro ultima roccaforte solo nel maggio del 1943¹³⁰.

La guerra, quindi, si era conclusa con la riaffermazione del predominio anglo-francese nei Paesi arabi, ma i rapporti di forza si erano invertiti: in Siria e Libano la Francia deteneva ormai un potere esclusivamente formale, mentre l'esercito inglese era presente su tutto il territorio. D'altra parte, proprio la presenza inglese garantiva alla Francia la possibilità di ricostruire il proprio esercito in Maghreb, Siria e Libano per poter affrontare le ultime fasi della guerra¹³¹.

Il Libano, come la sua storia ripropone, attraversa numerose e complesse vicissitudini prima di poter ottenere una completa indipendenza. La transizione dal dominio francese all'autodeterminazione libanese non sarebbe stata facile, così come non era stato facile negli anni passati tenere in equilibrio le strutture religiose, sociali e politiche di ogni comunità. I francesi, fin dalla fine della Prima Guerra Mondiale, avevano fatto

¹²⁸ Hourani A., *“Storia dei popoli arabi.”*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, p. 353.

¹²⁹ Bartov O., *“Fronte orientale. Le truppe tedesche e l'imbarbarimento della guerra”*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 16.

¹³⁰ Schreiber G., *“La seconda guerra mondiale”*, Il Mulino, Bologna, 2004, pp.60-70.

¹³¹ Hourani A., *“Storia dei popoli arabi.”*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, pp. 353-354.

promesse ai libanesi che in seguito non avrebbero mantenuto. Sebbene le promesse e gli accordi fossero stati precedentemente siglati, con lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, i francesi si tirarono ancora indietro, disattendendo le aspettative libanesi.

Nel 1941, come accennato in precedenza, dopo un breve periodo di dominio della Francia di Vichy, il Libano era stato nuovamente occupato dagli eserciti alleati. Gli inglesi, provenienti dalla Palestina, avevano combattuto al fianco dei francesi. Ma quando a Beirut era stata instaurata l'amministrazione controllata dalla Francia libera, il generale De Gaulle aveva subito chiarito che non avrebbe ritirato le sue truppe dal territorio. Churchill era fortemente contrario alla continuazione del mandato francese in quanto stava alimentando forti disordini all'interno della comunità, al punto che maroniti e sunniti si erano uniti per contestarne la presenza. L'Inghilterra, infatti, auspicava un passaggio all'autonomia che limitasse le azioni violente, per non incrinare ancora una volta i fragili equilibri del nuovo assetto mediorientale¹³².

L'8 novembre del 1943 la Camera dei deputati libanese, stanca di aspettare la promessa indipendenza, emanò una Costituzione in cui venivano soppressi gli articoli relativi al mandato francese. Inoltre, per evitare le tensioni precedentemente create dall'introduzione del francese come lingua obbligatoria nelle scuole, la nuova Costituzione decretò l'arabo come unica lingua ufficiale nel Paese¹³³. Ma la Francia, vedendosi minacciata, intervenne veementemente: Jean Helleu, nominato alto commissario nel giugno 1943, nella notte tra il 10 e l'11 novembre, fece incarcerare a Rachaya, a sud del Libano, il presidente della Repubblica, il presidente del Consiglio e tre fra i principali ministri del Governo. Poi dichiarò nullo il cambiamento costituzionale, sospese la Costituzione e nominò a titolo provvisorio un nuovo presidente, in sostituzione del fautore dell'indipendenza Bechara El-Khoury. Ma il nuovo presidente della Repubblica, Èmile Eddé, si trovò nella situazione assai complessa di dover

¹³² Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 94.

¹³³ Il sistema scolastico aveva creato in precedenza problemi apparentemente insormontabili. Nelle scuole il francese era diventato lingua studiata obbligatoriamente, proprio nel momento in cui i nazionalisti arabi si stavano liberando dal turco. Questo era avvenuto nonostante l'art. 10 della Costituzione del 1926 garantisse il mantenimento dell'autonomia delle istituzioni scolastiche ed educative comunitarie. La situazione fu nuovamente affrontata solo con la Costituzione del 1943.

gestire l'insurrezione contro la Francia, insurrezione alla quale stavano partecipando, per la prima volta unite, tutte le forze del Paese. Le personalità politiche delle varie comunità proclamavano a gran voce l'indipendenza e il governo britannico intervenne per sedare una situazione che stava ormai degenerando in ribellione aperta. Il generale Catroux, che aveva promesso l'indipendenza nel '42, partì da Algeri il 16 novembre del 1943, raggiunse Beirut e liberò il presidente Bechara El-Khoury, ancora prigioniero a Rachaya, ponendo fine all'insurrezione¹³⁴.

Fu solo nel 1946 che i francesi lasciarono definitivamente il Libano e la Siria, bombardando Damasco, senza una ragione, e uccidendo cinquecento siriani. Oltre alla rabbia di una popolazione più volte tradita, si lasciarono alle spalle una nazione ancora dominata dai cristiani maroniti, che nel 1943 avevano aderito al "Patto nazionale". Il Patto era il prodotto del concetto europeo di equilibrio parlamentare, innestato su una Nazione che non aveva potuto sviluppare in modo autonomo le strutture per rappresentarsi. Non era altro che un compromesso elevato a dottrina di Stato, una condivisione del potere basata sulla distribuzione teorica del peso delle varie comunità¹³⁵.

La Francia, durante gli anni del mandato, aveva avuto spesso la mano pesante, e il bombardamento di Damasco era stato solo l'ultimo atto gratuito che una popolazione inerme aveva dovuto sopportare. I francesi avevano infatti, a più riprese, sospeso la Costituzione fin dal 1926. Eppure, proprio a causa della dominazione francese e delle pressioni esercitate sulle élite libanesi dagli alti commissari che si erano succeduti negli anni, quello fra le due guerre era stato un periodo di formazione delle élite politiche libanesi. La mentalità della classe dirigente libanese si era europeizzata, le differenze interne alle comunità, che avevano reso impossibile fino a quel momento un'omologazione, si erano assottigliate. La base della popolazione si era consolidata in difesa della propria autonomia, riconoscendo nello "straniero francese" il nemico comune, l'unico nemico. La Francia, quindi, aveva inconsapevolmente contribuito a creare una élite politica omogenea in Libano, integrando le comunità in un processo di avvicinamento e

¹³⁴ Corm G., *"Il Libano contemporaneo : storia e società"*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 94-97.

¹³⁵ Fisk R., *"Il massacro di una nazione"*, Il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 94-95.

omologazione del quale il Patto del 1943 era stato il coronamento, seppure imposto.

Gli anni del mandato, per quanto burrascosi, avevano, nella sostanza, garantito la partecipazione di tutte le comunità al processo di creazione del nuovo Stato indipendente.¹³⁶

Le istituzioni libanesi basate sulla condivisione del potere, infatti, sarebbero state le più longeve nel Vicino Oriente. Andarono in frantumi solo quando l'attrito musulmano-maronita, e le interferenze dall'esterno, si fecero così intense che il Parlamento non fu più in grado di eleggere un presidente¹³⁷.

L'istituzionalizzazione si sviluppò per tappe: dall'articolo 95 della Costituzione del 1926¹³⁸, ai decreti dell'Alto Commissariato francese per il Libano del '36 e del '38, con la definizione di "comunità storica"¹³⁹. Nello stesso arco temporale vengono poste anche le basi del Patto, ma per inquadrare e stabilizzare le suddivisioni di potere all'interno della compagine governativa bisognerà aspettare il Patto nazionale non scritto del 1943. Fino a quella data i presidenti, i ministri e i portavoce che si erano succeduti erano stati greco-ortodossi, protestanti e maroniti, e solo nel 1937 aveva fatto il suo ingresso al Governo un esponente sunnita¹⁴⁰.

Il Patto era stato ispirato dal saggista e filosofo Michel Chiha, per il quale l'attacco al pluralismo comunitario della società libanese era un attacco alla sua essenza. Lui temeva uno Stato forte perché avrebbe ridotto la ricchezza umana e culturale del Paese. Lo Stato aveva il compito di

¹³⁶ Corm G., *"Il Libano contemporaneo: storia e società"*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 94-97.

¹³⁷ Fisk R., *"Il massacro di una nazione"*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 95.

¹³⁸ *"A titolo provvisorio e in conformità con l'articolo primo della Carta del mandato, e in un intento di giustizia e concordia, le comunità saranno equamente rappresentate negli impieghi pubblici e nella composizione del gabinetto in modo tale tuttavia da non nuocere al bene dello Stato"*. Art. 95, Costituzione, 1926.

¹³⁹ *"Il principio che sta alla sua base è che le minoranze confessionali presenti in Libano devono avere la garanzia di essere rappresentate in maniera equa negli apparati istituzionali, amministrativi e militari dello stato. [...] Sin dalla propria nascita, ciascun individuo assume, di fatto, un'identità confessionale che sovrasta, e in certi casi annulla, il senso di cittadinanza. Pensato come principio di garanzia tra le comunità, il confessionalismo è emerso come una delle cause principali della mai risolta 'questione libanese'"*. Trombetta L., *"Libano, il confessionalismo politico"*, Atlante Geopolitico 2013, Treccani.it.

¹⁴⁰ Corm G., *"Il Libano contemporaneo : storia e società"*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 97-100.

preservare le diversità nella società e non intervenire nella gestione politica delle comunità, né in quella economica. Il pensiero di Chiha aveva plasmato l'élite politica, convincendola che il Libano potesse diventare una repubblica mercantile opulenta e liberale¹⁴¹. Ma il Libano si trova in un'area geografica particolare, di confluenza e scontro, ed era diventato troppo spesso campo di battaglia delle grandi famiglie delle principali comunità.

2.4 La fragilità istituzionale del nuovo Stato

Tuttavia, il nuovo assetto dello Stato si trovò a dover affrontare la prima grande crisi nel 1952 e, per la prima volta nella storia del Libano, questa non coinvolgeva aspetti relativi a faide di natura confessionale.

Il presidente della Repubblica Bechara El-Khoury fu costretto a dimettersi dalla carica dopo aver manipolato la sua stessa elezione per un ottenere un secondo mandato, non previsto dalla Costituzione. Nonostante la sua popolarità, una coalizione di notabili si era sollevata contro di lui, riuscendo, nel 1952, a fargli rassegnare le dimissioni. Questa commissione affidò provvisoriamente il potere al generale dell'esercito, Fouad Chehab, un maronita, che venne nominato primo ministro in attesa che la Camera dei deputati eleggesse un nuovo presidente della Repubblica. È importante mettere in evidenza che questa nomina non costituirà un problema per le comunità musulmane, sebbene la carica di primo ministro fosse riservata a loro dal Patto¹⁴². La prima prova di equilibrio politico sopportata dal nuovo Stato era stata superata brillantemente da tutte le comunità, tuttavia gli Stati Uniti e l'Inghilterra stavano approfittando di questa crisi passeggera per spingere i Paesi sotto la loro influenza ad entrare in una alleanza militare di contenimento all'espansione dell'Unione Sovietica.

¹⁴¹ Michel Chiha fu un filosofo, saggista e politico libanese. Fu uno dei maggiori redattori della Costituzione e ispiratore e artefice del Patto. I suoi principali scritti sono stati raccolti, dopo la sua morte, in più volumi. Per quanto riguarda il suo pensiero politico si faccia riferimento a, Chiha M., *“Politique intérieure”*, Publications de la Fondation Michel-Chiha, Trident, Beirut, 1964.

¹⁴² Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 106-107.

L'elezione di Camille Chamoun, avvocato anglofilo non appartenente alle grandi famiglie storiche libanesi, era stata agevolata dalle due Potenze. Il nuovo presidente cercò di avvicinare il Paese al "Patto di Baghdad", in vigore dal 1955, e nel 1957 dichiarò che il Libano aderiva alla dottrina Eisenhower¹⁴³, che riaffermava la determinazione americana a far retrocedere l'influenza sovietica in Vicino Oriente. Le dichiarazioni del nuovo presidente attirarono le ostilità dei notabili politici delle varie comunità, ma soprattutto l'ostilità di parte della popolazione. Durante la presidenza di Chamoun, infatti, gran parte dell'opinione pubblica libanese era stata influenzata dal panarabismo del presidente egiziano Gamal Abdel Nasser, che aveva conquistato anche la componente anticolonialista delle élite cristiane ostili ad una svolta filoamericana per il Paese. L'assassinio del giornalista cristiano Nassib Metni, di posizioni apertamente antimperialiste e panarabe, l'8 maggio 1958, portò ad una insurrezione capeggiata dalla comunità sunnita del Libano. Ma la rivolta, nata come scontro fra musulmani e cristiani, si caratterizzò per la partecipazione a fianco dei musulmani di una parte dei maroniti, mentre il presidente del Consiglio Sami el-Sohl rimase fedele al presidente Chamoun.

Il comportamento tenuto dalle comunità, i tentativi di avvicinamento e integrazione di musulmani e cristiani in difesa del Paese di fronte alle pressioni delle élite al potere, rende evidente come nella popolazione le divisioni confessionali potessero passare in secondo piano di fronte al mantenimento dell'ordine e della libertà, e quanto vivo fosse il desiderio di coesistenza pacifica fra i cittadini del nuovo Stato. Ma la maggior parte dei maroniti era ormai disillusa, dilaniata dai contrasti interni, esasperata dalle pressioni francesi alle quali si erano aggiunte pressioni britanniche e statunitensi. I maroniti guardavano al panarabismo come ad una minaccia per la propria sopravvivenza e non potevano credere alla buona fede sunnita.

¹⁴³ Il patto di Baghdad venne firmato il 24 febbraio 1955 come accordo di difesa reciproca anticomunista fra i paesi arabi. Venne caldeggiato dalla Gran Bretagna e soprattutto dagli Stati Uniti che con Truman e, in seguito, Eisenhower avrebbero portato avanti una politica di isolamento dell'Urss. L'annuncio di tale accordo venne accolto negativamente da parte dei Paesi arabi guidati da Nasser che rifiutarono di aderirvi. Per approfondimenti, Onelli, F., *All'alba del neatlantismo*, Franco Angeli, Milano, 2013; e Pizzigallo, M., *La diplomazia italiana e i Paesi Arabi dell'Oriente Mediterraneo (1946-1952)*, Franco Angeli, Milano, 2008

C'era ancora lo spazio per una collaborazione fra cristiani e musulmani in nome di un Libano unito e indipendente, ma la maggior parte dei cristiani, di fronte alla scelta fra la protezione Occidentale e il panarabismo di Nasser, si schierò apertamente contro i sunniti, che guardavano invece alla Repubblica Araba Unita, creata fra Siria e Egitto, come unica strada percorribile per mantenere un'identità nazionale autonoma. L'insurrezione del 1958, che avrebbe potuto sigillare un patto reale fra cristiani e musulmani per governare un Paese autonomo e libero, come quello sognato da Chiha, si era trasformata nel simbolo del fallimento del Patto nazionale, a causa dell'interferenza dei Paesi occidentali.

Neanche l'elezione di Fouad Chehab, eletto presidente nel 1958, riuscì a sedare gli animi. Il nuovo presidente riuscì a riequilibrare una situazione che sembrava destinata a spezzarsi definitivamente, ma il Patto nazionale, almeno nello spirito dei libanesi, era ormai morto nel 1958, ciò che rimaneva era solo un simulacro istituzionale imposto da potenze straniere¹⁴⁴.

2.5 Il fallimento del chehabismo, ultima speranza dello Stato-nazione.

La contraddizione che scuoteva il Libano non fu percepita dai più che superficialmente. Il Libano, ma soprattutto la comunità maronita, soffriva di una lacerazione interiore, tesa da una parte all'occidentalizzazione e dall'altra a un senso di appartenenza "orientale", da intendersi come forma di solidarietà/immedesimazione con le ragioni dei colonizzati, contro le potenze colonialiste. La prima spaccatura della società libanese avviene su questa linea di faglia, tragica alternativa al confessionalismo. Se il confessionalismo non fu in grado di trasmutarsi in un'appartenenza politica di tipo nazionale ciò fu dovuto alla presenza della comunità maronita, che vedeva nel nazionalismo spurio del panarabismo lo strumento tramite il quale essere soffocati dal mare musulmano. Le diffidenze erano legate al ruolo troppo forte del legame religioso, sia dall'una che dall'altra parte, che

¹⁴⁴ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 109-111.

di fatto rendeva impossibile un compromesso. La nazione è una famiglia in grande ed il Libano non rispondeva a questo requisito, l'unica nazione percepita nell'area all'epoca era la nazione araba. Troppo grande e troppo islamica per quella che sarebbe divenuta la sparuta minoranza maronita.

L'elezione del generale Fouad Chehab, eletto presidente nel 1958, modificò l'assetto sociale e istituzionale del Libano tramite alcuni tentativi di riforma volti ad omologare le comunità presenti sul territorio. Della *Terra dei Cedri*¹⁴⁵, paradiso di armonia e bellezze naturali descritto da filosofi e cantato da poeti, non era rimasto apparentemente nulla. In Libano, e nella maggior parte dei Paesi del Vicino Oriente, l'indipendenza era stata raggiunta grazie alle scelte di forze politiche straniere e a negoziati relativamente pacifici. Ma il potere era passato troppo in fretta nelle mani di

¹⁴⁵ “*Racconta una vecchia leggenda che nelle belle foreste del Libano antico nacquero tre cedri. Come tutti sappiamo, i cedri impiegano molto tempo per crescere e questi alberi trascorsero interi secoli riflettendo sulla vita, la morte, la natura e gli uomini. Assisterono all' arrivo di una spedizione da Israele inviata da Salomone e, più tardi, videro la terra ricoprirsi di sangue durante le battaglie con gli Assiri. Conobbero Gezabele e il profeta Elia, mortali nemici. Assisterono all' invenzione dell' alfabeto e si incantarono a guardare le carovane che passavano, piene di stoffe colorate. Un bel giorno, si misero a conversare sul futuro. «Dopo tutto quello che ho visto - disse il primo albero - vorrei essere trasformato nel trono del re più potente della terra». «A me piacerebbe far parte di qualcosa che trasformasse per sempre il Male in Bene», spiegò il secondo. «Per parte mia, vorrei che tutte le volte che mi guardano pensassero a Dio» fu la risposta del terzo. Ma dopo un po' di tempo apparvero dei boscaioli e i cedri furono abbattuti e caricati su una nave per essere trasportati lontano. Ciascuno di quegli alberi aveva un suo desiderio, ma la realtà non chiede mai che cosa fare dei sogni. Il primo albero servì per costruire un ricovero per animali e il legno avanzato fu usato per contenere il fieno. Il secondo albero diventò un tavolo molto semplice, che fu venduto a un commerciante di mobili. E poiché il legno del terzo albero non trovò acquirenti, fu tagliato e depositato nel magazzino di una grande città. Infelici, gli alberi si lamentavano: «Il nostro legno era buono, ma nessuno ha trovato il modo di usarlo per costruire qualcosa di bello!». Passò il tempo e, in una notte piena di stelle, una coppia di sposi che non riusciva a trovare un rifugio dovette passare la notte nella stalla costruita con il legno del primo albero. La moglie gemeva in preda ai dolori del parto e finì per dare alla luce lì stesso suo figlio, che adagiò tra il fieno, nella mangiatoia di legno. In quel momento, il primo albero capì che il suo sogno era stato esaudito: il bambino che era nato lì era il più grande di tutti i re mai apparsi sulla Terra. Anni più tardi, in una casa modesta, vari uomini si sedettero attorno al tavolo costruito con il legno del secondo albero. Uno di loro, prima che tutti cominciassero a mangiare, disse alcune parole sul pane e sul vino che aveva davanti a sé. E il secondo albero comprese che, in quel momento, non sosteneva solo un calice e un pezzo di pane, ma l' alleanza tra l' uomo e la Divinità. Il giorno seguente prelevarono dal magazzino due pezzi del terzo cedro e li unirono a forma di croce. Lasciarono la croce buttata in un angolo e alcune ore dopo portarono un uomo barbaramente ferito e lo inchiodarono al suo legno. Preso dall' orrore, il cedro pianse la barbara eredità che la vita gli aveva lasciato. Prima che fossero trascorsi tre giorni, tuttavia, il terzo albero capì il suo destino: l' uomo che era inchiodato al suo legno era ora la Luce che illuminava ogni cosa. La croce che era stata costruita con il suo legno non era più un simbolo di tortura, ma si era trasformata in un simbolo di vittoria. Come sempre avviene con i sogni, i tre cedri del Libano avevano visto compiersi il destino in cui speravano, anche se in modo diverso da come avevano immaginato.» Paulo Coelho, www.archiviostorico.corriere.it. Traduzione Rossella Sardi, 24/12/2000.*

élite, o famiglie regnanti, che non possedevano le capacità e il carisma necessari per mobilitare il sostegno popolare, o creare uno Stato in piena regola. Le élite - e in Libano questo era stato ancora più evidente a causa delle divisioni comunitarie - non usavano lo stesso linguaggio politico dei ceti che avrebbero dovuto rappresentare. I loro interessi si concentravano sul tentativo di conservare la struttura sociale e la distribuzione della ricchezza preesistenti, piuttosto che apportare cambiamenti rivolti ad una maggiore giustizia sociale o ad un maggiore benessere. In Libano ci furono alcuni tentativi di riforma che ebbero un impatto sulle condizioni sociali, di cui il più importante è proprio il chehabismo, che prende il nome dal generale Chehab¹⁴⁶.

Come ricordato nel capitolo precedente, gli scontri del 1958 furono sedati dalla presidenza del generale, il quale, a seguito della piccola guerra civile avvenuta, si preoccupò non solo di rilanciare una riflessione sulla condizione sociale, ma anche di mettere in atto azioni concrete per riformare e migliorare la condizione politica dei libanesi. Il generale, con l'aiuto dell'abate Louis Lebret¹⁴⁷, capirà che il problema del Libano era da ricercarsi nell'egoismo delle classi dirigenti, ma anche nella concentrazione della ricchezza a Beirut e nel conseguente abbandono delle aree rurali circostanti. L'unica strada possibile per porre le basi di una reale autonomia del Paese, e per superare le divisioni ideologiche e comunitarie, era quella di una politica sociale sul territorio, attraverso una riorganizzazione delle strutture gerarchiche e delle istituzioni. Questa scelta si fondava sul pensiero di Lebret, il quale riteneva che la solidarietà economica e sociale è sempre alla base dell'autonomia della società.

I gruppi più benestanti e privilegiati dovevano, quindi, accettare una certa austerità, per attenuare i contrasti che impedivano la creazione di un

¹⁴⁶ Donnini P. G., "Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento ad oggi", Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 260-300.

¹⁴⁷ Louis Joseph Lebre, ufficiale di marina bretone, entra a far parte dei Domenicani nel 1923, impegnandosi subito nell'opera di evangelizzazione dei marinai. Ritiratosi a Marsiglia, nel 1940 fonda un centro di studi e di azione: *Economia e umanesimo*, con l'intento di diffondere la dimensione umana nell'economia mondiale e di proporre un'ottica cristiana sui problemi dello sviluppo economico. Il suo fine è di sensibilizzare l'Occidente ai problemi del Terzo Mondo. Ha partecipato come esperto ai lavori del Concilio Vaticano II e ha ispirato, nel 1967, l'enciclica di Paolo IV, *Populorum progressio*. Vedi, Bedouelle G., "Dizionario di storia della Chiesa", Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1997, p. 152.

Paese unito. Uno Stato in cui i cittadini potessero considerarsi fratelli, e non nemici. Inoltre, la ricchezza di Beirut era solo apparente. All'interno della città si stava verificando l'emergere di un sottoproletariato, in costante aumento, e, al di fuori del Libano centrale, un'ampia cerchia di villaggi poveri arrancava per sopravvivere. Fu come conseguenza alla degradazione delle condizioni di vita nel Paese che l'abate Lebret decise di condurre un'inchiesta su tutto il territorio. L'inchiesta rese evidente una situazione ancora più disagiata di quanto potesse apparire ad un osservatore esterno. Dall'analisi dei dati raccolti villaggio per villaggio¹⁴⁸, il generale Chehab costruì la sua politica di riforma incardinandola sulla solidarietà sociale. Dalla fornitura d'acqua e di reti elettriche ai collegamenti fra città e villaggi, le azioni del presidente andarono a coinvolgere anche le aree più esterne e dimenticate. Vennero elargiti aiuti alle famiglie più disagiate, e il sistema sanitario fu arricchito con le pensioni e le assicurazioni per i salariati. Dal punto di vista della creazione dello Stato, venne istituita una Banca centrale, un Consiglio della funzione pubblica, un Ispettorato e altre istituzioni statali. Questa politica di riforme prese il nome di chehabismo e nonostante in un primo momento portò grande benessere nella società libanese, si dovette scontrare con le élite dominanti, che mal tolleravano di doversi privare di una percentuale delle proprie ricchezze in favore di quella parte maggioritaria della popolazione, poverissima, appartenente a comunità diverse dalla propria. Questo malcontento fu aggravato dall'incapacità, da parte del generale, di riformulare il sistema comunitario di distribuzione delle cariche. Se è vero, infatti, che per favorire un cambiamento nella struttura gerarchica libanese si impegnò ad agevolare l'accesso alle cariche pubbliche per le comunità poco rappresentate, si limitò, d'altro canto, a cercare di riequilibrare un sistema obsoleto senza avere il coraggio di abolirlo. Non approvò riforme e, in campo religioso, non propose la creazione di uno Statuto laico comunitario, ovvero non pose in atto una regolamentazione definitiva dei rapporti interni alle comunità stesse. Anzi, in quegli anni, con la maggiore autonomia decisionale conferita alle comunità al fine di mantenere una situazione pacifica, le differenze si acuirono. Le novità apportate dal chehabismo, nonostante le

¹⁴⁸ Hourani A., *Storia dei popoli arabi.*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, pp. 399-405.

critiche, furono notevoli: fu creato un apparato statale moderno, centralizzato; la politica estera trovò nuovi equilibri con Nasser; si creò una nuova élite di giovanissimi provenienti da tutte le comunità, svincolati dai profondi schemi comunitari o religiosi. La nuova élite era formata da ragazzi giovani, militari o tecnocrati, con idee ed energie nuove che, sfortunatamente, non ebbero il tempo di strutturarsi in un partito. Nel 1961, infatti, un colpo di Stato dei giovani ufficiali del Partito popolare siriano, per i quali lo Stato libanese rappresentava la naturale conclusione del sogno di riunificazione siriano, destabilizzò Chehab. Al generale, non amato dai cittadini ricchi che aveva tassato fino a quel momento, venne a mancare l'appoggio della vecchia classe politica, consapevole di essere destinata a svanire se il sogno chehabista si fosse realizzato. La nuova classe di giovani militari fu attaccata da musulmani e cristiani e accusata di essere formata da socialisti d'assalto, fu sostanzialmente bandita. Deluso dall'atteggiamento dei notabili, e stanco delle accuse provenienti dalla borghesia del commercio e degli affari, Fouad Chehab abbandonò la presidenza nel 1964, lasciando il Paese nelle mani di una classe politica irresponsabile, pronta a disintegrare tutto ciò che in quegli anni era stato faticosamente costruito¹⁴⁹.

Con Chehab moriva l'ultimo tentativo di instaurare in Libano uno Stato-nazione sul modello occidentale, e morì per l'impossibilità di creare un clima familiare tra chi non apparteneva alla stessa famiglia, ossia gli appartenenti alle confessioni. Il senso di solidarietà, ovverosia, ha bisogno di appoggiarsi su un'idea salda di comunità, che risponda a una qualche progettualità politica. Se non era la nazione, avrebbe dovuto essere un'altra appartenenza, in ogni caso un patto che superasse le invidie comunitarie non era a disposizione.

2.6 Il sogno di uno Stato "normale" si sgretola: gli anni settanta.

Nella distruzione del chehabismo ebbe un ruolo determinante la vecchia élite maronita, cieca di fronte alle possibili conseguenze politiche e sociali

¹⁴⁹ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 114-120.

che le dimissioni di Fouad Chehab avrebbero potuto portare. Solo uno Stato forte, infatti, e capace di promuovere l'integrazione, poteva assorbire i cambiamenti politici e demografici che si stavano verificando in Libano e riequilibrare il peso istituzionale delle singole comunità che da sempre si fronteggiavano. Gli anni Sessanta, in Libano, furono caratterizzati anche dal moltiplicarsi delle associazioni multietniche, trans comunitarie, dei partiti politici laici; dal sindacalismo e dalla libertà di stampa. Gli apparati comunitari cominciarono ad apparire antiquati e folcloristici di fronte alla rapidissima crescita economica del Paese¹⁵⁰.

Le elezioni del 1972 poi, a differenza delle precedenti¹⁵¹, furono caratterizzate dalla nascita e dalla presenza nelle istituzioni dei nuovi partiti politici laici, che, pur collocandosi all'interno delle comunità, delineavano la classica contrapposizione occidentale di destra e sinistra. Alla base del pensiero politico libanese c'erano, dunque, due orientamenti ben definiti, il primo antimperialista e vicino alle posizioni palestinesi, il secondo conservatore e filo-occidentale.

Le tensioni da sempre esistenti sul territorio libanese erano state esacerbate dalla propaganda antimperialista e dal partito falangista, presente anche in Parlamento. Ulteriori tensioni nascevano dalle rappresaglie israeliane, che andavano a colpire i palestinesi rifugiati sul territorio. Gli israeliani avevano inoltre ignorato la Risoluzione 242 del Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite rifiutandosi di evacuare i territori occupati¹⁵², e questo aveva scatenato il malcontento dei libanesi non solo musulmani, ma appartenenti a tutte le comunità.

¹⁵⁰ Hourani A., *Storia dei popoli arabi.*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, pp. 399-431.

¹⁵¹ Le elezioni del 1968 furono caratterizzate da un forte spirito comunitario e, da parte cristiana, da slogan filo-occidentali. Per approfondimenti, Minganti P., *I movimenti politici arabi*, Ubaldini, Roma, 1971.

¹⁵² "L'applicazione della risoluzione 242 dell'ONU presupponeva una pace negoziata tra Israele e Stati arabi che né il primo, convinto che la restituzione dei territori occupati avrebbe messo a repentaglio la sua sicurezza, né i secondi, tra i quali ve ne erano alcuni condizionati dai propri propositi di rivalsa, avevano seriamente intenzione di sottoscrivere. Tutt'al più, Israele auspicava negoziati diretti con gli Stati arabi, che questi non potevano accettare perché ciò comportava doverlo riconoscere come entità politica. Quindi, la consapevolezza di dover realizzare i propri obiettivi e garantirsi la sopravvivenza contro la volontà degli arabi, da parte di Israele, e la forza derivata agli arabi dalla progressiva importanza assunta dal petrolio, che poteva essere usato come elemento di ricatto nei confronti delle potenze occidentali, radicalizzarono i contrasti e ne resero pressoché impossibile la soluzione." Frediani, A., *Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi*, Newton Compton, Roma, 2011, p. 115.

La presenza palestinese era stata da sempre mal tollerata in Libano.

“Fin dall’inizio i palestinesi furono trattati con poca carità dai libanesi. Dato che molti profughi erano sunniti, i maroniti presagivano, a ragione, che si sarebbero trasformati in potenziali alleati dei musulmani libanesi. Alcuni palestinesi con parenti in Libano in seguito avrebbero cambiato nazionalità e sarebbero diventati libanesi, ma la maggior parte dei profughi fu registrata come senza cittadinanza [...] non potevano accedere ad impieghi pubblici e o acquisire i privilegi della cittadinanza libanese, ed era quasi impossibile ottenere permessi di lavoro”¹⁵³.

La miccia che fece divampare l’incendio fu, ancora una volta, un incidente che avvenne a Beirut il 13 aprile 1975, quando miliziani palestinesi e falangisti si scontrarono senza apparenti ragioni¹⁵⁴.

Bisogna inoltre ricordare, per avere un quadro completo della situazione sociale del Paese, che fra il 1948 ed il 1975 la composizione demografica del Libano, già di per sé estremamente complessa, era mutata non solo a seguito dell’imponente afflusso di profughi palestinesi in fuga dal conflitto, ma anche per la presenza dei guerriglieri dell’OLP.

Ben presto, quindi, il Paese si trasformò inevitabilmente nel campo di battaglia su cui si scatenò la rappresaglia israeliana con bombardamenti aerei e tiri di artiglieria. Le divisioni interne della popolazione e l’inefficienza dell’esercito nazionale libanese acuirono le difficoltà incontrate per fronteggiare lo stato di agitazione interna.

I musulmani, infatti, guardavano con simpatia ai guerriglieri palestinesi, mentre i cristiani, filo-occidentali, sentivano la loro presenza come una forte minaccia per la stabilità.

La situazione non era sostanzialmente cambiata rispetto al passato, ma si era certamente aggravata, e gli spargimenti di sangue stavano mettendo a rischio non solo l’indipendenza – in un clima di tensione come quello

¹⁵³ Fisk R., “*Il massacro di una nazione*”, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 96.

¹⁵⁴ Vedi anche, G., “*Guerra fredda a Beirut. Perché il Libano è il terreno di scontro Iran-Israele*”, Lettera43.it

appena descritto l'intervento delle potenze occidentali era inevitabile – , ma la stessa sopravvivenza del Paese¹⁵⁵.

Come prevedibile, quindi, questo stato di agitazione permise alle forze occidentali di intervenire nuovamente sul territorio libanese.

Gli Stati Uniti e la Francia inviarono in Libano numerosi rappresentanti di alto rango per indagare sulle possibilità di risoluzione pacifica del conflitto.

Ma, inaspettatamente, le due potenze, rendendosi conto della gravità della crisi, ne delegarono la gestione alla Siria, che, con l'appoggio dell'Arabia Saudita a loro fedele, era incaricata di monitorare l'atteggiamento dei siriani filo-musulmani.

Anche la Lega Araba intervenne nel tentativo di sedare gli animi, e al termine della prima ondata di combattimenti, nel novembre del 1976, inviò contingenti di “caschi verdi” arruolati presso tutti i Paesi membri per garantire il mantenimento della pace. Ma l'intervento non fu accolto come sperato e tutti gli stranieri sul territorio vennero immediatamente percepiti, dalle comunità autoctone, come degli invasori.

La guerra civile scoppiò, quindi, anche a causa di una confusa gestione del potere politico libanese, che portò ad un avvicinamento dei maroniti agli israeliani, avvicinamento che sarebbe stato percepito negli anni a venire come il tradimento cristiano delle proprie radici.

“Gli scontri del 1975-76 possono essere stati l'inizio della battaglia finale combattuta per il patto tra il mondo arabo e l'Occidente, anche se in termini pratici si è trattato di una serie di orrori piuttosto che di combattimenti in senso stretto”¹⁵⁶.

Se da un lato c'erano i cristiani che, intimoriti dall'alterata proporzione fra la loro comunità e quella musulmana, cercarono e ottennero il sostegno di Israele, dall'altro i musulmani cercavano una nuova identità araba, e furono inizialmente sostenuti dalla Siria.

¹⁵⁵ Per approfondimenti, Di Peri, R., “*Il Libano contemporaneo*”, Carocci, Roma, 2009.

¹⁵⁶ Fisk R., “*Il massacro di una nazione*”, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 106.

A fronteggiarsi vi erano, quindi, da un lato le milizie composte dai cristiani maroniti che facevano capo al partito falangista di Bashir Gemayel, dall'altro una coalizione di palestinesi alleati ai libanesi musulmani sunniti, sciiti e drusi, raccolti nel Partito Socialista Progressista.

A modificare gli equilibri in campo fu, nel giugno del 1975, il mutato atteggiamento della Siria: truppe e mezzi blindati siriani si allearono ai cristiani. Il cambiamento della politica siriana può ascriversi alla necessità, da parte del Paese, dell'appoggio alle potenze occidentali in una fase del conflitto particolarmente sanguinosa.

Nel 1975, infatti, l'Arabia Saudita si era impegnata con Francia e Stati Uniti a rispettare - e a far rispettare - una svolta filo-occidentale del Libano, e la Siria aveva dovuto accettare questa posizione solo per poter imporre la propria presenza sul territorio, che ormai contava l'80 % delle truppe intervenute nel conflitto¹⁵⁷.

La Lega Araba, invece, era intervenuta nel novembre del 1976, con la speranza di riequilibrare una situazione che stava degenerando in tragedia.

La guerra libanese si presentava, infatti, come uno scontro fratricida, sanguinoso e brutale, caratterizzato da esecuzioni sommarie e stragi di massa, che spesso non tenevano conto delle dichiarazioni ufficiali, né dei tentativi di mediazione da parte dei Paesi intervenuti nel conflitto, né dei comunicati e degli appelli delle comunità religiose di appartenenza e degli schieramenti coinvolti¹⁵⁸.

L'atteggiamento siriano diede i primi risultati durante le elezioni presidenziali del 1976¹⁵⁹, quando il Parlamento libanese non ebbe più la necessaria stabilità per eleggere un proprio rappresentante.

¹⁵⁷ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 129-130.

¹⁵⁸ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 126-140.

¹⁵⁹ Il Libano era diventato sul piano formale una democrazia moderna, ma era segnato da tensioni profonde, esacerbate da un Patto che non teneva conto delle reali dimensioni delle identità culturali del Paese. Nel 1976 i suoi limiti, anche dal punto di vista formale, vennero alla luce. Durante le elezioni, infatti, il Parlamento si vide, sostanzialmente, escluso dalla scelta presidenziale, perché incapace di trovare un accordo interno fra le comunità.

Raymond Eddè, che godeva del sostegno della maggioranza dei deputati, si vide escluso dalla rosa dei candidati alla presidenza in favore di Elias Sarkis, sostenuto dalla Siria.

L'elezione avvenne nel maggio del 1976, e proprio in questo frangente si posero le basi di un paradosso che avrebbe segnato, complice l'influenza siriana sul territorio, la storia libanese negli anni successivi.

Sarà, infatti, il presidente Sarkis fautore dell'alleanza fra falangisti e Stato d'Israele che porterà nel 1982 alla gestione israelo-americana della crisi¹⁶⁰.

Altro elemento destabilizzante fu l'installazione delle "linee rosse" fra Israele e Siria, che segnavano il limite fino al quale la Siria aveva la possibilità di far penetrare le proprie truppe in Libano senza minacciare la sicurezza di Israele. Proprio queste stesse linee rosse permisero agli israeliani di istituire uno Stato vassallo nel 1977, lo "Stato libero del Libano del sud", senza temere incursioni siriane, annettendo al proprio territorio una regione da sempre ambita dai movimenti sionisti perché ricca di riserve idriche.

Le due scelte americane, quella di sostenere la Siria durante le elezioni presidenziali e quella di istituire le linee rosse in difesa di Israele, fecero da substrato ai nuovi scontri che seguirono la tregua del 1976, dimostrando, per l'ennesima volta, che la completa indipendenza del Libano era solo una chimera lontanissima, un sogno ormai dimenticato dagli stessi libanesi¹⁶¹.

La lacerazione tra occidente e oriente nella politica libanese è figlia di due diverse forme di nazionalismo, pensate come argine e possibile soluzione alla prospettiva comunitaria, ma che al tempo stesso non riescono ad attecchire profondamente a causa della forza del comunitarismo. La prospettiva occidentale, abbracciata perlopiù dai cristiani, sposava l'idea di un nazionalismo statale, che superasse le barriere confessionali mantenendosi all'interno della specificità libanese. La prospettiva orientale, al contrario, guardava con interesse al panarabismo, che era un forma di

¹⁶⁰ Il 1982 sarà ricordato come l'anno del massacro di Sabra e Shatila.

¹⁶¹ Corm G., *"Il Libano contemporaneo: storia e società"*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 130-133.

nazionalismo ben più ampia. Naturale che la seconda fosse maggiormente ben vista dai musulmani. In questo senso, la stessa ambivalenza nasce dal conflitto comunitario, perché è una soluzione prospettata a seconda del punto di vista comunitario prescelto.

2.7 Operazione Litani: il Libano terreno di scontro per israeliani, palestinesi e siriani.

L'11 marzo 1978, sette terroristi a bordo di gommoni lasciarono le spiagge del Libano meridionale e raggiunsero il kibbutz litoraneo di Maagan Michael, dove si impossessarono di un autobus pieno di passeggeri diretto a Tel Aviv.

Le unità israeliane della sicurezza riuscirono a bloccare il mezzo, ma nella sparatoria che seguì si ebbero 33 morti e 70 feriti, tra cui cinque terroristi; gli altri due furono catturati dopo una intensa caccia all'uomo da parte dei paracadutisti e delle guardie di frontiera. Quattro giorni dopo, il governo israeliano dava vita ad una missione militare spedendo un contingente di dimensioni impressionanti oltre la frontiera¹⁶².

“Gli israeliani inviarono in Libano almeno 25mila soldati per attaccare questo disorganizzato esercito di poche centinaia di guerriglieri palestinesi. Sembrava un esercito esageratamente grande da impegnare in quel paese se tutto ciò che era in gioco era lo sradicamento di poche basi dell'OLP. Menachem Begin, il primo ministro israeliano, parlò della determinazione di Israele *a sradicare l'erba cattiva dell'OLP*¹⁶³. Questa sorta di metafora divenne un ritornello costante in Israele”¹⁶⁴.

Si trattò, più che altro, di una spedizione punitiva su scala molto più ampia rispetto ai raid di risposta che avevano caratterizzato fino ad allora la strategia di Israele nei confronti delle basi OLP in Libano.

¹⁶² Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, p. 153.

¹⁶³ Corsivo nel testo.

¹⁶⁴ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 157.

L'offensiva, per non provocare la Siria, si fermò al Litani, lasciando che i guerriglieri si ritirassero a nord del fiume. Tuttavia Arafat lasciò sul campo 250 morti e diversi arsenali militari, e molte delle sue basi furono smantellate; inoltre, prima di ritirarsi, gli israeliani lasciarono le consegne all'ALS, l'Esercito del Libano meridionale, sotto il comando del maggiore Saad Haddad, che oltre ad agire per conto del governo maronita di Beirut nel sud del Paese, era incaricato di salvaguardarlo¹⁶⁵.

La guerra divenne davvero ingestibile quando, nel 1979, Israele estese i propri raid aerei non solo al sud del Paese, infrangendo la politica delle linee rosse, ma anche alle aree centrali e del nord. Questo provocò l'immediata reazione siriana, e condusse ad uno scontro aereo che si concluse con l'abbattimento di cinque aerei militari siriani¹⁶⁶.

Eppure, benché avesse preso la forma di un'incursione militare israeliana nel Libano meridionale, l'Operazione Litani aveva origini molto più antiche¹⁶⁷. I primi ad aver creato una sorta di piccolo stato nel Libano meridionale, ancor prima che gli israeliani potessero approfittare delle linee rosse, erano stati l'OLP e altri gruppi palestinesi, spesso poveri e disorganizzati.

Dopo l'afflusso di 3000 militanti dell'OLP, a causa della disfatta della guerra civile in Giordania, il piccolo Stato fantasma era stato potenziato e usato come base per raid nella zona settentrionale di Israele, che aveva risposto agli attacchi con ferocia: villaggi libanesi rasi al suolo in cerca di palestinesi, considerati il cancro della nazione, e delle basi dell'OLP.

L'Operazione Litani fu solo l'ultima di queste incursioni armate di dimensioni straordinarie, un massacro perpetrato contro la popolazione civile, che spinse il Consiglio di sicurezza dell'ONU ad intervenire,

¹⁶⁵ Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, p. 153.

¹⁶⁶ Evron Y., *“War and Intervention in Lebanon. The Israeli-Syrian Deterrence Dialogue”*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987, p. 83.

¹⁶⁷ “Alla conferenza di Versailles del 1919 i sionisti avevano rivendicato per lo stato che doveva ancora nascere un confine all'altezza del fiume Litani, che taglia il Libano trasversalmente nell'ultima parte del suo corso, poco sopra Tiro”. Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 153-154.

invocando con le Risoluzioni 425 e 426 il ritiro immediato delle truppe israeliane dal Libano¹⁶⁸.

Nonostante il momentaneo cessate il fuoco imposto dall'ONU, l'evidente squilibrio fra la potenza militare dell'esercito israeliano e i mezzi disorganizzati e ormai vecchi dell'OLP, le incursioni terroristiche non si arrestarono.

Il 6 aprile 1980 cinque palestinesi del Fronte di Liberazione Arabo, dietro il quale c'era il supporto economico dell'Iraq, irrupero in un asilo del kibbutz di Misgav Am, nell'Alta Galilea.

I razzi dei palestinesi continuarono a bersagliare i kibbutz a ridosso della frontiera, e gli israeliani non cessarono di inviare i loro paracadutisti a danneggiare le basi avversarie e a bloccare qualunque tentativo di sbarcare sulle loro coste.

Nell'aprile del 1981 si sfiorò la guerra tra Siria e Israele, che continuavano a guardarsi con sospetto lungo la "linea rossa", che costituiva, come già detto in precedenza, il confine tra le rispettive zone di influenza in Libano¹⁶⁹.

Il disimpegno israeliano in Sinai, restituito all'Egitto nell'aprile del 1982, diede allo Stato ebraico la possibilità di concentrare la propria attenzione sul fronte settentrionale.

Ormai, le tensioni esistenti tra israeliani e arabi si potevano dirimere in Libano, senza bisogno di scatenare altre guerre di portata più ampia.

¹⁶⁸ Fisk R., *"Cronache mediorientali. Il grande inviato di guerra inglese racconta cent'anni di invasioni, tragedie e tradimenti"*, Il Saggiatore, Milano, 2009, pp. 400-420.

¹⁶⁹ Fu in questa fase delicata dello scontro che emerse Bashir Gemayel come interlocutore degli Stati Uniti. Inoltre, le elezioni del gennaio 1981- che avevano visto uscente il Presidente Carter sostituito da Ronald Reagan-, stavano modificando la politica estera americana. Reagan, infatti, voleva favorire le milizie filo-occidentali della destra cristiana a discapito della Siria, che da sempre intratteneva rapporti ambigui con entrambi i blocchi ma era sostanzialmente filo-sovietica. La Guerra Fredda rendeva la posizione siriana sempre più sospetta agli occhi degli americani. Anche la resistenza palestinese aveva dato prova di una netta propensione verso una posizione filo-sovietica, atteggiamento tenuto anche solo per contrastare il ruolo giocato da Israele come alleato storico degli USA. Schiff, Z., *"The Green Light: Lebanon"*, in *Foreign Policy* 50, Spring, 1983, pp. 73-74.

E fu proprio in Libano, quindi, che il governo Begin, con il suo ministro della difesa Sharon, ritenne opportuno colpire i propri nemici, dando avvio, il 6 giugno del 1982, all'operazione "Pace in Galilea"¹⁷⁰.

2.8 "Pace in Galilea", ovvero lo scontro finale tra israeliani e palestinesi

“A Beirut si diceva che i cedri del Libano stessero morendo. Durante quell'inverno del 1980 qualcuno suggerì che gli alberi, alcuni dei quali avevano millecinquecento anni, potevano essere stati vittima di un virus, e potevano ora essere incurabilmente malati, come il corpo politico della nazione di cui per tanto tempo erano stati simbolo”¹⁷¹.

Ad un osservatore esterno che si fosse soffermato ad analizzare i Paesi arabi negli anni Ottanta sarebbe sembrato di vedere delle società in cui i legami culturali, per quanto forti, non avevano dato origine a un'unità politica. In questi Paesi, infatti, la ricchezza crescente, diffusa in modo ineguale, aveva portato a una crescita economica, ma anche a un forte divario sociale tra quanti traevano maggiori profitti dal nuovo sviluppo economico e quanti no, e questa dicotomia era ancor più evidente analizzando città e campagne.

Eppure, apparentemente, i Paesi arabi sembravano politicamente stabili, perché amministrati da regimi durevoli che adoperavano, di fatto, strumenti di controllo e repressione sulle masse. L'invasione del Libano da parte di Israele rientrava in un quadro politico generale, quindi, apparentemente stabile, in cui i popoli erano abituati alle violenze e non riuscivano a fare fronte comune davanti all'avanzata di un nemico straniero¹⁷².

¹⁷⁰ Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 153-154.

¹⁷¹ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 191.

¹⁷² Hourani A., *“Storia dei popoli arabi.”*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1992, pp. 444-445.

Da tempo, truppe israeliane si andavano ammassando ai confini del Libano, e molti reparti venivano addestrati per la guerriglia urbana. Inoltre, il governo aveva investito ingenti finanziamenti a favore dei falangisti, in particolare di Bashir Gemayel.

L'esigenza iniziale di Israele era di tenere a distanza i guerriglieri, ma la situazione stava degenerando dal momento che la base dell'OLP operava proprio a Beirut, e per raggiungere la capitale c'era il rischio di un conflitto con la Siria.

Sharon propugnava la soluzione più drastica: evitare di continuare a logorare le truppe sulle linee di confine e attaccare il cuore dello Stato. D'altronde, i profitti che si prospettavano allo Stato ebraico dall'invasione del piccolo Paese erano straordinari, dal punto di vista strategico e commerciale.

A spezzare le ultime indecisioni intervenne l'attentato ai danni dell'ambasciatore israeliano a Londra, Shlomo Argov, ad opera, peraltro, di palestinesi ostili all'OLP (la fazione di Abu Nidal¹⁷³). L'episodio provocò delle immediate ritorsioni da parte di Israele, con raid aerei su Beirut, cui l'OLP rispose con bombardamenti di *Katiusha* sui villaggi della Galilea. Tre giorni dopo, alle 11 del mattino, l'esercito israeliano varcava il confine del Libano con 60.000 uomini e 1.200 mezzi corazzati.

L'offensiva della forza d'invasione si sviluppò con tre armate su altrettante direttrici: una marciò nel settore orientale del Paese, al comando del generale Avigdor "Yanush" Ben-Gal - si trattava delle forze che avrebbero dovuto contrastare l'avanzata dei siriani-, una seconda marciò al centro, per raggiungere l'autostrada Beirut-Damasco, la terza agì lungo la costa - dove si trovava la maggior parte delle basi OLP -, supportata dalle truppe anfibie.

¹⁷³ Attivista, politico e terrorista palestinese, fondatore del Consiglio Rivoluzionario di al-Fath detto anche FMT (*Fath/al-Majlis al-Thawri*). Morì a causa di ferite riportate da colpi di arma da fuoco nell'agosto del 2002 a Baghdad. Dalle fonti palestinesi fu ucciso per ordine di Saddam Hussein.

Per approfondimenti, Seale P., "Abu Nidal, una pistola in vendita", Gamberetti, Roma, 1994.

Ma fin dall'inizio delle operazioni gli israeliani si resero conto che le battaglie si sarebbero rivelate molto più dure e sanguinarie del previsto.

Gli scontri in Libano meridionale furono durissimi e i palestinesi resistettero strenuamente. “Durante i raid aerei israeliani su Sidone erano rimaste uccise tante centinaia di civili che la Croce rossa locale non aveva avuto il tempo di seppellire tutti i morti”¹⁷⁴.

Lungo la costa, le file di cedri offrivano un perfetto riparo ai guerriglieri palestinesi e i civili facevano scudo con i propri corpi per arrestare l'avanzata nemica.

L'intera costa era divenuta teatro di guerra, gli scenari erano raccapriccianti, e mentre l'esercito avanzava e gli attacchi diventavano sempre più violenti, una parte dell'esercito raggiunse le porte di Beirut dove i reparti israeliani più avanzati si scontrarono duramente con alcune unità siriane fuoriuscite dalla città.

Tuttavia, almeno nella fase iniziale delle ostilità, si cercò da entrambe le parti di evitare lo scontro.

Le forze di Assad, radunate nel Libano centrale, ricevettero infatti l'ordine di arretrare e di permettere agli israeliani di fronteggiare la guerriglia palestinese.

Ma, quando gli israeliani arrivarono in prossimità del fondamentale nodo viario di Jezzine, il cui possesso gli avrebbe consentito di separare i siriani da Beirut, gli arabi non poterono più restare a guardare.

Lo scontro fu vinto dagli israeliani che riuscirono a raggiungere l'autostrada Beirut-Damasco e si ricongiunsero, a Beirut, con le truppe provenienti dalla costa.

Tra un cessate il fuoco e l'altro, fra tregue imposte dai Paesi occidentali e più volte disattese, il 24 giugno le truppe israeliane espugnarono tutti gli sbarramenti siriani tra Beirut e Damasco.

¹⁷⁴ Fisk R., “*Il massacro di una nazione*”, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 279.

La capitale era bloccata e i siriani uscivano dalla guerra con pesanti perdite.

Fu allora che l'intervento dei Paesi occidentali si dimostrò, ancora una volta, necessario per ristabilire l'ordine in Libano, un paese ormai distrutto dalla guerriglia e dai bombardamenti¹⁷⁵.

Per comprendere le evoluzioni della vicenda bisogna ricordarsi che la parte occidentale di Beirut, abitata da mezzo milione di persone, ospitava un piccolo territorio indipendente nel quale Arafat aveva stabilito le proprie basi e non doveva rendere alcun conto al governo libanese. In questo settore della città i guerriglieri dell'OLP erano raggruppati e in uniforme, come un esercito regolare, e godevano di piena autonomia politica. Per questa ragione, Beirut ovest divenne l'obiettivo primario dei militari israeliani.

Sotto l'effetto del blocco israeliano, ben presto il settore musulmano non ebbe più viveri, acqua e medicinali. Ma questa situazione indispose gli americani e la stessa opinione pubblica israeliana, che non riusciva a rimanere indifferente nel vedere le sofferenze di decine di migliaia di donne e bambini¹⁷⁶.

“Il ragazzo voleva aiutarci. Gli israeliani avevano bombardato la scuola elementare dietro l'angolo, disse, e c'erano ancora centoventi civili morti nello scantinato. Stentavamo a crederlo, ma nell'aria c'era un odore sottile e terribile, dal quale deducemmo che forse diceva la verità [...] I corpi erano ammonticchiati l'uno sull'altro in un cumulo che raggiungeva quasi due metri”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 154-160.

¹⁷⁶ “Kamal Maarooof sfoglia un album consumato dal tempo. Le mani si muovono svelte, indicano e illustrano, ormai abituate a un rituale tante volte ripetuto. Gli occhi, di un azzurro profondo, si fermano a contemplare l'immagine del figlio, stampata in varie dimensioni sul fascicolo. Jamal Maarooof fissa l'obiettivo con gli occhi marroni, della stessa intensità di quelli del padre. La foto è stata scattata nel 1982, quando Jamal aveva 19 anni, poco tempo prima che scomparisse durante il massacro nei campi profughi palestinesi di Sabra e Shatila, a Beirut. Il 18 settembre, come ogni anno, Kamal Maarooof sfilerà, assieme agli altri parenti delle vittime, lungo la strada che dalla fossa comune porta all'interno dei campi profughi dove, trentuno anni fa, le milizie libanesi cristiane, con il sostegno dell'esercito israeliano, massacrarono circa tremila persone, in gran parte palestinesi”. Gnetti, F., *“Libano. La ferita aperta di Sabra e Shatila trentuno anni dopo”*, Reset, 18 settembre 2013. Disponibile online in www.reset.it.

¹⁷⁷ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 279.

I Paesi che fino a quel momento erano intervenuti nel conflitto finsero di non vedere.

La Siria aveva combattuto per il proprio prestigio, non per la sicurezza del Libano, ma soprattutto per scongiurare il totale controllo del Paese da parte di Israele. Non avrebbe sacrificato un solo uomo per proteggere i guerriglieri palestinesi.

L'Unione Sovietica, che a lungo aveva rifornito i guerriglieri, era troppo impegnata nelle lotte per la successione a Breznev per impegnarsi ancora nel conflitto.

Perfino i sunniti di Beirut preferirono prendere le distanze, invitando Arafat ad andarsene.

A quel punto, l'amministrazione Reagan si attivò affinché si giungesse a un accordo per il cessate il fuoco israeliano sotto l'egida di una forza multinazionale che sorvegliasse l'evacuazione dei combattenti e la garanzia dell'integrità dei campi profughi.

Ma ormai era tardi, nonostante le dichiarazioni di Reagan e i tentativi americani di imporre una tregua, i bombardamenti proseguirono e interi settori della città furono rasi al suolo.

Tuttavia, Reagan riuscì a imporre il cessate il fuoco il 12 agosto, cui seguì la presentazione della lista di guerriglieri che l'OLP si preparava ad evacuare verso paesi che si erano dichiarati disposti ad accoglierli¹⁷⁸.

In apparenza sembrava che Israele avesse liberato il Libano dall'ingombrante presenza dell'OLP, ma in verità l'organizzazione, opponendo una strenua resistenza durante gli scontri, aveva acquistato prestigio. L'evacuazione dei suoi componenti, rifugiatisi in altri Paesi, ne

¹⁷⁸ “Alla vigilia dell'imbarco dei primi miliziani palestinesi, venne pubblicata il 20 agosto negli Stati Uniti la quarta clausola dell'accordo per la partenza dell'Olp, che così recitava: *I palestinesi non combattenti che siano rimasti a Beirut, comprese le famiglie di coloro che hanno abbandonato la città, saranno sottoposti alle leggi e alle norme libanesi. Il governo del Libano e gli Stati Uniti forniranno adeguate garanzie di sicurezza.*” Negri, A., “Perché il massacro di Sabra e Shatila fu una macchia indelebile nella storia di Ariel Sharon”, *Il Sole 24 Ore*, 12 gennaio 2014. Disponibile online www.ilsole24ore.com.

favorì la riorganizzazione, e ben presto l'OLP tornò a rappresentare, ancora una volta, una minaccia per la causa ebraica¹⁷⁹.

2.9 Il massacro di Sabra e Shatila

“Nel 1982 gli israeliani costrinsero l'Olp di Yasser Arafat a ritirarsi da Beirut ma violando gli accordi con la forza multinazionale guidata dagli americani il ministro della Difesa Ariel Sharon fece circondare i campi profughi di Sabra e Shatila dove entrarono i falangisti cristiani libanesi, alleati di Israele, massacrando centinaia di persone, donne, vecchi e bambini. Quella strage lasciò una traccia indelebile su Sharon e sui rapporti tra Israele e i palestinesi”¹⁸⁰.

Quando anche i sunniti di Beirut abbandonarono i combattenti dell'OLP al loro destino, i campi profughi, senza nessuna difesa esterna, finirono sotto il controllo degli israeliani.

Era quello che Arafat si era sforzato di evitare sottoscrivendo gli accordi per il cessate il fuoco e per l'evacuazione dei suoi guerriglieri.

Ma, quel che era peggio, i palestinesi si trovavano ora senza alcuna protezione contro le milizie falangiste, che fino a quel momento erano state il loro maggior nemico durante la guerra civile.

Non solo, infatti, gli israeliani non impedirono ai combattenti cristiani di entrare a Beirut ovest, ma gli assegnarono perfino il compito di scovare i terroristi rimasti negli stessi campi profughi.

Era il via libera ad un massacro: la sera del 16 settembre 1982, almeno 1500 uomini delle milizie entrarono nei campi di Sabra e Shatila, alla periferia della città, e, per tre giorni, perpetuarono una carneficina

¹⁷⁹ Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 154-160.

¹⁸⁰ Negri A., *“Perché il massacro di Sabra e Shatila fu una macchia indelebile nella storia di Ariel Sharon”*, Il Sole 24 ore, 2014-01-12.

indiscriminata, senza badare al sesso o all'età delle vittime. Nella strage, secondo fonti palestinesi, persero la vita oltre 2000 persone.

I falangisti, supportati dall'esercito israeliano, volevano così vendicare la morte di Gemayel¹⁸¹, e i precedenti massacri di cui erano stati vittime i maroniti¹⁸². Il dispiegamento delle forze israeliane oltre la zona di sicurezza e la morte di Bashir Gemayel ebbero come conseguenza un allentamento dei legami tra maroniti e Israele; tale vuoto sarebbe stato, in seguito, colmato dalla Siria.

“All'inizio non usammo la parola massacro. Parlammo molto poco perché le mosche si avventavano infallibilmente sulle nostre bocche [...] Dopo qualche minuto, anche noi, cominciammo a puzzare di morto”¹⁸³.

L'atroce carneficina cui assistettero i libanesi, che li coinvolse a livello economico e sociale rendendoli ancora una volta dipendenti dai Paesi occidentali per una ricostruzione del Paese, ebbe ripercussioni in tutto il mondo arabo. Ma, dal punto di vista geopolitico, chiari, una volta per tutte, quali fossero le ragioni della debolezza politica libanese e della forza israeliana.

La forza di Israele era stata la grande coesione dell'intero Paese, a tutti i livelli e in ogni componente sociale, nel sostenere lo sforzo bellico.

¹⁸¹ Bashir Gemayel fu ucciso il 14 settembre 1982 in un attentato organizzato dai servizi segreti siriani con l'aiuto dei palestinesi.

¹⁸² “Negli anni '70, infine, la massiccia immigrazione musulmana aveva ormai reso i cristiani una minoranza, pari a non più di un terzo della popolazione; logico quindi che gli islamici reclamassero una rappresentanza politica e una partecipazione al potere che tenessero conto del cambiamento avvenuto nel corso del tempo. Ma i cristiani non se ne dettero per inteso; essi si abbarbicarono alla struttura costituzionale definita un trentennio prima, senza fare alcuna concessione e, per fronteggiare il malumore delle comunità musulmane e druse, iniziarono a costituire eserciti privati: tra questi, spiccavano la milizia falangista di Pierre Gemayel, fondata nel 1936, con il suo braccio armato delle *Forze Libanesi* del figlio Bashir, e la milizia delle Tigri dell'ex presidente libanese Camille Chamoun e del figlio Danny. Gli altri fecero altrettanto, e la tensione tra i vari gruppi, che si erano così dotati di mezzi per combattersi a vicenda, sfociò nel 1975 in una guerra civile.

Una lotta intestina è, solitamente, il conflitto più feroce, esasperato e virulento tra quelli che si combattono da millenni sulla Terra: esasperati dalla convivenza forzata, dalle incomprensioni e dallo spirito di rivalsa, i contendenti combattono generalmente con un furore inusuale, e si rendono responsabili di atti ai quali in altre circostanze dei belligeranti non sono soliti ricorrere. Il Libano ebbe l'inaudita sfortuna di aggiungere, a queste già drammatiche caratteristiche, le esasperazioni di un'altra guerra che, seppure non propriamente civile, ne aveva tutti i caratteri: il conflitto israelo-palestinese.” Frediani, A., “*Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi*”, Newton Compton, Roma, 2011, p. 147.

¹⁸³ Fisk R., “*Il massacro di una nazione*”, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 396.

Nonostante l'opinione pubblica israeliana fosse rimasta indignata di fronte agli stermini e ai soprusi perpetuati dalle proprie truppe, la guerra era stata percepita come giusta, e vitale, per la sopravvivenza del Paese.

La situazione politica e sociale del Libano, invece, si presentava frammentaria e conflittuale. Le rivendicazioni delle comunità che avevano inizialmente appoggiato l'OLP avevano radici lontane, e l'odio nei confronti degli americani stava diventando un baluardo nazionale, unica ragione di coesione in un Paese martoriato e storicamente diviso.

Ma l'opinione pubblica, nei Paesi occidentali, anche grazie all'avvento dei mass media, stava assumendo un'importanza vitale, sia per la sopravvivenza di Israele che per la politica americana nei Paesi arabi.

“Subito dopo Sabra e Shatila, si sprecarono gli accostamenti con il disastroso impegno americano in Vietnam, dove il governo americano aveva impiegato un gran numero di risorse senza ottenere nulla, e si ebbero oceaniche manifestazioni popolari contro la guerra, che coinvolsero fino al 10% della popolazione israeliana. Pochi giorni dopo il massacro, il refrattario Begin fu costretto a ordinare l'evacuazione degli israeliani da Beirut ovest e ad avviare un'inchiesta sulla vicenda. La forza multinazionale si ricostituiva frettolosamente e subentrava agli israeliani nella parte occidentale della città, con lo scopo, secondo Reagan, di consentire al governo libanese di restaurare la piena sovranità sulla capitale, affinché poi potesse recuperare il controllo sull'intero Paese; col tempo, agli americani, 1500 marines acuartierati insieme all'esercito libanese nella parte più disastrosa della città, la zona dell'aeroporto internazionale, ai francesi e agli italiani – stanziati nel settore ovest – si aggiunse anche un piccolo contingente britannico”¹⁸⁴.

Quando fosse stata istituita una commissione di inchiesta israeliana per i massacri negare l'evidenza sarebbe stato inutile.

Eppure, Sharon si rifiutò di dimettersi e Begin, prima di lasciare l'incarico, fu costretto a destituirlo.

¹⁸⁴ Frediani, A., “*Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi*”, Newton Compton, Roma, 2011, p. 162.

Begin si ritirò a vita privata serrandosi in casa fino alla sua morte, ma nessuno degli alti comandanti israeliani pagò mai per quel che era avvenuto a Sabra e Shatila¹⁸⁵.

¹⁸⁵ “Fra i fenomeni più preoccupanti dei nostri tempi emerge quello relativo alla fondazione, nel nuovo stato di Israele, del Partito della Libertà (Tnuat HaHerut), un partito politico che nella organizzazione, nei metodi, nella filosofia politica e nell’azione sociale appare strettamente affine ai partiti Nazista e Fascista. E’ stato fondato fuori dall’assemblea e come evoluzione del precedente Irgun Zvai Leumi, una organizzazione terroristica, sciovinista, di destra della Palestina. L’odierna visita di Menachem Begin, capo del partito, negli USA è stata fatta con il calcolo di dare l’impressione che l’America sostenga il partito nelle prossime elezioni israeliane, e per cementare i legami politici con elementi sionisti conservativi americani. Parecchi americani con una reputazione nazionale hanno inviato il loro saluto. E’ inconcepibile che coloro che si oppongono al fascismo nel mondo, a meno che non siano stati opportunamente informati sulle azioni effettuate e sui progetti del Sig. Begin, possano aver aggiunto il proprio nome per sostenere il movimento da lui rappresentato. Prima che si arrechi un danno irreparabile attraverso contributi finanziari, manifestazioni pubbliche a favore di Begin, e alla creazione di una immagine di sostegno americano ad elementi fascisti in Israele, il pubblico americano deve essere informato delle azioni e degli obiettivi del Sig. Begin e del suo movimento. Le confessioni pubbliche del sig. Begin non sono utili per capire il suo vero carattere. Oggi parla di libertà, democrazia e anti-imperialismo, mentre fino ad ora ha apertamente predicato la dottrina dello stato Fascista. E’ nelle sue azioni che il partito terrorista tradisce il suo reale carattere, dalle sue azioni passate noi possiamo giudicare ciò che farà nel futuro. Un esempio scioccante è stato il loro comportamento nel villaggio Arabo di Deir Yassin. Questo villaggio, fuori dalle strade di comunicazione e circondato da terre appartenenti agli Ebrei, non aveva preso parte alla guerra, anzi aveva allontanato bande di arabi che lo volevano utilizzare come una loro base. Il 9 Aprile, bande di terroristi attaccarono questo pacifico villaggio, che non era un obiettivo militare, uccidendo la maggior parte dei suoi abitanti (240 tra uomini, donne e bambini) e trasportando alcuni di loro come trofei vivi in una parata per le strade di Gerusalemme. La maggior parte della comunità ebraica rimase terrificata dal gesto e l’Agenzia Ebraica mandò le proprie scuse al Re Abdullah della Trans-Giordania. Ma i terroristi, invece di vergognarsi del loro atto, si vantaron del massacro, lo pubblicizzarono e invitarono tutti i corrispondenti stranieri presenti nel paese a vedere i mucchi di cadaveri e la totale devastazione a Deir Yassin. L’accaduto di Deir Yassin esemplifica il carattere e le azioni del Partito della Libertà. All’interno della comunità ebraica hanno predicato un misto di ultranazionalismo, misticismo religioso e superiorità razziale. Come altri partiti fascisti sono stati impiegati per interrompere gli scioperi e per la distruzione delle unioni sindacali libere. Al loro posto hanno proposto unioni corporative sul modello fascista italiano. Durante gli ultimi anni di sporadica violenza anti-britannica, i gruppi IZL e Stern inaugurarono un regno di terrore sulla Comunità Ebraica della Palestina. Gli insegnanti che parlavano male di loro venivano aggrediti, gli adulti che non permettevano ai figli di incontrarsi con loro venivano colpiti in vario modo. Con metodi da gangster, pestaggi, distruzione di vetrine, furti su larga scala, i terroristi hanno intimorito la popolazione e riscosso un pesante tributo. La gente del Partito della libertà non ha avuto nessun ruolo nelle conquiste costruttive ottenute in Palestina. Non hanno reclamato la terra, non hanno costruito insediamenti ma solo diminuito la attività di difesa degli Ebrei. I loro sforzi verso l’immigrazione erano tanto pubblicizzati quanto di poco peso e impegnati principalmente nel trasporto dei loro compatrioti fascisti.

La discrepanza tra le sfacciate affermazioni fatte ora da Begin e il suo partito, e il loro curriculum di azioni svolte nel passato in Palestina non portano il segno di alcun partito politico ordinario. Ciò è, senza ombra di errore, il marchio di un partito Fascista per il quale il terrorismo (contro gli Ebrei, gli Arabi e gli Inglesi) e le false dichiarazioni sono i mezzi e uno stato leader l’obiettivo. Alla luce delle soprascritte considerazioni, è imperativo che la verità su Begin e il suo movimento sia resa nota a questo paese. E’ maggiormente tragico che i più alti comandi del Sionismo Americano si siano rifiutati di condurre una campagna contro le attività di Begin, o addirittura di svelare ai suoi membri i pericoli che deriveranno a Israele sostenendo Begin. I

Matteo Marconi, *Le comunità libanesi tra appartenenza etnica e confessionalismo*, Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli Studi di Sassari.

2.10 Il fallimento della Forza multinazionale apre al "mandato siriano"

“Preoccupato per la sorte dei profughi palestinesi Yasser Arafat chiese l'invio di una forza multinazionale che garantisse l'ordine. Il piano prevedeva l'intervento di 800 soldati americani, 800 francesi e 400 italiani. Il 21 agosto arrivò a Beirut il primo contingente francese, e nei due giorni successivi anche i soldati italiani e americani presero posizione in città. A questo punto Arafat acconsentì ad abbandonare Beirut insieme ai suoi 15mila guerriglieri. Il primo settembre l'evacuazione dell'Olp è terminata. Due giorni dopo, l'esercito israeliano circonda i campi profughi palestinesi venendo meno al patto siglato con la forza multinazionale che però non fece nulla per fermarlo. I marines americani abbandonano Beirut il 3 settembre, insieme ai soldati francesi e italiani, e lo stesso giorno le milizie cristiano-falangiste, alleate degli israeliani, prendono posizione nel quartiere di Bir Hassan, ai margini dei campi profughi palestinesi di Sabra e Shatila. Il 14 settembre Bashir Gemayel è ucciso in un attentato organizzato dai servizi segreti siriani con l'aiuto dei palestinesi e il giorno seguente le truppe israeliane invadono Beirut Ovest, rompendo l'accordo con gli Usa¹⁸⁶.”

Mentre il massacro dei profughi a Sabra e Shatila sconvolgeva il mondo arabo, e la milizia falangista continuava a terrorizzare la popolazione, a Beirut si creava un'asse inspiegabile tra la forza multinazionale, l'esercito libanese, comandato dal maronita Ibrahim Tannous, e il nuovo presidente israeliano. Alla morte di Bashir Gemayel, fu eletto presidente suo fratello, Amin Gemayel, un uomo non avvezzo alla politica e assai meno abile nel destreggiarsi nel complicato scenario sociale libanese¹⁸⁷.

sottoscritti infine usano questi mezzi per presentare pubblicamente alcuni fatti salienti che riguardano Begin e il suo partito, e per sollecitare tutti gli sforzi possibili per non sostenere quest'ultima manifestazione di fascismo”. Einstein A., *Lettera al New York Times*, 2 dic. 1948. Traduzione, contropiano.org. La lettera è stata firmata da Albert Einstein, e dai maggiori esponenti dell'ebraismo internazionale. Nel 1978, fra molte polemiche, a Menachem Wolfvitch Begin fu conferito il Premio Nobel per la Pace.

¹⁸⁶Negri A., “*Perché il massacro di Sabra e Shatila fu una macchia indelebile nella storia di Ariel Sharon*”, *Ilsole24ore.com* 2014-01-12.

¹⁸⁷ Il primo atto di Amin Gemayel, eletto Presidente al posto del fratello, fu di siglare sotto pressione americana e israeliana, un trattato di pace con Israele, che non venne mai ratificato dal Parlamento libanese. L'opposizione agli accordi provocò una serie di attentati a postazioni americane e occidentali specialmente nella città di Beirut, portando ad un progressivo disimpegno americano a beneficio della Siria. El-Khazen F., “*Une place pour le Liban: la marginalisation de*

Tutte le tensioni e i contrasti presenti da tempo tra i vari gruppi etnici e religiosi erano stati portati al limite dagli ultimi avvenimenti. Qualsiasi elemento esterno finiva per essere utilizzato come strumento nell'atavica lotta per la supremazia tra i gruppi. Così era stato per l'OLP, per la Siria e per Israele, e così fu per gli americani, alleati dei maroniti. I maroniti, dal canto loro, usavano la collaborazione con gli americani per tenere sotto controllo le azioni musulmane, esasperando una situazione di tensione che era, di per sé, già esplosiva¹⁸⁸.

Gli americani, inoltre, avevano sostenuto due elezioni successive di presidenti falangisti, e questo non poteva che portare a una catastrofe, dal momento che il Partito falangista era una delle due fazioni dello scontro, e aveva, con l'appoggio israeliano, disseminato per anni il terrore nel Paese.

Eppure era chiaro a tutte le élite, autoctone o straniere, che il Libano, storicamente, poteva essere governato solo dai moderati delle due comunità, cristiana o musulmana, ma in nessun caso da estremisti, senza rischiare una repressione.

Intanto, fin dal dicembre 1982, consiglieri delle forze speciali statunitensi si erano insediati al ministero della Difesa libanese a Yarze, e le forze multinazionali avevano avallato una politica volta a proteggere i maroniti dalle eventuali reazioni musulmane successive alla cacciata dell'OLP dal Paese.

Inoltre, la Francia, portando avanti una politica di stabilizzazione delle agitazioni che continuavano a perpetuarsi dai tempi del mandato, voleva evitare che un mancato riconoscimento da parte delle potenze occidentali dell'OLP e dell'autorità di Arafat, favorisse un esacerbarsi dei rapporti con il mondo arabo musulmano.

La Forza Multinazionale (FM) nasceva, quindi, per agevolare una composizione del conflitto arabo-israeliano, ma anche per favorire la posizione dello Stato di Israele. Solo così si spiega l'appoggio americano

l'Etat dans un espace régional réduit, in *Le Liban Aujourd'hui*, Fadia Kiwan", Cnrs Editions, Paris, 1994, p. 45.

¹⁸⁸ Frediani, A., "Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi", Newton Compton, Roma, 2011, p. 163.

all'elezione di presidenti falangisti: nella speranza di siglare un trattato tra il Libano falangista e Israele. Ma il limite della FM era di non avere alcun programma politico per la stabilizzazione del Libano, se non agire disordinatamente cercando di non scontentare nessuno¹⁸⁹.

L'appoggio degli ebrei americani ad Israele, del resto, aveva conciso con la decisione degli Stati Uniti di contrastare la diffusione del comunismo, e la presenza in Vicino Oriente di uno Stato filoamericano e filoccidentale costituiva un punto di forza per questa politica¹⁹⁰.

L'appoggio statunitense permise quindi a Gemayel di ignorare qualsiasi richiesta provenisse dalle comunità non maronite, un atteggiamento che rinnovò l'ostilità di drusi, sunniti e sciiti verso il governo libanese, ossia il proprio governo.

Le tensioni, per questa ragione, aumentarono nuovamente, sia a Beirut che nel resto del Paese.

L'analisi effettuata da parte delle potenze occidentali sulla situazione politica e sociale del Libano si fondava sulla considerazione secondo la quale l'allontanamento delle milizie israeliane dal territorio, la disfatta dell'OLP e i problemi interni, potessero essere gestiti unicamente dai libanesi stessi, tramite accordi intercorrenti fra le varie comunità. Durante le conferenze di Ginevra e di Losanna (novembre 1983 – marzo 1984)¹⁹¹ non si era tenuto conto del fatto che gli israeliani sarebbero rimasti nel sud del Paese e che nuovi scontri sarebbero scaturiti da una pace che non aveva considerato i fattori endogeni della battaglia¹⁹².

Lungo la catena dello Shouf, infatti, si fronteggiavano da tempo i maroniti, che ne controllavano la parte settentrionale, e i drusi, che abitavano quella meridionale; durante l'invasione israeliana, i falangisti

¹⁸⁹ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, p. 135.

¹⁹⁰ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 441.

¹⁹¹ Le conferenze di Ginevra e Losanna, convocate al fine di trovare una soluzione politica alla guerra civile, si risolsero in un nulla di fatto. Sul fronte interno lo scontro tra Amal – sostenuto dalla Siria – e le forze palestinesi, contribuirono a indebolire l'autorità statale, legittimando l'intromissione della Siria negli affari interni libanesi. Per approfondimenti vedi: Pizzigallo M. (a cura di), Frusciante A., Malgeri G., Wulzer P., De Lucia Lumeno F., Crimi A. *“Il ponte sul Mediterraneo. Le relazioni fra l'Italia e i paesi arabi rivieraschi (1989-2009)”* Apes, Roma, 2011.

¹⁹² Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, p. 136.

avevano chiesto e ottenuto l'aiuto ebraico per tentare di cacciare i musulmani.

Gli scontri ripresero ancora più aspri subito dopo l'insediamento di Gemayel. Gli israeliani evacuarono l'area solo il 4 settembre 1983, per attestarsi più a sud, lungo il fiume Awali, dove si scatenarono nuovi combattimenti. Drusi, sciiti, sunniti e perfino siriani si opposero alla milizia ebraica, mentre i falangisti furono presto appoggiati dall'esercito libanese, protetto a sua volta dalla Forza multinazionale.

Sempre più, l'esercito libanese e le forze americane erano visti dalla popolazione musulmana come strumenti per imporre la leadership cristiana al resto del Paese.

Ad infiammare gli animi - e a rendere di conseguenza la presenza americana inevitabile nel Paese - si aggiunsero gli attentati terroristici perpetuati a loro danno, che oltre a rappresentare il malcontento della popolazione finivano per ottenere un effetto opposto a quello auspicato, imponendo misure di sicurezza sempre più ingombranti ad un popolo che ormai si sentiva occupato e defraudato della propria sovranità.

Fin dall'inizio del 1983 la rabbia della popolazione musulmana si era riversata contro i marines, che furono dapprima oggetto di insulti, quindi di lanci di sassi, e poi, il 16 marzo, del lancio di bombe a mano, episodio a seguito del quale cinque di loro rimasero feriti¹⁹³.

Il mese dopo, caddero in un agguato il direttore della sede libanese della CIA e il suo principale analista, e saltò in aria l'ambasciata americana, con un bilancio di una sessantina di morti.

“I soldati francesi e libanesi stavano ancora estraendo cadaveri dalle macerie alla base del corpo centrale dell'ambasciata, alcuni di loro piangevano, mentre uno urlava in modo incontrollabile man mano che si rendeva conto delle dimensioni del massacro. [...] Gli americani non si resero subito conto della portata di quanto era accaduto. Forse perché solo diciassette dei morti erano americani. O forse per colpa della CIA, i cui

¹⁹³ Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 163-164.

agenti non poterono avvertire il governo americano della terribile importanza di quell'evento, perché erano stati quasi tutti uccisi dalla bomba. [...] Erano stati convocati a Beirut e quando la bomba era esplosa erano in riunione all'ambasciata"¹⁹⁴.

Dopo l'attentato, l'amministrazione Reagan cercò di affrettare i tempi per un accordo che prevedesse il ritiro israeliano dal Paese; in poche settimane il segretario di Stato Shultz sembrò riuscire nell'intento, proponendo la creazione di una fascia di sicurezza nel settore meridionale, ma l'opposizione della Siria, che si sentiva nuovamente minacciata nelle sue posizioni, fece cadere nel vuoto il tentativo.

Ad ogni modo, gli scontri fra musulmani e Forza Multinazionale continuarono: il 23 ottobre furono assalite le basi francese e americana, con attacchi suicidi di sciiti a bordo di vetture cariche di esplosivo. Morirono 78 soldati e 241 marines, un bilancio che spaventò Reagan¹⁹⁵.

Fu per questa ragione che il presidente si decise, inaspettatamente, a smettere di cercare una sicurezza artificiale in un'area dilaniata da secoli di conflitti, abbandonando la politica volta, fino a quel momento, a contrastare il comunismo in Vicino Oriente¹⁹⁶. Stanco di continue guerre e spinto dall'opinione pubblica americana poco incline a veder morire i propri cittadini in territorio straniero, si ritirò dal Libano nel febbraio 1984¹⁹⁷.

La decisione del presidente americano era stata determinata, soprattutto, dal precipitare della situazione a Beirut¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 517.

¹⁹⁵ Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 164-167.

¹⁹⁶ Harle, V., *“The enemy with a thousand faces: The tradition of the other in western political thought and history”*, Praeger, Westport, 2000, pp. 78-100.

¹⁹⁷ L'8 febbraio 1984 la Forza multinazionale apprendeva di dover andare via, e la partenza sarebbe stata ultimata il 26 dello stesso mese.

¹⁹⁸ “Madeleine, amore mio, mio tesoro, l'altra sera ho visto nostra figlia in televisione e ho pianto di gioia. L'ho vista solo per due o tre secondi, abbastanza da notare che ha i tuoi capelli neri e i tuoi meravigliosi occhi pieni di vita [...] I nostri carcerieri avevano visto il servizio nella prima edizione del notiziario e hanno portato dentro il televisore per il passaggio successivo [...] Mi manchi terribilmente. Non pensavo che fosse possibile stare così male”. Terry Anderson, giornalista, ostaggio americano, Beirut Ovest, 8 novembre 1985. Per approfondimenti, Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 623.

I soldati occidentali, dopo anni di ingerenza, sconvolti da una situazione che gli era evidentemente sfuggita di mano, lasciarono la capitale in piena guerriglia urbana. Infatti, mentre i combattimenti sullo Shouf si intensificavano, l'esercito libanese aveva attaccato gli sciiti del settore ovest della città per evitare che inviassero aiuti ai drusi sulle montagne, scatenando una feroce reazione da parte di questi ultimi. A quel punto i sunniti, che vedevano la comunità sciita espandersi al di là della propria zona d'influenza, per fermare l'avanzata dei militari libanesi, avevano a loro volta reagito.

Le due fazioni musulmane si inseguivano per le vie della città, si sparavano addosso l'un l'altra, senza un piano ben preciso, mosse solo dalla paura e dal desiderio di continuare ad esistere¹⁹⁹. Beirut rischiava ancora una volta di essere rasa al suolo.

Fu allora che tutti i membri musulmani del governo si dimisero per protesta, accusando i maroniti di essere i responsabili degli scontri sanguinosi che stavano sconvolgendo il Paese. La crisi di governo che scoppiò il 5 febbraio 1984 fu il meno tragico degli eventi che si susseguirono in quei giorni.

Tutte le comunità e le fazioni sembravano fuori controllo, era una guerra di tutti contro tutti e gli appelli alla riconciliazione di Gemayel, per quanto perentori e accorati, risuonavano contraddittori mentre il suo esercito bombardava i quartieri sciiti.

Fu allora che anche l'esercito libanese si frantumò: il mattino del 6 febbraio fu instaurato un coprifuoco con decorrenza immediata che, percepito come un sopruso maronita, non fu rispettato dalle comunità musulmane. Allora, i componenti dell'esercito libanese appartenenti alle fazioni musulmane in lotta, disertarono per andare a incrementare le fila delle rispettive milizie.

Dopo la dissoluzione, anche se parziale, dell'esercito, il governo libanese, nel quale era rimasto un solo ministro, cristiano, chiese il ritorno

¹⁹⁹ Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 164-167.

delle truppe siriane per la gestione della crisi a Beirut. Era quello che da sempre, e da parte di tutti i contingenti, si sarebbe voluto evitare.

Israele dovette tornare a gestire da solo il settore del Paese di cui aveva nominalmente il controllo e i problemi non tardarono a manifestarsi per le forze di occupazione ebraiche.

Gli israeliani dovettero ben presto barcamenarsi tra gli scontri, le rivolte e la gestione delle decine di migliaia di profughi palestinesi ancora presenti nel sud del Libano²⁰⁰.

Per capire gli avvenimenti successivi bisogna fare un passo indietro.

Concentrando la propria presenza nel Libano meridionale fin dal 1983, gli israeliani erano stati, in un primo momento, accolti favorevolmente dagli sciiti, che pensavano li avrebbero liberati dall'invadenza dell'OLP.

Quando gli sciiti si erano resi conto che gli israeliani si stavano semplicemente sostituendo ai palestinesi, l'atteggiamento muta drasticamente.

Il 16 ottobre del 1983, infatti, ad Ashura si era inaugurata la lotta aperta, a causa dell'irriverente comportamento tenuto da soldati israeliani durante una celebrazione religiosa sciita.

I soldati si lasciarono prendere la mano e reagirono alle proteste sparando sulla folla, provocando due morti e quindici feriti.

Iniziò, allora, una guerriglia di vaste proporzioni, sostenuta dal clero sciita sotto l'aspetto ideologico, e militarmente dalla Siria.

Quando i maroniti chiesero a Beirut l'intervento siriano si rivolsero ancora una volta, consapevolmente, ad una Siria filo musulmana²⁰¹.

I miliziani, contro le forze di occupazione, utilizzarono i sistemi più disparati: agguati e imboscate, attacchi suicidi su camion carichi di

²⁰⁰ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 136-138.

²⁰¹ Dopo la dissoluzione dell'esercito libanese a Beirut fu richiesto da parte dall'unico ministro del governo maronita, l'intervento della Siria per cercare un accordo fra le comunità in lotta. Ibidem.

esplosivo, ambulanze della Croce Rossa piene di tritolo e bombe nelle strade. Gli israeliani risposero con rastrellamenti a tappeto e perquisizioni che resero ancora più dure le reazioni sciite.

In tre anni di operazioni Israele aveva perso 672 uomini, per questo il governo fu costretto a ritirare le sue forze nel 1985. La guerra non aveva riportato l'ordine. Non aveva fatto altro che acuire ancora di più le tensioni esistenti. Israele ne usciva momentaneamente sconfitto, e l'unico risultato concreto ottenuto, ovvero l'eliminazione dell'OLP dal Paese, sarebbe stato pressoché annullato dal progressivo aumento dell'influenza della Siria in Libano²⁰².

2.11 La fine del mandato presidenziale di Gemayel

Era ormai il 1987 e il Libano si trovava ad essere ancora dilaniato dagli scontri interni.

Beirut era stata distrutta, non esisteva più un esercito nazionale e ogni intervento esterno per cercare di stabilizzare la situazione finiva per acuire i contrasti fra le comunità.

Di fatto, il Libano, stava diventando una confederazione di almeno cinque gruppi che si guardavano con reciproca ostilità e l'invasione della Siria, dopo il ritiro delle truppe di Israele, si faceva sempre più pressante. Gli scontri tra i vari gruppi non accennavano a diminuire, e, nel 1987, alcuni corpi scelti dell'esercito siriano dovettero intervenire, come già ricordato, per sedare gli scontri tra l'OLP, i drusi e gli sciiti per il controllo di Beirut ovest²⁰³.

Alla scadenza del proprio mandato, nel settembre del 1988, Gemayel, in attesa che si potessero tenere le elezioni, affidò il governo transitorio del

²⁰² Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 165-168.

²⁰³ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, p. 137.

Paese al generale maronita Michel Aoun, sollevando le ire dei musulmani e marcando ancora di più il solco che divideva i vari gruppi²⁰⁴.

Ma la risposta musulmana non fu la guerriglia, arrivò attraverso un canale istituzionale: gli islamici nominarono un loro capo di Stato. Questa nomina faceva il gioco della Siria perché il generale maronita Michel Aoun, aveva proclamato di volersi liberare dei siriani. Egli temeva, infatti, che l'orientamento filo musulmano dei siriani potesse mettere a rischio la posizione dei cristiani nel Paese²⁰⁵.

Eppure, durante i primi mesi del 1988, ci fu un'ondata di ottimismo, non solo in Libano, ma anche in Francia e negli Stati Uniti. Si pensava che la rivolta dei palestinesi in Cisgiordania potesse spostare l'epicentro del conflitto fuori da Beirut, e che l'arrivo in Libano di George Schultz, segretario di Stato americano, potesse aiutare i libanesi e le forze occidentali a trovare un accordo con la Siria per la transizione del Paese verso la pace.

Ma l'ottimismo fu presto demolito.

Il segretario di Stato, infatti, non potendosi rivolgere ad un Presidente uscente per effettuare una mediazione, cercò contatti con le varie comunità libanesi nella speranza di poter avviare un progetto di riforma costituzionale.

Si scontrò subito con la dura realtà: non c'era alcun gruppo delle vecchie élite all'altezza della situazione. Tanti anni di guerre fratricide avevano completamente annichilito lo spirito politico delle comunità e, sostanzialmente, i partiti non erano più i centri deputati alla promozione di idee²⁰⁶.

²⁰⁴ Di fede cristiano-maronita, il Generale Aoun fu a capo delle Forze Armate Libanesi dal 1984 al 1990. Contestò gli accordi di Taif nel timore che essi potessero ristabilire una politica incentrata sul ruolo delle comunità, legittimando l'intromissione della Siria nella politica libanese. Costretto all'esilio rientrerà in Libano solo nel 2005 a seguito del ritiro delle truppe siriane.

²⁰⁵ Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 165-168.

²⁰⁶ I candidati non avevano programmi e non godevano nemmeno di sostegno popolare. Il problema era anche come si sarebbero potuti scegliere i deputati, dal momento che ogni comunità

Per questo Schultz si rivolse ancora una volta ai siriani, perché erano gli unici interlocutori a suo avviso attendibili in un momento di simile crisi, ma anche perché un accordo con la Siria avrebbe permesso agli Stati Uniti di imporre nuovamente la propria influenza diretta in Vicino Oriente.

Contemporaneamente, i maroniti e le minoritarie forze cristiane del Paese, temendo il ritorno dei siriani sul territorio, autorizzarono i combattenti palestinesi a tornare in Libano, mentre l'Iran, che desiderava mantenere la sua influenza sugli sciiti con la milizia filo-iraniana dello Hezbollah, si andò presto a scontrare con i combattenti sciiti di Amal²⁰⁷, in una guerriglia semipermanente.

Di fronte a questi sviluppi, e vedendosi minacciata dalle nuove tensioni a Beirut, la Siria decise di prendere attivamente parte agli sviluppi politici libanesi, cercando di imporre il proprio candidato alle elezioni presidenziali, mentre gli Stati Uniti avrebbero voluto mantenere al potere il designato da Gamayel, il generale Aoun.

Il Presidente americano, infatti, temeva il ritorno dell'ex presidente Raymond Eddè²⁰⁸, in esilio a Parigi, che godeva di un favore popolare senza pari sul territorio e che avrebbe potuto portare avanti una campagna politica senza l'appoggio di alcuna potenza straniera.

Nonostante le tensioni esistenti fra Stati Uniti e Siria, l'unica soluzione possibile dopo l'ennesima rivolta scoppiata a Beirut²⁰⁹, era quella di trovare

era sottoposta alle pressioni di una diversa milizia agli ordini di Israele, Siria o Iran. Per approfondimenti, Minganti P., *"I movimenti politici arabi"*, Ubaldini, Roma, 1971.

²⁰⁷ La milizia di Amal era la più "laica" e autonoma in Libano, e non reclamava una repubblica islamica come quella dello Hezbollah, ma solo i diritti di rappresentanza che spettavano legittimamente al popolo musulmano.

²⁰⁸ Presidente libanese dal 1936 al 1941, si è battuto anche all'estero per la libertà e l'indipendenza del Libano.

²⁰⁹ I tre ministri musulmani chiamati dal Generale Aoun si erano rifiutati di entrare in carica e ciò che restava del Parlamento del 1972 si era autoproclamato a capo del governo sotto la leadership del Primo Ministro Selim al-Hoss. Erano nati così i due governi distinti, uno a Beirut Est, l'altro ad Ovest, che avevano agito di concerto per alcuni mesi, fino a quando il Generale Aoun aveva deciso di impegnarsi in una "Guerra di Liberazione" contro la Siria. Non ricevendo l'appoggio da parte delle comunità musulmane, il suo tentativo provocò solo nuovi disordini interni: i nuovi scontri a Beirut Est causarono danni considerevoli alla città, provocarono una migrazione massiccia tra i maroniti e un nuovo stato di tensione in tutto il Libano. Per approfondimenti: Hinnebusch R., *"Syria, Revolution from Above"*, Routledge, Londra e New York, 2002, p. 115 e 139.

un accordo che potesse soddisfare entrambe le parti con un presidente benvenuto dalla Siria.

Ma gli Stati Uniti non tenevano conto dell'opposizione maronita e sciita, e dell'Iraq – antagonista storico della Siria - che sosteneva la milizia cristiana.

Ormai giungere ad un accordo sembrava impossibile, perché gli stessi musulmani libanesi percepivano i siriani come traditori per aver cercato un accordo con i Paesi occidentali.

Le armi irachene, intanto, giungevano in Libano per aiutare le truppe del generale Aoun, che sembrava riscuotere approvazione anche in campo arabo perché la sua elezione avrebbe limitato l'influenza siriana nel Paese.

La Siria, appoggiata in passato dal movimento sciita libanese, era riuscita ad accrescere la propria influenza sia in Iran, appoggiando i ribelli khomeinisti e facendo della repubblica islamica dell'Iran il suo miglior alleato, che in Iraq grazie ai rapporti personali e familiari che Assad aveva intessuto sin dagli anni Cinquanta con gli intellettuali sciiti iracheni²¹⁰.

Proprio quando sembrava che un accordo fosse stato raggiunto e che il nuovo presidente dovesse essere il generale Aoun, l'assassinio di Fatayri, responsabile dei negoziati tra drusi e cristiani - ad opera di un druso -, riaccese le ostilità.

L'esercito libanese al comando di Aoun aprì il fuoco contro le milizie cristiane di destra, le "Forze Libanesi"²¹¹, in uno scontro fratricida violentissimo. Le élite maronite invocarono la pace e l'esercito desistette, mentre le milizie musulmane, controllate ormai dai siriani, osservavano l'esercito regolare libanese inchinarsi ancora una volta davanti alle

²¹⁰ Von Maltzahn N., *The Syria-Iran Axis: Cultural Diplomacy and International Relations in the Middle East*, I.B. Tauris, Londra, 2023, pp. 31 e ss.

²¹¹ Milizia cristiana di destra, capitanata dai seguaci del clan Gemayel, che autofinanziava le milizie cristiane con traffici di armi e droga e creava tensioni fra i gruppi musulmani e i maroniti stessi.

pressioni maronite in nome di una pace che tutti invocavano ma che, in verità, non sarebbe mai arrivata²¹².

2.12 Gli Accordi di Taif

“I membri anziani del parlamento libanese furono in seguito convocati a una conferenza nella località di villeggiatura saudita di Taif, indetta per tentare di trovare un’altra soluzione alla crisi libanese”²¹³.

Era il 30 ottobre 1989 quando i sessantadue membri del Parlamento libanese, in carica dal 1972, si incontrarono a Taif, sotto l’egida di una commissione tripartita araba formata dall’Arabia Saudita, dal Marocco e dall’Algeria, per affrontare la questione libanese e definire una volta per tutte una soluzione pacifica ai conflitti e le tensioni che agitavano il Paese da decenni.

Rintracciando la radice dei mali del Libano nelle divisioni comunitarie, *La carta di Taif* riproponeva una stretta connessione tra problemi interni ed esterni e, per quanto riguardava le riforme interne, lasciava un ampio margine di manovra al Parlamento, con l’obiettivo di giungere ad una piena estensione della sovranità su tutto il territorio attraverso l’abolizione del confessionnalismo.

Ordinava, inoltre, l’imposizione di riforme di carattere economico e politico, la liberazione del territorio nazionale dagli eserciti stranieri e la regolamentazione delle relazioni con la Siria.

Il maggior peso acquisito dal Governo veniva bilanciato da un rafforzamento dei poteri del Parlamento, e la forza della comunità maronita veniva ridotta in favore della comunità musulmana attraverso la parificazione dei deputati.

²¹² Corm G., “*Il Libano contemporaneo : storia e società*”, Jaca book, Milano, 2006, pp. 140-142.

²¹³ Fisk R., “*Il massacro di una nazione*”, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 682.

Ma l'elemento fondamentale degli accordi di Taif, ciò che più aveva temuto il generale Aoun, era che venissero smobilitate le milizie, e il loro disarmo avvenisse a seguito della garanzia di protezione da parte dell'esercito siriano in Libano. In questo modo, l'esercito straniero avrebbe avuto il diritto di stanziarsi sul territorio per un periodo di due anni, al termine del quale le truppe avrebbero potuto stazionare nella Valle della Bekaa solo in caso di necessità²¹⁴.

È evidente, quindi, come gli accordi istituissero relazioni privilegiate tra Libano e Siria, concedendo a quest'ultima la possibilità di occupare militarmente il Paese, rendendolo di fatto un protettorato siriano²¹⁵.

Malgrado le truppe di Assad figurassero come Forza Araba di Dissuasione, al momento dell'entrata in vigore degli Accordi, alcuni oppositori libanesi li denunciarono, in quanto firmati durante l'occupazione siriana del Libano da un Parlamento *in prorogatio* da 15 anni.

“Aoun si rifiutò di partecipare all'incontro di Taif, denunciando i parlamentari cristiani che si recavano in Arabia Saudita come traditori. E poche ore prima che il parlamento libanese si riunisse per eleggere il nuovo presidente, il generale emanò un decreto che scioglieva l'assemblea e prometteva nuove elezioni [...] Le forze ai comandi del generale Aoun stavano diventando un esercito coloniale [...] e il musulmani del Libano, che all'inizio avevano ammirato il coraggio e il patriottismo di Aoun, scopirono di non amare questo nuovo esercito²¹⁶”.

Il Generale Aoun dovette uscire di scena dopo essersi opposto agli accordi di Taif, che nel maggio del 1991 si tradussero in un ulteriore trattato che sanciva una stretta alleanza tra i due Paesi.

La “satellizzazione” del Libano a vantaggio della Siria ha sicuramente portato ordine nel Paese e, soprattutto, ha permesso la ricostruzione di Beirut, facendo tramontare l'era delle milizie; ma gli scontri etnici tra

²¹⁴ La questione delle milizie sarebbe stata molto più complessa a causa dell'impossibilità di smantellare le milizie palestinesi ricostituitesi finché Israele avesse occupato la fascia di sicurezza a sud del Libano. Le altre milizie, pur subendo un ridimensionamento si sarebbero man mano trasformate in partiti politici.

²¹⁵ “Rapport du Haut Comit'e Tripartite Arabe”, 1989. www.mjp.univ-perp.fr.

²¹⁶ Fisk R., “Il massacro di una nazione”, Il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 682-683.

cristiani, drusi e sciiti nel settore meridionale non sono diminuiti, né Israele ha raggiunto quella frontiera di sicurezza che auspicava.

L'OLP non aveva più il controllo del Libano meridionale, ma il posto dei suoi guerriglieri era stato rilevato dagli *hezbollah*, che lo stato ebraico ritenne responsabili, nell'aprile del 1996, del lancio di razzi *Katiusha* sulla Galilea settentrionale. La rappresaglia fu feroce: Israele bombardò un campo profughi a Cana, provocando 91 morti, per la maggior parte donne e bambini. E questo non fu che la conferma che il Libano, sia per la sua posizione geografica che per la sua composizione etnica, non avrebbe mai trovato la pace²¹⁷.

2.13 La pax siriana degli anni Novanta

Negli anni Novanta, la situazione già socialmente e politicamente complessa in cui verteva il Paese fu presto aggravata dal tasso d'inflazione galoppante. La povertà, esacerbata da decenni di guerre e tensioni interne, diede vita a nuove rivolte, e alla vigilia delle elezioni il clima generale era ancora molto teso. La situazione era resa intollerabile dalla presenza degli eserciti stranieri e dalle forti pressioni politiche siriane. L'*impasse* del Governo, che non era ancora riuscito a disarmare le milizie, veniva percepita, dall'opinione pubblica, come un segno di debolezza.

I libanesi, infatti, non riuscivano a riconoscersi, ormai da decenni, in coloro che avrebbero dovuto rappresentarli, e il risultato derivante dall'intrecciarsi di povertà, sfiducia e disillusione, fu la bassissima percentuale di votanti alle elezioni, soprattutto nella zona del Monte Libano, anche a causa del boicottaggio perpetuato dalla comunità maronita²¹⁸.

²¹⁷ Frediani, A., *“Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi”*, Newton Compton, Roma, 2011, pp. 167-168.

²¹⁸ El-Husseini R., *“Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon”*, Syracuse University Press, New York, 2012, p. 21.

I maroniti, infatti, si opposero duramente alle elezioni temendo lo spettro di un Parlamento fantoccio filo-siriano, anche perché allarmati dal nuovo equilibrio interconfessionale posto dagli Accordi di Taif.

Non avevano valutato con attenzione le conseguenze del loro gesto: con la loro assenza, il peso della comunità all'interno dello Stato sarebbe mutato in maniera importante, andando ad erodere ulteriormente il numero dei deputati cristiani in Parlamento.

Inoltre, nonostante le grandi famiglie delle maggiori confessioni continuassero ad imporre la propria presenza, le milizie delle comunità che sarebbero dovute sparire secondo gli accordi di Taif si erano trasformate, come accennato in precedenza, in veri e propri partiti, e i partiti sciiti, in particolare quello di Amal e Hezbollah, costituivano il blocco maggioritario, con Nabih Berri a rappresentarli pubblicamente.

E se i musulmani erano riusciti, almeno apparentemente, a trovare un accordo all'interno delle comunità e con la Siria, i maroniti erano ancora attraversati da fratture profonde, anche all'interno della loro stessa comunità²¹⁹.

Infine, fra polemiche e indecisioni – si voleva evitare di creare nuovi attriti con gli Stati Uniti -, nel 1992 fu eletto Primo Ministro Rafiq Hariri, e questa scelta non rappresentava altro che un compromesso tra la Siria e i suoi alleati libanesi²²⁰.

Secondo Assad, Hariri sarebbe stato in grado di portare avanti una ricostruzione del Paese gradita agli occidentali, garantendo l'equilibrio fra le comunità musulmane, senza, però, avviare il processo di riforme politiche e istituzionali necessarie alla ripresa economica e sociale del Libano.

Eppure Hariri, appoggiato dai sunniti e sostenuto dall'Arabia Saudita, dimostrò fin dal primo momento di poter ottenere risultati anche per ciò che

²¹⁹ Per approfondimenti, Minganti P., *“I movimenti politici arabi”*, Ubaldini, Roma, 1971.

²²⁰ Il primo Presidente della Repubblica eletto dopo Taif, René Moaward, venne assassinato diciassette giorni dopo la sua elezione a Beirut ovest, in una zona militarmente amministrata dalla Siria. Il suo successore, Elias Hraoui, sostenne l'elezione di Rafiq Hariri. Per approfondimenti, Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 240 e ss.

riguardava la politica interna, conquistando la simpatia dei cristiani grazie al suo avvicinamento alla Francia - che i maroniti continuavano a considerare come la loro protettrice - e alla sua amicizia personale con Chirac²²¹.

Il progetto di ricostruzione economica del Paese fu incentrato sul tentativo di attirare investimenti stranieri e sul processo di privatizzazione dell'industria e dei servizi pubblici, allo scopo di ottenere liquidità da investire per la ricostruzione di Beirut. Ma la sua riforma non tenne conto del settore agricolo e delle fasce più povere della popolazione.

Le speculazioni finanziarie, una volta consumati gli effetti positivi derivanti dalla svalutazione della moneta, fecero lievitare il debito pubblico²²².

In questo clima di tensione²²³ il dibattito parlamentare si concentrò sulla nuova legge elettorale per regolare le elezioni previste per il '96, ma le modifiche apportate, di minima entità, non fecero che acuire le tensioni fra le comunità e creare nuovi disordini. Nel 1996, la fiducia venne nuovamente accordata ad Hariri. Il nuovo Parlamento fu caratterizzato dalla presenza di una classe dirigente lontana dalle vecchie élite, nata durante la guerra e formata da uomini d'affari arricchitisi durante il precedente mandato e, quindi, poco incline a creare alcun tipo di opposizione al governo.

La credibilità di Hariri era stata fortemente compromessa dalle sue scelte di politica economica, in quanto avevano portato ad un forte indebitamento del Paese, tanto da spingere il suo Governo alle dimissioni all'indomani delle elezioni presidenziali, quando fu eletto Presidente Emile Lahoud.

Il nuovo Governo si trovò a dover gestire una crisi profonda e a porre le basi per il risanamento di un Paese dilaniato da anni di guerre e tensioni

²²¹ Fisk R., *“Il massacro di una nazione”*, Il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 738-744.

²²² Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 240-250.

²²³ I movimenti di protesta dilagarono a macchia d'olio e Hariri adottò una politica particolarmente repressiva, ad esempio imponendo il divieto di manifestare fino alla fine del 1995, creando profondo malcontento anche fra coloro che l'avevano sostenuto.

politiche, con Hariri all'opposizione che complicò una situazione già di per sé complessa, attraverso una campagna mediatica volta a screditare il Primo Ministro. I tentativi di riforme istituzionali voluti da Lahoud si risolsero in un nulla di fatto e, nonostante si cercasse un equilibrio attraverso la legge elettorale, i contrasti fra vecchie e nuove élite acuivano le divisioni interne ai partiti stessi, favorendo l'emergere di leadership carismatiche, spesso prestate alla politica da altri settori²²⁴.

Eppure, nonostante i limiti ricordati, per la prima volta fu posto al centro del dibattito il problema delle relazioni fra Libano e Siria, e la necessità del ritiro delle milizie israeliane ancora presenti sul territorio.

Eletto nuovamente, Hariri - fortemente osteggiato dal Presidente della Repubblica - propose un programma contraddittorio adottando politiche keynesiane e neo-liberiste che ebbero un impatto disastroso perché non tenevano conto delle reali condizioni del Paese, piegato a livello economico e obbligato a ricorrere a prestiti internazionali per evitare la bancarotta²²⁵.

“La Seconda Repubblica, lungi dal ristabilire l'intesa nazionale e il funzionamento della democrazia, si avvia a somigliare a una repubblica delle banane, coltivata in serra dal suo potente e vicino protettore, la Siria, col pieno assenso delle forze sociali uscite in posizione di vantaggio dalla guerra e federate attorno alla schiacciante onnipresenza di Rafiq Hariri²²⁶”.

2.14 Il "risanamento" di Hariri e il congelamento della conflittualità interconfessionale

Se gli accordi di Taif rappresentarono la fine di un assetto istituzionale desueto basato sul predominio maronita all'interno delle forze dello Stato, essi resero anche evidente che il Libano non sarebbe mai potuto divenire indipendente, e che i tentativi di mediazione fra comunità, che animarono

²²⁴ Salamey I., *“The Government and Politics of Lebanon”*, Routledge, New York, 2013, p. 37.

²²⁵ Per approfondimenti: Corm G., *“La réforme économique et financière au Liban”*, in Cahiers de L'Orient, Parigi, 2001, e cahiersdelorient.wordpress.com.

²²⁶ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, p. 250.

gli anni che avevano preceduto l'indipendenza, erano stati pressoché inutili. Eppure, gli accordi ebbero anche il merito di mettere fine ad una guerra che da quindici anni dilaniava il Paese, obbligando le comunità, in particolare quella maronita, a confrontarsi con i mutati equilibri fra le forze per modificare il loro peso nella vita pubblica.

La comunità maronita si era vista defraudata del proprio ruolo di guida del Paese, non solo a causa dei nuovi dati demografici, ma anche perché aveva perso una grande opportunità, dimostrando così la propria incapacità di tramutare le istanze popolari in un'offerta politica credibile. Era stata cieca nei confronti dei cambiamenti che si stavano verificando e aveva mantenuto un atteggiamento ambiguo anche nei confronti della Siria²²⁷.

La presenza di Rafiq Hariri, invece, nei delicati anni che seguirono gli accordi di Taif, seppure contestata dai Paesi occidentali e dai libanesi stessi, fu certamente di disturbo per il controllo siriano operante in Libano. La crescita del suo potere politico e la sua credibilità internazionale gli avevano garantito ampi margini di manovra in seno allo Stato, anche grazie alla sua richiesta di poter utilizzare lo strumento del decreto d'urgenza per legiferare più rapidamente, evitando l'*impasse* della già assente opposizione interna. Inoltre, la creazione del Consiglio per lo sviluppo e la ricostruzione, dotato di poteri indipendenti dai ministri, divenne una sorta di istituzione parallela al Governo, che servì ad Hariri per portare avanti politiche fuori dal controllo della Siria e quindi destinate ad una ricostruzione del Paese realmente libera, forse per la prima volta, dall'intervento straniero.

Sul fronte interno, intanto, la progressiva delegittimazione della comunità maronita di fronte alle altre comunità, pur rappresentando un segno di adeguamento ai tempi e ai cambiamenti demografici, stava avendo ripercussioni sulla stabilità del Paese. La riorganizzazione politica della comunità maronita diventava sempre più difficoltosa, soprattutto dopo il 1994, quando fu vietato il movimento delle Forze Libanesi, che rappresentava i cristiani più radicali²²⁸.

²²⁷ Lizza G., (a cura di), "*Geopolitica delle prossime sfide*", UTET Università, Torino, 2011, p. 137.

²²⁸ Corm G., "*Il Libano contemporaneo : storia e società*", Jaca book, Milano, 2006, pp. 294-312.

Inoltre, le forze maronite avevano adottato per anni un atteggiamento ambiguo rispetto all'occupazione israeliana e questo li poneva in una condizione di soggezione rispetto agli altri arabi, che avevano assistito al massacro di Beirut, avallato da Israele e dai cristiani stessi. Dopo la conferenza di Taif, la questione dell'occupazione israeliana era stata posta come vitale per la rinascita del Paese e i maroniti non erano riusciti, neanche di fronte ad una presa di posizione unitaria del mondo arabo, a condannare Israele come nemico del Libano. Questo atteggiamento aveva delegittimato i maroniti agli occhi della restante società e mostrandoli come nemici del popolo, in quanto collaboratori delle forze di occupazione²²⁹.

Negli stessi anni, sul versante internazionale si apriva una nuova fase della politica statunitense in Vicino Oriente, tesa a promuovere il processo di pace. La Conferenza di Madrid del 1991, tenuta sotto gli auspici degli Stati Uniti e dell'Unione Sovietica, metteva a confronto i rappresentanti di Israele, Siria, Libano, Giordania e i palestinesi attraverso colloqui bilaterali.

Nonostante queste mediazioni, Israele non ritirò le proprie truppe fino al maggio del 2000. In questo arco di tempo le forze di Hezbollah intrapresero una continuativa azione di resistenza, che inizialmente riaccese focolai di rivolta nei campi profughi palestinesi, diventando nuovamente roccaforti di resistenza attiva contro Israele e rievocando il terrore di una nuova guerra civile. La progressiva liberazione del sud del Libano avviò un lento processo di rinascita economica del Paese²³⁰.

²²⁹ Una campagna di delegittimazione a livello mediatico delle comunità maronite fu portata avanti ad opera di Hezbollah, che arrivò ad indicare la comunità come collaboratrice dello Stato ebraico e dunque accusarla di tradire il proprio paese. Chomsky N., *"Interventions"*, City Light Books, San Francisco, 2007, pp. 190 e ss.

²³⁰ "Grazie alla liberazione del Sud del paese, il Libano sta recuperando il suo carattere di centro turistico, culturale e anche politico del mondo arabo[...] Nel frattempo si è alleggerita la presenza militare siriana: tra il 2000 e i 2004 il numero dei soldati siriani passa dalle 40.000 alle 14.000 unità". Corm G., *"Il Libano contemporaneo : storia e società"*, Jaca book, Milano, 2006, p. 321.

2.15 La rivoluzione dei Cedri: un bagliore di speranza?

A seguito del ritiro dell'esercito israeliano, si acuì, da parte della popolazione e dei partiti, il risentimento verso la Siria, rimasto ormai l'unico Paese straniero ad avere truppe sul territorio.

Le proteste, organizzate soprattutto ad opera del movimento studentesco e duramente represses dal Presidente Lahoud erano un chiaro segno che l'opposizione all'influenza siriana avesse iniziato a serpeggiare anche al di fuori della comunità maronita²³¹. Le condizioni economiche complessive erano preoccupanti e nel novembre 2002 venne approvato un pacchetto di riforme grazie agli aiuti provenienti dai Paesi occidentali. Eppure, in questa fase di apparente nuovo travaglio, si intravedeva la possibilità di una rinascita perché i libanesi si erano finalmente uniti per cacciare gli eserciti invasori.

La vita politica di questi anni fu dominata dall'opposizione alla Siria e sembrò per la prima volta che il nemico comune potesse unire tutte le correnti del Libano in una resistenza compatta: i drusi di Walid Jumblatt, le Forze Libanesi di Samir Geagea, gli ex membri delle Falangi vicine a Gemayel, ma anche componenti del movimento del Generale Aoun.

A modificare la situazione internazionale e l'atteggiamento dei Paesi occidentali, invece, fu l'invasione da parte della Siria nel 2003²³², che portò il Consiglio di Sicurezza ad approvare la Risoluzione 1559 con la richiesta esplicita del ritiro di tutte le forze straniere presenti sul territorio e del disarmo delle milizie.

²³¹ Nel tentativo di reintegrare il ruolo della comunità nel circuito nazionale, all'indomani del ritiro delle forze israeliane dal Sud del Libano, il Consiglio dei Vescovi Maroniti aveva riaffermato il ruolo fondamentale della comunità maronita nel contribuire all'unità del Paese, attraverso un attacco esplicito al permanere dell'occupazione siriana in Libano. Vedi "*Declaration of the Maronite Archbishops' Council*" in www.meib.org.

²³² Lo scatenarsi della nuova crisi che sconvolgerà il Libano a seguito dell'invasione da parte della Siria, sarà dovuta in primo luogo all'atteggiamento tenuto dalla Francia di Chirac, con la sua ingerenza nelle questioni libanesi in un momento in cui i rapporti in Vicino Oriente erano ancora più delicati che in passato. Ma l'intervento diretto di Chirac si origina da ragioni private: l'affetto che nutriva nei confronti del Primo Ministro Hariri l'aveva spinto a contrastare la politica del Presidente Lahoud e assumere un atteggiamento pericoloso di aperta ostilità alla Siria. Corm G., "*Il Libano contemporaneo : storia e società*", Jaca book, Milano, 2006, pp. 219-321.

Tale approvazione fu possibile grazie alla convergenza degli interessi statunitensi e francesi a seguito delle dimissioni forzate di Hariri sotto pressione siriana, che erano andate a danneggiare gli interessi economici occidentali garantiti dal Primo Ministro.

In questo clima di tensione internazionale, nel febbraio 2005, fu assassinato Rafiq Hariri²³³.

L'ondata di proteste che si propagò per tutto il Paese, nota come "Rivoluzione dei cedri", portò al ritiro delle truppe siriane dal Libano nello stesso anno. Ma la portata della manifestazione provocò anche la reazione immediata dell'Hezbollah che, temendo di rimanere ai margini della rivolta, chiese l'apertura di un'inchiesta per l'assassinio, cercando un compromesso con la Siria. L'opposizione chiese, invece, il ritiro immediato delle truppe e la creazione di un Tribunale internazionale per investigare sulla morte del Primo Ministro. La protesta si trasformò ben presto in una battaglia mediatica tra forze leali alla Siria e l'opposizione, la cui naturale evoluzione fu la creazione di una commissione ONU per far luce sui mandanti dell'omicidio.

Il rapporto stilato in ottobre dalla commissione chiamò in causa il governo siriano, alla luce dei pubblici attriti tra Hariri e Damasco²³⁴ che avevano preceduto le sue dimissioni. Esso, inoltre, implicava nell'assassinio ufficiali siriani e membri dei servizi segreti libanesi²³⁵.

Con le elezioni ormai prossime, le pressioni statunitensi per un cambio di regime in Siria e il disarmo dell'Hezbollah, il vuoto istituzionale causato

²³³ "Era il 14 febbraio 2005 quando Rafiq Hariri, uno degli uomini più potenti del Libano, laico, sunnita, filo-occidentale (e dunque anti-siriano), primo ministro dal 2000 al 2004, viaggiava a bordo della sua auto nei pressi dell'albergo St. George, nel centro di Beirut. Lo ha fatto saltare in aria un quintale di tritolo. Nella violenta esplosione sono morte altre 21 persone. Alcuni dati forensi farebbero pensare a un attentatore suicida di sesso maschile. L'omicidio di Hariri scatenò una serie di proteste tra i suoi sostenitori, che guidati dal figlio di lui, il giovane Saad Hariri, puntavano il dito contro il regime di Damasco e chiedevano a gran voce la fine dello strapotere siriano in Libano. A quei tempi la Siria manteneva ancora delle truppe di occupazione, per un totale di 14 mila uomini, in alcune zone del Paese e tutt'ora mantiene una fortissima influenza nella politica di Beirut, tramite il controllo di Hezbollah e altre fazioni filo-siriane." Momigliano A., *"L'omicidio che ha cambiato il Vicino Oriente"* in www.rivistastudio.com.

²³⁴ Il 4 ottobre Rafiq Hariri si era recato a Damasco e il 20 ottobre aveva misteriosamente rassegnato le sue dimissioni. Sulle ragioni e i contenuti della visita del Primo Ministro non trapelò alcuna notizia.

²³⁵ Corm G., *"Il Libano contemporaneo : storia e società"*, Jaca book, Milano, 2006, pp. 329-336.

da un Primo Ministro dimissionario e un Presidente filo-siriano, il nuovo governo²³⁶ si preoccupò di vegliare sullo svolgimento delle elezioni. Il timore di rimanere fuori dalla competizione elettorale portò molti partiti a creare alleanze improbabili pur di mantenere una posizione in Parlamento, e tutti i partiti tornarono ad appoggiarsi massicciamente alla loro base confessionale²³⁷.

“Il 28 giugno Fouad Siniora, uno dei più stretti sodali dell'ex primo ministro assassinato e ministro delle Finanze durante i sei anni del suo dominio, viene designato per formare un nuovo governo con 126 voti su 128 – mai visto niente di simile, neppure negli anni dell'incontestata egemonia siriana -, incarico portato a termine il 19 luglio”²³⁸.

Il nuovo Primo Ministro Fouad Siniora si trovò, sotto il fuoco incrociato di una maggioranza parlamentare anti-siriana e un Presidente filo-siriano, a dover gestire i contatti con le autorità palestinesi per i rifugiati ancora presenti in Libano perché gli scontri, in effetti, non erano mai cessati.

Durante tutto il 2005 l'inchiesta per l'assassinio di Hariri proseguì, mentre il Libano, costellato da continue esplosioni e attentati, anche solo a scopo intimidatorio, veniva colpito dalla morte di vittime illustri, intellettuali e politici, tra i sostenitori anti-siriani.

La strumentalizzazione delle proteste popolari e il ritorno dei libanesi a una divisione confessionale, avvertita in un momento di conflitto come ancora più pericolosa, portarono i Paesi occidentali ad intervenire nuovamente nella politica interna.

Nonostante i disordini che per anni avrebbero ancora diviso il Paese, nel novembre 2009 il Primo Ministro Saad Hariri²³⁹ riuscì a formare un governo di unità nazionale apparentemente stabile, composto da 30 ministri,

²³⁶ Sotto la guida di Najib Mikati.

²³⁷ Per approfondimenti, Minganti Paolo., *“I movimenti politici arabi”*, Ubaldini, Roma, 1971.

²³⁸ Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, p. 339.

²³⁹ Saad Hariri, erede designato dal padre Rafiq, nell'ultima fase della campagna elettorale si era fermato in un albergo di Tripoli, e da lì aveva guidato i brogli che avrebbero portato alla sua elezione. Corm G., *“Il Libano contemporaneo : storia e società”*, Jaca book, Milano, 2006, p. 338.

di cui 15 facenti parte della maggioranza, 10 dell'opposizione e 5 nominati dal Presidente. Ma nella maggioranza del governo entrò sia Hezbollah che il Movimento Patriottico Libero di Aoun, e, per favorire la stabilità del nuovo governo, il Primo Ministro dovette adottare una politica di compromesso volta a smussare parte degli attriti con la Siria, recandosi anche in visita a Damasco, lì dove suo padre era stato tradito.

Questa politica di compromesso era strumentale per garantire una maggioranza già destinata a concludersi rapidamente, e che, a meno di un anno dalle elezioni, stava incominciando a sfaldarsi.

“Nel novembre del 2009, dopo anni di incertezza e lotte intestine, si forma un governo di unità nazionale. A guidarlo c'è il giovane Saad Hariri, figlio dell'assassinato Rafiq. Ne fanno parte anche Hezbollah e altre fazioni filo-siriane che, solo qualche anno prima, Saad aveva accusato di avere ucciso suo padre. Nel nome della stabilità del Paese, o forse del potere, Hariri jr tende le mani agli ex nemici e fa di tutto per migliorare i rapporti con Damasco [...]. Nel luglio del 2010 dal Tribunale Onu trapelavano per la prima volta le indiscrezioni secondo cui alcuni esponenti di Hezbollah erano indagati per l'omicidio di Rafiq Hariri. Il 30 giugno di questo anno, lo stesso Tribunale speciale emana quattro mandati d'arresto per altrettanti esponenti di Hezbollah. Il partito-milizia, che ora domina l'esecutivo a Beirut, fa sapere di non riconoscere il Tribunale. Hanno già dimostrato di essere capaci di fare precipitare il Paese nel caos.

A questo punto i sostenitori di Hariri, e tutti coloro che vogliono giustizia per il suo assassinio, sono davanti a un dilemma: dare vita a una nuova rivoluzione dei Cedri, affinché i mandati d'arresto siano rispettati, anche a costo di scatenare una guerra civile, oppure accettare la legge del più forte, nel nome della stabilità”²⁴⁰.

Ciononostante, ad un anno dalla sua formazione, il governo cadde quando Hezbollah fece venir meno il proprio appoggio su una questione di primaria importanza per il Partito di Dio.

²⁴⁰ Momigliano A., “L'omicidio che ha cambiato il Vicino Oriente” in www.rivistastudio.com.

Infatti, nel gennaio 2011, quando il Tribunale Internazionale delle Nazioni Unite pubblicò un primo atto d'accusa, l'Hezbollah applicò fortissime pressioni sul Primo Ministro affinché disconoscesse tale organo, così da svuotare di significato qualsiasi suo atto. Il rifiuto del Premier causò le dimissioni in blocco di undici ministri dell'opposizione e quindi la caduta del Governo, gettando ancora una volta il Paese nel disordine²⁴¹.

2.16 Un perenne equilibrio precario

Intanto, la guerra civile in Siria aveva creato nuove tensioni anche in Libano, a cominciare dall'esodo massiccio di rifugiati nel Paese. Gli scontri a Tripoli tra fazioni pro-siriane e anti-siriane, del giugno 2012, e l'atteggiamento del nuovo governo Miqati, volto a non rinunciare a nessuno dei legami commerciali regionali²⁴², furono rese ancora più complesse dal mutato atteggiamento delle potenze internazionali²⁴³.

Ad incidere radicalmente sulla situazione libanese fu anche l'attacco terroristico dell'11 settembre e la conseguente guerra al terrorismo lanciata dall'amministrazione Bush, andando profondamente a modificare la politica estera americana in Vicino Oriente. Gli Stati Uniti non avrebbero più tollerato la presenza di alcun tipo di organizzazione che potesse avere al suo interno cellule terroristiche, anche a discapito dell'equilibrio del Paese²⁴⁴.

L'Hezbollah, sospettato di terrorismo, era stato delegittimato dagli Stati Uniti e i suoi conti bancari congelati. Hariri si era trovato nella difficile posizione di dover disattendere le aspettative americane, ricordando al proprio Paese e di fronte all'opinione pubblica internazionale, che

²⁴¹ Galeno G., *“L'incognita del nuovo Governo: tiro alla fune in Libano”*, in Affari Internazionali, 13 Aprile, 2011.

²⁴² Con la scelta di non sbilanciarsi tra le pressioni esercitate dagli Stati del Golfo e dall'Arabia Saudita e quelle dell'asse Siria-Iran-Hezbollah.

²⁴³ Rufini G., *“Il Libano e la crisi siriana: le lezioni di UNIFIL per l'Italia e la Comunità internazionale”*, in Osservatorio di Politica Internazionale, 2013, p. 1. Disponibile online in www.parlamento.it.

²⁴⁴ Zunes S., *“La scatola esplosiva. La politica americana in Vicino Oriente e le radici del Terrorismo”*, Jaka Book, Milano, 2003, p. 239.

Hezbollah aveva, nel corso degli anni, modificato la propria strategia politica, integrandosi alla compagine dei partiti politici. Con queste dichiarazioni aveva perso di credibilità agli occhi dei Paesi occidentali, ma anche di fronte agli stessi libanesi che non potevano dimenticare le pesanti accuse di omicidio che gravavano sul partito.

La politica di compromesso di Hariri era volta a ritrovare un nuovo equilibrio interno, ma con lo scoppio della crisi siriana ogni tentativo di conciliazione divenne inutile.

Il tasso di disoccupazione nel Paese aumentava vertiginosamente e le condizioni di vita degli sciiti libanesi, ai quali era stata negata la possibilità di lavorare nei Paesi del Golfo - principale sbocco occupazionale dei Paesi arabi -, erano peggiorate irrimediabilmente. Entrando nel terzo anno di conflitto, quindi, le continue pressioni esterne tra fazioni pro e contro Assad, hanno portato nel marzo 2013 alle dimissioni del Governo Miqati²⁴⁵.

“In Libano - e in tutto il Vicino Oriente – il destino agisce così rapidamente che il giornalista, il cronista di fatti quotidiani, lo storico, il testimone delle atrocità umane, si rendono tutti conto di non poter scrivere il paragrafo finale, l’analisi definitiva, le ultime parole di questa immensa tragedia. [...] E mentre scrivo queste parole, so che avrò già bisogno di un altro paragrafo, un altro capitolo che affogherà queste pagine nel sangue²⁴⁶”, scriveva Robert Fisk parlando del divario fra sciiti e sunniti di qualche anno prima, quando in Libano truppe francesi, spagnole, belghe, italiane e tedesche e fanteria turca cercavano di risolvere ancora la questione israeliana.

Definiva tutti “gli stranieri”: un esercito intero della Nato che indossava i caschi blu dell’ONU, mentre al-Qaida minacciava di bombardarli e la Nato tentava di proteggere Israele.

²⁴⁵ “In particolare, l’afflusso incontrollato dei rifugiati sta minando il delicatissimo equilibrio “comunitarista” e multisetario su cui si basa la politica nazionale, nonostante lo sforzo del governo di mantenere le distanze dalla crisi siriana con un atteggiamento di neutralità, difficile da sostenere nel lungo termine. Infatti le aree a maggioranza sunnita, che ospitano il maggior numero di rifugiati dalla Siria, si stanno gradualmente trasformando in santuari per i gruppi antiregime, trascinando sempre più il paese dentro la crisi siriana”. Rufini G., “*Il Libano e la crisi siriana: le lezioni di UNIFIL per l’Italia e la Comunità internazionale*”, in Osservatorio di Politica Internazionale, 2013, p. 6. Disponibile online in www.parlamento.it.

²⁴⁶ Fisk R., “*Il massacro di una nazione*”, Il Saggiatore, Milano, 2010, p. 776.

Questo prima della guerra in Siria, prima dell'11 settembre e prima che il Libano diventasse, ancora una volta, il terreno di scontro, il palcoscenico di una guerra esterna combattuta sul suo territorio.

Ancora oggi, fra maroniti e sciiti, le tensioni sono aggravate dall'afflusso di immigrati musulmani e dai timori che l'influenza siriana possa trasformare, nuovamente, il Libano in un Paese cuscinetto.

I siriani in Libano sono più di un milione, tra immigrati e rifugiati, di cui solo un terzo è registrato ufficialmente. E se la diffusione del dialetto siriano ha modificato il profilo culturale del Paese, la disoccupazione ne ha aggravato quello sociale. Nel Libano meridionale continuano le tensioni con gli israeliani, e i palestinesi, che ancora vivono nei campi profughi, sono vittime di rappresaglie e tengono vivo, a loro volta, un clima di tensione continua.

“Più volte, negli ultimi decenni, il Libano ha dovuto subire un intervento esterno favorito dalle sue stesse contraddizioni interne, dalle molteplici fratture religiose, sociali, culturali e politiche che lo attraversano. Di volta in volta la Comunità internazionale - oppure la Siria o Israele o i Palestinesi - sono entrati nel paese e ne hanno assunto un controllo almeno parziale. Il sistema “comunitarista” che vige nel paese, garantisce un equilibrio precario che evita danni maggiori ma contrasta con l'esigenza di costruire un'identità nazionale”²⁴⁷.

Uscire da questo circolo vizioso appare impossibile, il ruolo di Stato cuscinetto detenuto dal Paese per oltre centocinquanta anni ha condizionato non solo la classe politica, ma anche gran parte della classe intellettuale.

“Perché il Libano acceda ad un'autentica indipendenza e cessi di essere il giocattolo della geopolitica regionale, è necessario che, contro tutti gli ostacoli che si frappongono, i suoi figli prendano coscienza dei problemi reali in mezzo ai quali vivono e cessino di farsi catturare e di farsi

²⁴⁷ Rufini G., “*Il Libano e la crisi siriana: le lezioni di UNIFIL per l'Italia e la Comunità internazionale*”, in Osservatorio di Politica Internazionale, 2013, p. 4. Disponibile online in www.parlamento.it.

incatenare dai miraggi delle ideologie comunitarie, così intrecciate ai giochi di potere su scala regionale”²⁴⁸.

²⁴⁸ Corm G., “*Il Libano contemporaneo: storia e società*”, Jaca book, Milano, 2006, p. 353.

CAPITOLO III

LE COMUNITA' SI FANNO ETNIE. LA REALTA' LIBANESE E "VICINO ORIENTALE" ALLA PROVA DELLA MODERNITA'

3.1 Premessa e anticipo di conclusione: un conflitto all'interno della modernità

In quest'ultimo capitolo abbiamo l'obbligo di giungere a una conclusione, per quanto sommaria e incompleta. Il problema che ci si pone, in definitiva, è diviso su due ipotesi contrastanti. La modernità libanese è qualcosa di nuovo oppure è semplicemente una contraddizione tra vecchio e nuovo?

Le comunità libanesi sono un lascito del vecchio sistema del *millet* ottomano che entra in contraddizione con le strutture dello Stato moderno nazionale? Oppure le comunità sono forme modernizzate che contrastano con lo Stato nazione per ragioni del tutto moderne?

Il sistema antico era tale perché fondato su una sua organicità, dove la comunità amministrava i propri affari all'interno e rendeva conto all'autorità centrale senza però pretendere che quest'ultima dovesse conformarsi ai propri *desiderata*, ossia dovesse orientare la propria normazione sulla base dell'identità della comunità²⁴⁹. Attenzione, perché la differenza tra richiesta e identità è cruciale. Nel sistema ottomano del *millet* era del tutto ovvio che la comunità portasse avanti le proprie istanze, leggi richieste, alle autorità sultanali, ma tali istanze erano fatte in funzione di esigenze specifiche che riguardavano la salute e la prosperità della comunità, non in funzione

²⁴⁹ Ziadeh H., "Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon", Hurst, London, 2006, p. 56.

dell'identità della comunità²⁵⁰. Una politica identitaria, infatti, presuppone che la legislazione debba avere un segno conforme all'identità del gruppo, cosa ovviamente impossibile all'interno del contesto ottomano, islamico. Le richieste di politiche identitarie saranno invece tipiche della modernità, dove le istanze della comunità prendono l'aspetto di espressione politica della propria soggettività.

Attenzione però, non si vuole qui sostenere che la politica ottomana era, per così dire, laica, ossia indifferente rispetto alle istanze comunitarie. Piuttosto, la politica ottomana era tesa a inserire le comunità e le loro istanze all'interno di un sistema, organico, in cui ogni esigenza aveva il suo posto²⁵¹. L'identità della politica ottomana era tale che poteva accogliere un maggior numero di istanze differenti, come ad esempio quelle delle comunità ebraiche e cristiane. Costoro, sebbene non islamiche, potevano contare su un regime particolare, quello del *millet* e dei *dhimmi*, che consentiva loro una vita tranquilla all'interno del panorama islamico²⁵².

Dal fatto che la sovranità era espressione della volontà divina ne discendeva un rapporto del potere con lo spazio più libero, perché la legittimità del potere non derivava dal rapporto con lo spazio, anche se nello spazio si poteva comprendere che tipo di legittimità il potere esprimesse. Lo spazio era espressione della sovranità, dunque, ma non strumento della legittimazione della sovranità. Quando l'invenzione dello Stato moderno e della politica di massa porterà a scontrarsi con l'esigenza di organizzare lo spazio per legittimare il potere, allora, a quel punto, l'organizzazione dello spazio diventerà non solo *istrumentum regni*, come sempre era stato, ma strumento per eccellenza, dotato di sacralità, in quanto permette l'organizzazione e controllo della vita statale²⁵³.

Nello specifico, usare lo spazio come strumento di legittimazione significa dargli una forma unitaria, impedendo l'accesso ad altre forme espressive. Oltretutto, quando questa forma unitaria ha la mole e le

²⁵⁰ Makdisi U., "Reconstructing the Nation-State: The Modernity of Sectarianism in Lebanon", in Middle East Report n° 200, (July-Sept. 1996), 1996.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Kingston P. W. T., "Reproducing Sectarianism", Suny Press, New York, 2013, pp. 147-167.

²⁵³ *Ibidem*.

dimensioni tecnologiche e di impiego della modernità, allora diventa davvero monolitica. Se anche lo spazio ottomano, per la gran parte, era ordinato secondo la concezione propria all'Islam sultanale, tuttavia non aveva quella pregnanza sul territorio, lo spazio e i suoi abitanti che avrà poi lo Stato moderno occidentale. Capacità tecniche di mobilitazione e richiesta di legittimazione, in questo senso, vanno di pari passo.

Il problema, ora, è capire se questa sovranità manca in Libano perché non c'è un riferimento condiviso, ossia manca la nazione, oppure manca perché il posto è già occupato dalla molteplicità sovrana delle comunità. In ogni caso, dal punto di vista storico si può senz'altro affermare che i problemi del Libano iniziano nel momento in cui viene a mancare il Sultano, ossia l'istanza sovrana in grado di riportare a unità ogni conflitto²⁵⁴.

Lo Stato libanese, a questo punto, assomiglia più a un tentativo di dissezionare la sovranità in più parcelle, ognuna corrispondente a una diversa comunità. Ogni ambito statale, legislativo o istituzionale, viene imputato a una comunità specifica. La sovranità diventa, per l'appunto, multipla. Le comunità sono sovrane perché parti integranti delle istituzioni di uno Stato di tipo occidentale come quello libanese. Ancora di più, le comunità sono sovrane perché sono soggetti politici, ossia perché fonte di legittimità delle norme che regolano la vita comunitaria²⁵⁵.

Al pari delle moderne nazioni europee, le comunità libanesi sono fonte di legittimità per la sovranità. Il diritto del potere a governare deriva dalla legittimazione che gli deriva dalle comunità. Sono esse che devono dare il proprio assenso al potere, ma non solo, è dalle comunità e per le comunità che il potere prende posto. L'inesistenza di un potere sovrano centrale in Libano accanto all'evidenza che uno Stato, dopotutto, esiste, porta a concludere che la sovranità è propria delle comunità. Lo Stato libanese, in definitiva, si legittima da e per le comunità. Tuttavia, la presenza di un pluralismo sovrano fa sì che anche qualora non esistano conflitti per l'uso esclusivo di determinate porzioni di territorio, comunque vi sia conflitto sulla direzione che lo Stato dovrà prendere. Essendo la

²⁵⁴ Kingston P. W. T., *"Reproducing Sectarianism"*, Suny Press, New York, 2013, pp. 56-71.

²⁵⁵ Kingston P. W. T., *"Reproducing Sectarianism"*, Suny Press, New York, 2013, pp. 165-187.

sovranità dello Stato unica, più comunità a legittimare lo Stato portano questo stesso all'impotenza e alla mancanza di capacità operativa²⁵⁶.

Sono proprio le comunità a legittimare lo Stato, e in questo senso sono moderne, perché è della comunità la rappresentanza elettorale, alle comunità spettano le cariche di ogni tipo all'interno delle istituzioni, e soprattutto sono le comunità in quanto tali, ossia a nome proprio, a guidare lo strumento statale verso l'impiego del territorio²⁵⁷. L'uso delle istituzioni non è semplicemente strumentale, perché strumento potrebbe esserci lì dove si ottiene una carica celando la propria intenzione o comunque creando una discrasia tra la mia legittimità e la legittimità dello Stato. Ancora una volta sono gli ebrei ultraortodossi il migliore esempio in tale senso: vengono eletti come ebrei, ossia appartenenti alla nazione ebraica, per poi comportarsi come una comunità separata, che dunque manifesta una legittimazione diversa da quella propria alle istituzioni ebraiche. Insomma, perché ci sia strumentalità è necessaria una divaricazione della legittimità del corpo politico da quella dello Stato²⁵⁸.

Nel caso libanese, però, non c'è nessuna divaricazione. Il sistema in ogni suo aspetto è congegnato in funzione delle comunità, che dunque non si sono semplicemente e strumentalmente impadronite dello Stato, bensì si sono poste come fonte ultima della legittimità dello Stato. Ne è un esempio il patto nazionale del 1943, poi ribadito nella sua essenza sia nel 1989 che nel 2008. In questi tre frangenti decisivi per lo Stato libanese le comunità hanno raggiunto un compromesso, non promosso la nascita di una nuova entità che le ricomprendesse all'interno di una dimensione più ampia.

Il Libano, dal punto di vista della politica moderna, è un agglomerato di comunità. Le comunità libanesi si comportano diversamente dalle etnie europee perché generalmente quest'ultime si trovano a dovere essere minoranza all'interno dello Stato. Una minoranza non potrà far altro che cercare una via più o meno esclusiva per organizzare il proprio spazio di elezione all'interno dello Stato e quindi per verificarne il carattere moderno

²⁵⁶ Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, p. 52.

²⁵⁷ Kingston P. W. T., *"Reproducing Sectarianism"*, Suny Press, New York, 2013, p. 134.

²⁵⁸ Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, p. 102-134.

dovremmo capire il gradiente di esclusività nell'organizzazione e controllo del territorio. Diverso, per cause contingenti, è il caso di etnie in un paese privo di una guida politica nazionale, come poteva essere il caso Jugoslavo prima della dissoluzione. In quel contesto, i gruppi etnici fecero il salto verso l'appartenenza nazionale decretando la fine della Jugoslavia, il cui carattere integrante "nazionale" era andato a scomparire dopo la morte del dittatore Tito²⁵⁹.

Nel caso di un paese privo di una guida nazionale, le etnie possono considerarsi come appartenenze moderne nella misura in cui offrono e richiedono legittimità allo Stato, nei termini di essere destinatari e proponenti della legislazione statale. Lo Stato non è, allora, strumento, bensì espressione di una sovranità multipolare. Si può parlare, in questo caso, di uno Stato di comunità.

Come il caso libanese evidenzia al meglio, la sovranità multipolare è una contraddizione in termini, dato che sua caratteristica precipua è di essere monolitica e unica. Il fatto che la sovranità dello Stato venga esercitata a favore delle comunità nel suo complesso fa sì che si vengano a creare costanti contraddizioni tra le richieste delle comunità, perfettamente escludenti l'una con l'altra. La complessità dell'azione sul territorio dello Stato moderno impone che la legittimità alla propria azione non possa provenire da tre o più fonti differenti, pena l'incoerenza dell'azione statale²⁶⁰.

Concludendo, le comunità libanesi sono moderne nella misura in cui sono fonte di legittimità per lo Stato in quanto comunità²⁶¹.

Nel proseguo del capitolo saranno chiariti i passaggi della dimostrazione, che in definitiva ci consentono di definire l'appartenenza confessionale libanese come moderna. Qui importa ancora discutere sul perché le comunità libanesi dovrebbero essere identificate tramite una specifica etnica, come più volte riportato nel corso della trattazione.

²⁵⁹ Kingston P. W. T., *"Reproducing Sectarianism"*, Suny Press, New York, 2013, p. 76.

²⁶⁰ Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, p. 24.

²⁶¹ Kingston P. W. T., *"Reproducing Sectarianism"*, Suny Press, New York, 2013, p. 22.

Le comunità etniche, come ampiamente dimostrato nella prima parte del presente lavoro, sono appartenenze politiche di tipo moderno, che si basano essenzialmente su due caratteristiche: rapporti parentali e tensione all'organizzazione e controllo del proprio spazio e territorio comunitario. Nei paragrafi seguenti cercheremo di dimostrare il carattere moderno delle comunità confessionali libanesi, facendo un'omologia tra modernità ed organizzazione e controllo dello spazio, o sovranità²⁶².

Qui possiamo, ulteriormente, aggiungere che scopo delle etnie non è dotarsi di un proprio Stato, purtuttavia facendosi riconoscere come soggetti politici dotati di sovranità all'interno dello Stato, ossia con l'effettiva capacità di organizzare e controllare lo spazio di insediamento. Le confessioni libanesi, al pari delle etnie, puntano all'autonomia in seno allo Stato, dunque dotate di sovranità ma sotto l'egida statale²⁶³.

Ultimo e rilevante punto di contatto tra etnie e confessioni libanesi è sul carattere parentale. L'appartenenza etnica, come detto, non è propriamente legata al sangue, ossia a un'ascendenza comune, quanto piuttosto alla condivisione di una serie di pratiche e saperi che si imparano principalmente in famiglia, dalla religione alla lingua. Queste pratiche parentali hanno poi nel tempo l'inevitabile conseguenza di dare una certa omogeneità alla discendenza e per questo si pensa all'etnia in termini biologici. Apparentemente, sembreremmo distanti da un'appartenenza sovraterritoriale e volontaria come quella religiosa. In realtà, nel Vicino Oriente ciò non è esatto. Nella misura in cui la prima forma di identificazione è nelle comunità confessionali, queste stesse devono essere considerate come comunità politiche vere e proprie. Poi, le comunità hanno uno stanziamento privilegiato, il che caratterizza nel tempo le proprie sedi, tanto che lo scambio tra comunità e l'accesso di individui biologicamente differenti è stato storicamente limitato, o quantomeno frequente quanto può avvenire in una famiglia.

La consuetudine a vivere insieme sullo stesso territorio per lungo tempo ha fatto sì che l'appartenenza confessionale diventasse, di fatto, la

²⁶² Kingston P. W. T., "*Reproducing Sectarianism*", Suny Press, New York, 2013, p. 85.

²⁶³ Ziadeh H., "*Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon*", Hurst, London, 2006, p. 89.

prima e più importante competenza trasmessa nell'ambito familiare, insieme ad altre precipue dell'area, come ad esempio la lingua araba nel dialetto libanese. Si è generata cioè una discendenza, che ha fatto sì che le comunità confessionali avessero un carattere parentale piuttosto pronunciato, per quanto marcatamente in senso religioso. Una comunità cristiana libanese, per fare un esempio, costituisce una realtà differente da una comunità cristiana irachena. In alcuni casi è già l'elemento religioso che le differenzia, dato che la comunità libanese sarà probabilmente maronita, ossia osservante di un rito precipuo dell'area libanese. Ma anche volendo prendere in considerazione due comunità cristiano ortodosse, l'una sempre libanese e l'altra irachena, la prima continuerà a distinguersi dalla seconda per due motivi: 1) la propria appartenenza religiosa si propaga attraverso la discendenza familiare più che per volontà propriamente detta, dunque è un fenomeno locale; 2) accanto all'appartenenza religiosa, altre caratteristiche parentali si sommano, proprie del Libano e non rintracciabili in Iraq, quali ad esempio il dialetto libanese.

Ecco perché, in definitiva, parliamo di etno-confessionalismo, ossia di comunità che sono etniche sia dal punto di vista parentale che del rapporto con la sovranità e con lo Stato. Se manteniamo l'espressione confessionalismo per la definizione delle comunità libanesi è per l'importanza relativamente superiore dell'elemento religioso nell'individuazione dell'identità comunitaria rispetto agli altri classici elementi etnici.

3.2 Gli Accordi di Ta'if come pietra angolare dell'etno-confessionalismo libanese

Il Libano contemporaneo si fonda su un patto nazionale concluso nel 1943, ma senza valore costituzionale, costituzione che verrà a suggellare il patto solo più tardi. Già da un punto di vista spaziale, il "luogo" dell'accordo fondante la repubblica non è il parlamento o una sede istituzionale, bensì l'informalità dettata dai rapporti tra le comunità. Ciò significa che le

istituzioni vivono di questa informalità, sono fondate su essa e non il contrario. Questo "peso" originario condizionerà pesantemente ogni futuro sviluppo della politica libanese e ne riassume i motivi intrinseci di debolezza, quantomeno dal punto di vista istituzionale: le istituzioni, delegittimate come luogo della decisione, poterono così essere attaccate e usate in maniera strumentale²⁶⁴.

Il vizio non era legato al luogo in sé, quanto piuttosto alle forze che avevano portato a considerare le istituzioni non come luogo dove si crea il consenso ma luogo che ne decreta l'esistenza o meno. Il vizio originale, comune alla politica dei popoli arabi in genere, era considerare la politica come prossimità, dunque basata su rapporti di fedeltà diretta, per cui risultava scarsamente convincente il modello occidentale basato sul formalismo giuridico²⁶⁵.

La base del patto prevedeva una doppia rinuncia: i maroniti lasciavano decadere l'idea di creare uno Stato cristiano sotto l'egida francese, mentre i sunniti rinunciavano alla riunione con la Siria. Si può dire, dunque, che il Libano nasca dalla volontà della comunità maronita di non farsi ghermire in un mare islamico, ossia come distacco voluto dal tradizionale rapporto con Damasco²⁶⁶.

La percezione di una differenza da tutelare deriva essenzialmente da due cause: la mancanza del ruolo di garante del Sultano e l'avvenuta percezione di costituire una comunità dotata di una propria soggettività politica. Quest'ultimo punto fu quello decisivo nella nascita del Libano: la comunità maronita si costituiva non soltanto come comunità che percepiva un generico senso di differenza con l'"altro", perché questo c'era sempre stato. Piuttosto, i maroniti ora volevano gestire una propria sovranità, ossia essere fonte di legittimità per le istituzioni in quanto comunità²⁶⁷. La "propria" sovranità, inevitabilmente, avrebbe finito per confliggere con

²⁶⁴ Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, p. 167.

²⁶⁵ Kassir S., *"Dix ans après, comment ne pas réconcilier une société divisée?"*, in *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, 169, 2000.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, p. 160-172.

comunità, come quella islamica, che all'improvviso diventavano irrimediabilmente estranee.

Proprio per questo motivo il Parlamento non poteva essere luogo del compromesso, appunto perché esso doveva rappresentare l'unità della sovranità, che invece i maroniti dichiaravano impossibile nella misura in cui cercavano, e ottenevano, un compromesso extra-parlamentare. La sovranità era altrove, frammentata in base al numero delle comunità che agognavano a questo ruolo.

La nascita del Libano come realtà a se stante rispetto alla Siria è già indice di questo processo²⁶⁸. Non era possibile l'unità con la Siria perché le comunità che le componevano si percepivano non solo come diverse, il che era evidente e già consolidato da secoli, ma come fonte di legittimità differenti e comunità sovrane. Solo così potevano essere spinte alla divisione in Stati differenti, in quanto si percepivano come non compatibili.

La dura realtà delle sovranità confliggenti si ripropose a scala più grande in Libano. I maroniti avevano scelto il compromesso, e tale esso si rivelò. Le contraddizioni, conseguenti, non tardarono a mostrarsi. L'idea di poter mettere un freno alla propria pretesa sovrana fu subito smentita dai fatti. Nella misura in cui un gruppo si dichiara soggetto politico, dunque in grado e in dovere di stabilire la legittimità della propria legislazione, non potrà che entrare in conflitto con altri gruppi, che avranno la stessa pretesa sulla medesima legislazione. L'idea di compromesso, per quanto sempre politicamente possibile, diventa eticamente inaccettabile e costantemente instabile nel momento in cui è un costante venir meno al principio sul quale la comunità si riconosce unita. Tale principio è la sovranità, che essendo unitaria non può accettare amputazioni, se non a costo di veder infranto il principio legante la comunità stessa. Ecco perché i compromessi diventano perennemente instabili e le soluzioni non durano: si guarda al problema più immediato senza interrogarsi quale logica di potere, quale rapporto con lo spazio è sotteso al conflitto.

²⁶⁸ Ziadeh H., "*Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon*", Hurst, London, 2006, p. 129.

Nel tentativo impossibile di comprimere le rispettive sovranità, a Ta'if si concordò che anche le cariche istituzionali dovessero essere appannaggio delle comunità, non dei cittadini. Ciò significava che la norma non scritta del paese avrebbe dovuto prevedere un misconoscimento della natura statale del Libano, cercando di equilibrare le sovranità delle singole comunità con quella dello Stato libanese. Il risultato, come i fatti testimoniano, sarà semplicemente di vedere lo Stato trascolorare in una costante perdita di legittimità a favore delle comunità.

La logica spartitoria delle cariche istituzionali nel 1943 era basata sul peso demografico relativo delle comunità e sulla necessità di mantenere un ruolo di primazia dei cristiani. Le cariche politico-istituzionali del paese venivano così ripartite sulla base di un rapporto di 6 a 5 a favore delle comunità cristiane rispetto alle altre comunità. Le funzioni burocratiche, giudiziarie, militari e diplomatiche vengono ripartite con la stessa logica.

Gli accordi di Ta'if del 1989 rinnovano il patto nazionale del 1943, lasciandone integra la sostanza, semplicemente rivista in funzione della necessità di diminuire il peso relativo delle comunità cristiane, nei termini di 1 a 1. Nell'agosto del 1990 gli accordi vengono inseriti nel dettato costituzionale attraverso un emendamento, che conferma la distopia propria alla politica libanese, che conferma in parlamento ciò che viene deciso altrove. Per via di questa particolare situazione la Di Peri parla di "costituzionalismo comunitarizzato".

Gli accordi del 1989 hanno inoltre reso più rigido il sistema decisionale, modificando in modo sensibile la forma di governo. Se prima si trattava di un regime semi-presidenziale, ora le tre figure cardine dell'ordinamento, ossia il presidente della repubblica cristiano, il primo ministro sunnita e il presidente del parlamento sciita diventano figure dal peso istituzionale paragonabile. Gli organi collegiali risultano indeboliti a favore della leadership all'interno di ciascuna delle tre principali comunità del paese.

In più occasioni nella storia del paese l'autorità centrale ha tentato di ridurre il ruolo delle comunità, riguadagnando spazio per una formula sovrana nazionale. Da ultima anche la Siria aveva provato a liberare il

Libano dalla pregiudiziale confessionale, sin dal Trattato di fratellanza del 1991. Le milizie comunitarie, con la significativa eccezione di Hezbollah, dovevano essere smobilitate e riassorbite all'interno dell'esercito nazionale. Tutte quelle misure che potevano essere funzionali al superamento del modello settario non sono state implementate: istituzione del Senato, una commissione per l'abolizione del settarismo e l'attuazione di un reale decentramento amministrativo. Il sistema politico libanese, al contrario, è rimasto piuttosto verticistico, con scarse capacità decisionali da parte degli organi locali. Se alcune delle istituzioni previste erano velleitarie già nel loro congegno, come la commissione per l'abolizione del settarismo, tuttavia è pur vero che almeno una reale autonomia municipale avrebbe favorito la crescita di un sistema politico meno ancorato alle decisioni dall'alto.

Gli accordi di Ta'if, anche in termini giurisdizionali, aumentano la rilevanza delle comunità, offrendo un'ulteriore istituzionalizzazione del loro ruolo. I leader religiosi delle rispettive comunità possono infatti adire la corte costituzionale per difendere le proprie prerogative in termini di statuti personali. Ciò significa che si crea un foro ulteriore di discussione e compensazione oltre agli organi politici, ma soprattutto si riconosce alle comunità un'ulteriore ruolo all'interno delle istituzioni, a conferma della loro competenza sovrana.

Con gli accordi di Doha del 2008 le modalità di governo della cosa pubblica ricevono una nuova conferma in senso comunitario attraverso l'adozione ufficiale di un sistema decisionale consociativo. Le decisioni non sono prese a maggioranza bensì tramite il consenso di ogni singola comunità, così rendendo il processo decisionale molto più lungo e complesso, sebbene maggiormente condiviso. I sistemi consociativi sono la denuncia del fallimento di fatto di un sistema politico, in quanto non c'è senso di condivisione sufficiente per scontentare qualcuno con un voto a maggioranza. Il sistema consociativo è l'espressione istituzionale della frattura all'interno del processo sovrano di un paese, in cui più attori rivendicano la sovranità e quindi le decisioni si prendono tramite il tentativo di accontentare tutti.

3.3 Il ritaglio amministrativo ed elettorale. Il *Gerrymandering* confessionale

Si definisce *gerrymandering* il processo di ritaglio delle circoscrizioni elettorali teso a favorire una delle liste in lizza, dal nome dell'omonimo politico americano che all'inizio del Novecento venne accusato di praticare tale sistema. Il caso libanese, come vedremo, fornisce costanti casi di *gerrymandering*²⁶⁹.

Sin dal 1922 la legge elettorale libanese stabilisce la ripartizione dei seggi su base confessionale, attraverso un sistema uninominale maggioritario ponderato sempre dal punto di vista confessionale. Ciononostante, ogni elezione che si sia svolta in Libano successivamente, e fino ad anni recenti, ha costantemente modificato il ritaglio delle circoscrizioni elettorali. Sul fenomeno elettorale come causa o effetto delle divisioni comunitarie la letteratura internazionale si è divisa, a volte vedendo nella Francia la causa della frattura tra le comunità. Weiss dà una lettura neo-marxista del fenomeno, ad esempio, e sostiene che con la Francia le comunità passano da un'identità in sé a un'identità per sé²⁷⁰.

Dopo la lunga stagione della guerra civile, le prime elezioni parlamentari in Libano si tennero nel 1992. In base agli accordi di Ta'if, la composizione del Parlamento si allargò da 108 a 128 deputati, stabilendo altresì una corrispondenza tra circoscrizione elettorale e governatorato²⁷¹.

Nel corso degli anni Novanta le circoscrizioni elettorali svolgono un doppio ruolo, mitigare il conflitto tra le comunità e al tempo stesso privilegiare gli alleati della Siria di Assad. Le circoscrizioni sono solitamente pluriconfessionali però di fatto il candidato eletto rappresenta la propria comunità.

Un caso eclatante è stato il vantaggio competitivo che il ritaglio circoscrizionale consegnava ai drusi di Jumblatt, noti alleati siriani.

²⁶⁹ Salloukh B. F., *"The Use and Abuse of Cross-Confessional Alliances: Elections in Post-War Lebanon"*, American University of Sharjah, 2005, pp. 23-28.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Di Peri R., *"Il modello della democrazia consociativa e la sua applicazione al caso libanese"*, in Rivista Italiana di Scienza Politica, 40, 2, 2010.

In vista delle elezioni del 1996 la valle della Bekaa fu riunita in un'unica circoscrizione, dove l'alleanza tra Hezbollah e Amal decise un largo successo in termini di seggi loro assegnati. Grazie alle leggi elettorali del 2000 e del 2005 possiamo notare il cambio di atteggiamento nei confronti della comunità maronita e dei cristiani in genere. Se negli anni novanta i maroniti avevano boicottato le elezioni in forma di protesta nei confronti delle modalità dell'occupazione siriana in Libano, la progressiva apertura sul finire del decennio portò a un atteggiamento più morbido anche dal punto di vista elettorale. In questi anni avvengono alcune novità fondamentali per comprendere il ritiro siriano alla metà del primo decennio del XXI secolo²⁷².

La morte di Hafez Assad e il ritiro israeliano a Sud indeboliscono le motivazioni che spingevano la Siria a mantenere il proprio ruolo in Libano. Bashar al-Assad, successore del padre Hafez, decise di puntare tutto sull'astro nascente della politica libanese, il movimento di Hezbollah. Ne derivò così un ritaglio elettorale della circoscrizione del Monte Libano teso a favorire i candidati cristiani, di contro ai Drusi di Jumblatt, che nel frattempo avevano raffreddato i rapporti con Damasco.

Il sistema, adoperato in ognuno di questi casi, è semplice: in una circoscrizione, poniamo il caso, a maggioranza relativa cristiana e minoranza drusa, si presenta la volontà di far vincere il candidato della minoranza. Si opera, allora, una riduzione della circoscrizione in corrispondenza della maggiore intensità di presenza cristiana, così da ridurre il peso relativo della comunità. Il sistema funziona, è appena il caso di notare, anche per partecipazione dell'elettorato. Ossia, se l'elettorato decidesse di votare i candidati non in base alla propria appartenenza ma in base ai programmi allora il sistema salterebbe. Il governo e gli apparati statali che si occupano del voto hanno però utilizzato spesso e volentieri l'escamotage di impedire la presentazione di liste e candidati se non pochi giorni prima delle elezioni, in modo che nell'ignoranza delle liste fosse favorito il voto alle comunità. Tuttavia, ciò non basta a spiegare la

²⁷² Di Peri R., "Il modello della democrazia consociativa e la sua applicazione al caso libanese", in *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 40, 2, 2010.

rispondenza tra voto ed eletti, che piuttosto risiede nella volontà politica generale di far funzionare il sistema in questo modo.

Una dimostrazione lampante della non totale pervasività del sistema del *gerrymandering* è testimoniato dalla decisione nella legge del 2000 di suddividere la circoscrizione di Beirut in tre, in modo da rompere la base elettorale del partito di Hariri. Nonostante questo, le grosse risorse finanziarie della famiglia sopperirono alle pressioni siriane e ne decretarono una larga vittoria²⁷³.

Nel maggio del 2008, terminata l'occupazione siriana, gli accordi di Doha si occupano largamente di legge elettorale. Si effettua un ritorno alla suddivisione prevista nella legge del 1960, fortemente voluta da parte maronita. Si amplifica il ruolo delle comunità, mentre lo spirito di Ta'if rimane vivo solo nella necessità di ampie coalizioni elettorali per giungere alla vittoria.

La recente proposta di modifica a tale legge, del febbraio 2013, comporterebbe, se approvata, la definitiva sconfitta degli accordi di Ta'if, dato che prevede la creazione di un'unica circoscrizione elettorale per tutto il paese, con voto proporzionale, ma in cui un candidato potrà essere votato solo da elettori della propria stessa fede. Maroniti e sciiti spingono fortemente per questa soluzione.

Concludendo sul ruolo della legislazione elettorale come spia del rapporto con lo spazio delle comunità, va notata la contraddizione in termini che essa genera. Essendo lo Stato-nazione caratterizzato da una sovranità monolitica, la sua rappresentanza elettorale dovrà andare di pari passo, ossia rappresentare la comunità nel suo complesso²⁷⁴. Nel caso libanese, al contrario, ci troviamo di fronte a un sistema elettorale che premia i candidati sulla base di una concorrenza intra-comunitaria e non inter-comunitaria. Sebbene esista la necessità di alleanze per riuscire poi a governare il paese, il carattere bloccato di ogni decisione importante rende bene l'idea di come il sistema politico risulti bloccato. L'idea di democrazia

²⁷³ Salloukh B. F., *"The Use and Abuse of Cross-Confessional Alliances: Elections in Post-War Lebanon"*, American University of Sharjah, 2005, pp. 1-12.

²⁷⁴ Salloukh B. F., *"The Use and Abuse of Cross-Confessional Alliances: Elections in Post-War Lebanon"*, American University of Sharjah, 2005, p. 16.

consociativa, coniata da Lijphart e poi applicata al caso libanese, non è del tutto calzante, così come fatto notare dalla Di Peri²⁷⁵. Si tratta più che altro di un sistema confessionale, che a differenza del modello consociativo produce una stridente contraddizione. Se nel consociativismo tutte le parti devono essere d'accordo per prendere una decisione, è pur vero che questa decisione si prende sulla base di un sistema elettorale che riconosce i candidati come pari, ossia indifferenti sulla base delle loro qualità personali²⁷⁶. Il modello libanese, al contrario, seleziona i candidati sulla base dell'appartenenza confessionale, dunque si presenta come perfettamente contraddittorio rispetto all'esigenza omologante dello Stato-nazione²⁷⁷.

Si può parlare di comportamento "etnico" da parte delle comunità nel processo elettorale? Oppure è semplicemente un fenomeno di stratificazione tra vecchie appartenenze comunitarie e nuove fedeltà nazionali? Nel secondo caso avremmo risolto il problema in senso negativo, ossia non dovremmo far altro che notare le contraddizioni tra i due sistemi, uno di origine ottomana e l'altra moderna.

L'ipotesi buona ci sembra sia la prima, ed ecco perché: il fatto stesso che le comunità abbiano a che fare con un sistema elettorale è indice del fatto che non sono del tutto estranee al sistema organico dello Stato. Ci si potrebbe ulteriormente chiedere, però, se tale uso sia strumentale oppure legato a un fattore di legittimazione. Le etnie, infatti, utilizzano le istituzioni nazionali nel tentativo di inserire le proprie richieste autonomistiche, che finiscono per frammentare la sovranità; da tale frammentazione si suscita la contraddizione moderna tra Stato centrale che tende alla rappresentanza unitaria ed etnia o minoranza che invece infrange tale unità. Tuttavia, un caso differente da quello etnico è quando una tribù si rapporta allo Stato esclusivamente in funzione strumentale, ossia per ottenere benefici per i suoi aderenti. Il comportamento degli Haredim in Israele ricorda molto questa fattispecie. Costoro, in definitiva, non possono essere definiti del tutto come gruppi moderni. Sebbene abbiano a che fare

²⁷⁵ Lijphart A., *Consociational Democracy*, in *World Politics*, 21, 2, 1969, p. 217-219.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ Di Peri R., "Il modello della democrazia consociativa e la sua applicazione al caso libanese", in *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 40, 2, 2010.

con la modernità, e nello specifico con i sistemi elettorali, purtuttavia stanno nel sistema solo in funzione strumentale, ossia solo in funzione di se stessi e delle proprie esigenze. Il loro comportamento non si differenzia molto da quello delle vecchie comunità ottomane, che facevano giungere al principe le proprie richieste. Così, semmai, si rompono i meccanismi dello Stato moderno nel senso che si toglie legittimità al processo elettorale ed istituzionale, appunto perché non riconosciuto come dotato di legittimità sovrana.

Il comportamento delle etnie è differente, non solo strumentale. Le etnie riconoscono, infatti, che una sovranità esiste nella misura in cui prendono parte attiva al processo decisionale generale e tentano di portare la legislazione a riconoscere la loro differenza, creando una categoria di cittadinanza a parte. Questo crea spazi differenti, che poi dovranno essere gestiti da istituzioni locali o statali in modo differente dal resto del territorio nazionale. Da qui, è evidente che l'unità della sovranità si spezza nella misura in cui nascono forme differenti di cittadinanza. Le forme identitarie non moderne, dalle tribù ad alcune comunità religiose, si rapportano allo spazio non come allo strumento della propria realizzazione comunitaria, dunque non viene impiegato in modo esclusivo in funzione della comunità. Ciò che distingue un uso dello spazio di tipo moderno è la totalità del suo impiego, con l'impossibilità che altre norme vi abbiano validità e vigenza. Nonostante a Mea Shearim siano visibili degli usi confinari, come ad esempio il sabato, quando per non far circolare le auto vengono apposte delle limitazioni stradali per obbligare al rispetto dei precetti, questi stessi si applicano nello spazio ma non sono funzionali all'impiego totale dello spazio in senso favorevole alla comunità. Non esiste a Mea Shearim, per essere chiari, una richiesta di statuto speciale o di legislazione separata in quanto luogo. Questa richiesta, semmai, viene avanzata per la comunità, ma non per l'uso del luogo. La facoltà di non svolgere il servizio militare, ad esempio, è rivolta agli aderenti ma non implica una ricaduta di tipo esclusivo sullo spazio; ossia, altri possono fare diversamente nello stesso spazio.

L'uso esclusivo del luogo è sintomo del comportamento politicamente moderno della comunità.

Nel caso del sistema elettorale tutto questo è visibile nella volontà delle comunità di stabilire un diritto comunitario al seggio, ossia stabilire il principio che si deve essere eletti in quanto appartenenti a una comunità specifica in seno allo Stato. Il diritto comunitario al seggio si configura come riconoscimento della soggettività politica della comunità, ossia della sua qualità sovrana, in quanto tale meritevole di assurgere a corpo politico, sebbene concorrenziale, dello Stato. Anche la volontà di costituirsi come corpo politico in seno allo Stato denuncia la tensione della comunità a contendere sovranità allo Stato-nazione²⁷⁸. La richiesta di seggi specifici rientra all'interno di questa casistica perché rompe l'idea che i cittadini siano eguali di fronte alla legge, ma stabilisce più ordini per quante sono le comunità. Se i cittadini non compongono un unico corpo elettorale non sono neanche un unico corpo politico.

Nel loro piccolo, anche la successione senza soluzione di continuità di modifiche alla legge elettorale denuncia il limite intrinseco al sistema statale libanese. Si consideri, infatti, che la legge elettorale, di fatto, non ha trovato consensi sufficienti a farla durare per più di una legislatura; il costante rifacimento e messa in discussione indica lo scontro endemico tra comunità confessionali che sono divenute altrettanti corpi sovrani, in quanto tali incapaci di giungere a un accomodamento duraturo. Essendo la sovranità indivisibile, ed essendo le comunità corpi sovrani, non riconoscono di fatto nulla a loro superiore, se non in termini strumentali e puramente detrattivi.

Queste riflessioni, si badi bene, non vogliono inficiare l'idea che sia impossibile la rappresentanza di interessi all'interno dello Stato-nazione. Lì dove tentativi corporativi sono stati tentati, tuttavia, ciò è avvenuto creando generalmente due camere, di cui una deputata a rappresentare la nazione e un'altra gli interessi corporativi. In questo modo si chiariva che le corporazioni avevano diritto e legittimità nella misura in cui erano espressione della nazione, ossia in quanto parte della vita nazionale²⁷⁹. Nel caso libanese, al contrario, ci sono solo gli interessi ad essere rappresentati,

²⁷⁸ Salloukh B. F., *"The Use and Abuse of Cross-Confessional Alliances: Elections in Post-War Lebanon"*, American University of Sharjah, 2005, pp. 9-11.

²⁷⁹ Salloukh B. F., *"The Use and Abuse of Cross-Confessional Alliances: Elections in Post-War Lebanon"*, American University of Sharjah, 2005, p. 24.

senza un foro che rappresenti un corpo politico più ampio, che a questo punto risulta quasi inesistente. Le comunità libanesi non sono organi di un corpo politico più ampio, bensì corpi politici a se stanti, con un minimo comun denominatore alquanto sbiadito, ossia le rimanenze statuali.

3.4 Nonostante lo Stato-nazione, ancora gli statuti personali: recrudescenza o modernità?

Si potrebbe sostenere, tuttavia, che la corrispondenza tra eletti e comunità risponde a una logica pre-moderna, di cui noi oggi staremmo osservando una recrudescenza all'interno del sistema libanese.

Il sistema elettorale, indubbiamente, è la spia di un malessere, ma difficilmente può costituire la prova decisiva sul carattere moderno delle comunità libanesi. Va sottolineato, però, che materia del contendere sono i seggi parlamentari, che consentono l'ingresso all'interno del meccanismo dello Stato moderno; oltretutto, tale contesa non trova soluzione ma solo una costante reiterazione, a dimostrazione che pur in presenza di uno Stato moderno non esiste un principio sovrano superiore che riesca a regolare le rispettive istanze. I seggi sono pretesi, e questa è forse la prova migliore, in quanto appartenenti alla comunità: non è questo forse prova del fatto che la comunità si costituisce di fronte allo Stato come soggetto politico? I rappresentanti della comunità avranno, allora, uno statuto differente in seno allo Stato, frutto del riconoscimento della qualità politica della comunità da parte dello Stato.

In questo senso, anche il processo elettorale ci fornisce una prova importante.

In questa sezione si discuterà però più in generale degli statuti personali.

Lo statuto personale è un sistema di norme che regola il diritto delle persone fisiche, dalla famiglia alla successione ereditaria²⁸⁰. Addirittura, in Libano le comunità hanno la potestà di stabilire la fruizione del diritto di cittadinanza. Lo Stato si dichiara incompetente sulle questioni personali, lasciando alle comunità il compito di disporre al proprio interno su ognuna di queste tematiche²⁸¹. Ne consegue che sullo stesso territorio troviamo delle legislazioni concorrenti, poste sullo stesso piano in base all'appartenenza confessionale. L'ampia applicazione degli statuti personali è una caratteristica del Libano, che si distingue in questo dagli altri Stati di origine ottomana, in cui è ancora parzialmente applicato in Giordania, Siria e Iraq. In Libano, le norme dello statuto personale consegnano alla comunità anche la rappresentanza in ambito giudiziario, amministrativo e politico.

Nel vicino oriente la tradizione dello statuto personale è millenaria, ma ha trovato nell'Islam e nell'impero ottomano dei suoi strenui difensori. La visione del mondo islamica è quella di una religione del deserto, che non si vincola al luogo di residenza per stabilire il valore normativo del proprio ordine. Sebbene ci sia un rapporto con lo spazio nell'ambito islamico, tale rapporto ha valore in riferimento alle persone dei credenti, ossia le norme si riferiscono innanzitutto nei loro confronti. Il diritto islamico, per eccellenza, è un diritto personale, che coincide con l'appartenenza del soggetto e non con un territorio specifico²⁸².

Esiste poi un piano territoriale, dato che i *dhimmi*, ossia i non musulmani protetti come parte delle genti del libro, ricevono una protezione per l'applicazione del proprio statuto. Di fatto, le comunità protette rientrano all'interno dell'universo islamico, sebbene con un'ampia libertà di manovra dal punto di vista giuridico e politico²⁸³.

²⁸⁰ Ceccarelli Morolli D., 2008, "Breve Panoramica circa il diritto amministrativo canonico orientale vigente: dagli atti ai ricorsi", Pontificio Istituto Orientale, Roma, p. 31.

²⁸¹ Al-Habbal J., "The Institutional Dynamics of Sectarianism: Education and Personal Status Laws in Postwar Lebanon", Lebanese American University, Beirut, 2011.

²⁸² Al-Habbal J., "The Institutional Dynamics of Sectarianism: Education and Personal Status Laws in Postwar Lebanon", Lebanese American University, Beirut, 2011, pp. 34-37.

²⁸³ Ceccarelli Morolli D., 2008, "Breve Panoramica circa il diritto amministrativo canonico orientale vigente: dagli atti ai ricorsi", Pontificio Istituto Orientale, Roma, pp. 57-59.

La particolare concezione del diritto personale, tutt'altro che sconosciuta in Occidente sin dai tempi dell'Impero romano, è quanto mai invisibile a un ordinamento territoriale come quello dello Stato moderno, si può anzi dire che ne sia l'esatto opposto. È opportuno, anche qui, evitare equivoci: tanto in epoca romana che medievale esisteva un diritto territoriale, ossia una vigenza della norma su uno spazio significativamente recintato. Tuttavia, i valli romani non ponevano fine alla *sovranitas* dell'imperatore, che si considerava come universale, ossia potenzialmente adatta a tutto l'orbe terraqueo. All'interno di questa concezione, non significava che chiunque fosse soggetto a Roma dipendesse in tutto e per tutto alle sue norme, piuttosto, doveva seguire alcune disposizioni di carattere generale rispetto alle quali si stagliavano gli statuti personali. Tutto questo rispondeva alla domanda, classica per il magistrato romano, "dimmi sotto quale legge vivi". Tutto questo serve a dire che la legislazione romana non solo non era onnipervasiva, ma si limitava a ciò che era di rilevanza pubblica. Il cittadino romano non esauriva le sue possibilità all'interno di un rapporto univoco con la cosa pubblica, piuttosto poteva esprimere la sua identità declinandola all'interno del pantheon romano²⁸⁴.

La creazione dello Stato moderno in occidente cambia profondamente le carte in tavola: tutta la vita dell'individuo viene ricondotta all'interno dello spazio statale, che diviene referente unico dell'identità del soggetto. Sia lo statuto privato che quello pubblico vengono dichiarati ambiti di competenza esclusiva di un'unica sovranità, che si pone lo scopo di creare un rapporto esclusivo con ogni singolo.

Nell'impero ottomano gli statuti personali sono potuti sopravvivere perché fino all'ultimo questi non rappresentava, di fatto e nonostante le numerose riforme occorse nell'Ottocento, uno Stato moderno. Le prime codificazioni del diritto consuetudinario e la resa del diritto in termini spaziali arriverà, non a caso, con i colonizzatori e il loro sistema giuridico scritto e formalizzato. Gli statuti personali non solo hanno il difetto di diminuire il controllo del potere sugli individui, soprattutto inficiano la

²⁸⁴ Salamey I., *"The Government and Politics of Lebanon"*, Routledge, New York, 2013, p. 38.

sovranità dello Stato, ossia la capacità delle strutture statali di rappresentare la prospettiva di senso di tutti i suoi aderenti²⁸⁵.

L'ipotesi che qui seguiremo è che gli statuti personali, esattamente come in altri casi della vita politica libanese, rappresentano non delle recrudescenze di sistemi precedenti ma l'affermazione di una modernità orientale. Al pluralismo degli statuti personali si è sostituito il pluralismo delle sovranità, che regolano la vita dei rispettivi contraenti come fossero piccoli Stati.

La differenza col regime precedente non è da poco, perché si è perso il ruolo di riferimento del Sultano, giudice di ultima istanza e detentore della sovranità. Anche nel caso ottomano, similmente a quanto avveniva in epoca romana, il diritto personale si coniugava con il diritto della cosa pubblica, che aveva il compito di gestire il potere e i rapporti tra le comunità. Il Sultano era giudice di ultima istanza nel senso che le autorità musulmane facevano da riferimento in caso di liti tra comunità; il diritto islamico, di fatto, era lo strumento che permetteva la convivenza comunitaria. Non si trattava, è bene precisare, di un diritto laico che regolava i diritti culturali particolari; da questo errore di interpretazione nasce generalmente l'idea che l'impero ottomano fosse multiculturale, alla maniera moderna di intendere il multiculturalismo. Il diritto dello Stato ottomano, in realtà, era tutt'altro che laico, dato che stabiliva il valore pubblico della religione islamica. Soltanto, i diritti personali trovavano il modo di innestarsi all'interno di una visione più ampia del potere²⁸⁶.

Nel caso del Libano, di conseguenza, faremmo un grave errore a considerare questo sistema come multiculturale. Lo Stato non esprime un diritto laico effettivamente vigente all'interno del quale si esprimono i fatti privati religiosi. E' però evidente che lo Stato libanese non è neanche quel giudice di ultima istanza che era invece il Sultano. In questo senso, è necessario affermare che lo Stato libanese è privo di una guida unica, ossia manca di una sovranità unica.

²⁸⁵ Al-Habbal J., *"The Institutional Dynamics of Sectarianism: Education and Personal Status Laws in Postwar Lebanon"*, Lebanese American University, Beirut, 2011, pp. 65-76.

²⁸⁶ Salamey I., *"The Government and Politics of Lebanon"*, Routledge, New York, 2013, p. 31.

La costituzione libanese garantisce esplicitamente la vigenza del sistema comunitario all'art. 9, dove riconosce l'esistenza degli statuti personali. Ne deriva che le comunità siano riconosciute come veri e propri enti giuridici, dotati di propri tribunali e sistemi giuridici. All'art. 95 si stabilisce perfino che "le comunità saranno giustamente rappresentate negli impieghi pubblici nella composizione del ministero, senza che questo possa nuocere al bene dello Stato"²⁸⁷. Lo Stato si legittima organizzando lo spazio libanese in funzione delle comunità; per giungere a questo scopo le stesse strutture istituzionali devono essere ripartite tra le varie comunità, in modo tale che lo Stato, in ogni suo ordine e grado, sia espressione delle comunità.

In questi riconoscimenti giuridici del ruolo delle comunità si può saggiare quanto lo Stato libanese debba la propria sovranità alla legittimazione che gli viene offerta dalle comunità. Il corpo politico dello Stato, di fatto e di diritto, è rappresentato dalle comunità. Invece del diritto di cittadinanza esiste un diritto di appartenenza dei cittadini alle comunità²⁸⁸.

In Libano non esiste un religione di Stato (e come potrebbe?), però lo Stato riconosce come comunità religiose quelle storicamente presenti sul suo territorio, precisamente nel numero di 18²⁸⁹. In particolare, le comunità cristiane e israelita godono di autonomia legislativa e giurisdizionale. E' interessante, altresì, che non esista la possibilità per un cittadino di regolare il proprio statuto personale al di fuori delle 18 comunità riconosciute storicamente. Ossia, non esiste un diritto personale pubblico, ma tutti devono rientrare all'interno della vita di una comunità. Non esiste vita civica, oltre che politica, al di fuori delle comunità. La fruizione del diritto di cittadinanza è possibile solo all'interno del sistema comunitario. Sono necessarie altre prove per dimostrare la sovranità delle comunità?

L'inesistenza di un sentimento identitario libanese nasce proprio da qui, ossia dal fatto che una regola sovrana condivisa non esiste neanche

²⁸⁷ Al-Habbal J., *"The Institutional Dynamics of Sectarianism: Education and Personal Status Laws in Postwar Lebanon"*, Lebanese American University, Beirut, 2011, pp. 67-71.

²⁸⁸ Al-Habbal J., *"The Institutional Dynamics of Sectarianism: Education and Personal Status Laws in Postwar Lebanon"*, Lebanese American University, Beirut, 2011, pp. 79-84.

²⁸⁹ Ceccarelli Morolli D., 2008, *"Breve Panoramica circa il diritto amministrativo canonico orientale vigente: dagli atti ai ricorsi"*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, pp. 43-47.

come opzione alternativa a quella comunitaria. Questo è il segno che la vita libanese è solo vita comunitaria, senza spazio per nessuna istanza superiore. Se anche questa istanza esistesse, naturalmente, il problema non sarebbe risolto, dal momento che si troverebbe a confliggere con le istanze comunitarie, rappresentando una funzione sovrana accanto alle altre²⁹⁰.

La storia della codificazione giuridica in Libano è un altro modo per giungere alle stesse conclusioni. Se il diritto pubblico è di origine europea, precisamente francese, il diritto civile risale completamente alla tradizione ottomana e islamica. Ciò significa che il sistema delle comunità si è innestato sulla tradizione statuale occidentale, di fatto arrivando a rappresentare un ibrido tra "oriente" e "occidente"²⁹¹. Il modo in cui l'innesto è avvenuto, però, ha comportato la modifica della natura delle comunità, non quella dello Stato. Tuttavia, ciò è bastato per garantire l'inefficienza e la fondamentale incomprensione per la natura dello Stato occidentale da parte libanese.

Le corti musulmane, a differenza di quelle delle altre comunità, sono parte integrante dello Stato e i suoi magistrati funzionari di Stato²⁹². Le altre comunità, come detto, mantengono la più completa autonomia nella gestione dei propri organi amministrativi e giudiziari. Il fatto che le corti delle comunità musulmane siano parte dello Stato, da una parte, non fa che confermare quanto detto sopra, ossia che lo Stato è espressione delle comunità fino ad avere dei propri organi di origine e di marca comunitaria. Oltre a questo, è interessante che il giudice islamico si mantenga, sulla base del precedente ottomano, come giudice di ultima istanza²⁹³.

In particolare, le corti musulmane decidono su: controversie civili tra musulmani e non musulmani; conflitti tra non musulmani della stessa confessione portati di fronte ad esse; conflitti tra non musulmani di fede tra loro diverse; controversie di ordine pubblico.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² Salamey I., *"The Government and Politics of Lebanon"*, Routledge, New York, 2013, p. 45.

²⁹³ Ceccarelli Morolli D., 2008, *"Breve Panoramica circa il diritto amministrativo canonico orientale vigente: dagli atti ai ricorsi"*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, p. 56.

Le tipologie proprie alla decisione della corte musulmana denuncia che il ruolo di giudice di ultima istanza codifica un lascito del passato, ossia quel ruolo di sovrano proprio della Sublime Porta di Istanbul²⁹⁴. Si tratta anche di un riconoscimento sovrano leggermente sovraordinato nei confronti delle comunità islamiche, che permette un minimo di convivenza ordinata tra le comunità. Lo Stato musulmano, ma più precisamente il suo sovrano, il Sultano, vero detentore della sovranità, aveva storicamente il ruolo di garantire la conformità all'ordine pubblico degli statuti personali.

Al di là di questo lascito nell'ambito dei diritti soggettivi, le comunità si sono ora impossessate del ruolo di giudice di ultima istanza all'interno della sfera più delicata, quella del potere pubblico. In tale arena sono diventate sovrane²⁹⁵.

La legge del 1951 regolava la questione degli statuti personali prescrivendo che le comunità dovessero presentare la legislazione interna e il proprio codice civile per poi procedere al riconoscimento da parte delle autorità pubbliche, che ne dovevano garantire la conformità all'ordinamento²⁹⁶. La particolarità è che un riconoscimento ufficiale della legislazione in merito non c'è mai stata, se non in via giudiziale attraverso la Corte di Cassazione. Si è creata così una situazione di incertezza, che però non ha minimamente inficiato lo statuto delle comunità, quanto piuttosto quello dello Stato, che non ha applicato, di fatto, una parte qualitativamente rilevante della propria dottrina²⁹⁷.

La legge sugli statuti personali riconosce la comunità come una persona morale, tutt'una con la chiesa anche dal punto di vista giuridico. Le materie oggetto degli statuti personali sono molteplici: persone, minori, matrimonio, capacità, beni ecclesiastici ed altri²⁹⁸.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ El-Husseini R., *"Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon"*, Syracuse University Press, 2012, p. 13.

²⁹⁶ Al-Habbal J., *"The Institutional Dynamics of Sectarianism: Education and Personal Status Laws in Postwar Lebanon"*, Lebanese American University, Beirut, 2011, pp. 86-88.

²⁹⁷ Al-Habbal J., *"The Institutional Dynamics of Sectarianism: Education and Personal Status Laws in Postwar Lebanon"*, Lebanese American University, Beirut, 2011, pp. 90-93.

²⁹⁸ Ceccarelli Morolli D., 2008, *"Breve Panoramica circa il diritto amministrativo canonico orientale vigente: dagli atti ai ricorsi"*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, p. 34.

Se nella tradizione giuridica antica l'autorità non aveva potere disciplinante nell'ambito familiare, che rimaneva proprio delle comunità ad esso sottoposte, ora sono le comunità ad avere un potere disciplinante nei confronti dell'autorità. Nell'epoca dello Stato moderno, le comunità conquistano le istituzioni pubbliche e ne garantiscono la sovranità.

3.5 Lo Stato sul territorio: le politiche pubbliche e le comunità confessionali

Una delle questioni più rilevanti per definire efficacemente il sistema di potere libanese è sicuramente quella dello Stato sociale, ossia come le politiche pubbliche siano portate avanti dallo Stato in relazione al ruolo preponderante delle comunità confessionali.

La definizione di Stato moderno che abbiamo dato nel primo capitolo ha come punto focale la sovranità, intesa come capacità delle istituzioni statali di organizzare e controllare il territorio e lo spazio. L'organizzazione e controllo sono funzionali alla legittimazione delle istituzioni, quindi il tema delle politiche pubbliche in tema di protezione sociale è centrale per comprendere come la sovranità si articoli in Libano.

Il regime delle protezioni sociali è stata in Europa una delle ultime conquiste dello Stato moderno, che una volta assicurata difesa e coercizione interna ha garantito alle proprie popolazioni un costante miglioramento delle condizioni di vita.

Il regime delle protezioni sociali libanesi è alquanto peculiare, dato che lo Stato non ha una presenza diretta e costante nei confronti dei cittadini

²⁹⁹. Il sistema funziona essenzialmente sulla base del ruolo intermediario giocato dalle comunità confessionali. I cittadini usufruiscono di una prestazione rivolgendosi ad associazioni o istituti privati che poi si rivalgono sullo Stato per il contributo economico relativo. Il risultato è la

²⁹⁹ Cammett M., *"Compassionate communalism. Welfare and sectarianism in Lebanon"*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2014, pp. 12-35.

frammentazione della rete di assistenza sociale, che in realtà tenderà a corrispondere con la protezione sociale comunitaria.

Ogni comunità tende a realizzare una propria rete di protezione, indebolendo l'intervento diretto dello Stato ma comunque sia avvantaggiandosi dei finanziamenti statali. Si crea così, come in altre dimensioni della vita libanese, un sistema di spazi escludenti, dove ogni comunità vive il proprio spazio indipendentemente dalle altre. I flussi dei rapporti sociali, politici ed economici si svolgono di preferenza all'interno delle comunità, consolidando l'idea di una serie di isole confessionali scollegate le une dalle altre. La mancanza di un centro forte non permette al Libano di affidarsi a un risolutore di ultima istanza delle controversie e lascia le comunità alla buona volontà di risolvere le proprie frizioni

300

Lo Stato libanese, anche nel caso delle politiche di protezione sociale, risulta essere funzionale alle comunità, non soggetto concorrente. La sovranità libanese, ne consegue, è in mano alle comunità, che la esercitano per il tramite dello Stato. Tuttavia, proprio dal carattere unitario della sovranità derivano poi i contrasti comunitari, insanabili sulla base dell'ipotetica condivisione della sovranità.

La protezione sociale potrebbe essere svolta efficacemente dalle comunità e senza delegittimare lo Stato se quest'ultimo fosse semplicemente uno Stato minimo, ossia se delegasse l'intero capitolo all'organizzazione della società. Si potrebbe parlare allora di un sistema non-statale, che sperimenta forme diverse di gestione del potere rispetto a quelle moderne.

La realtà è molto diversa. Lo Stato viene coinvolto nell'organizzazione della protezione sociale ed agisce per il tramite delle comunità, che quindi ne dirigono l'azione³⁰¹. La pretesa che l'azione statale organizzi la vita comunitaria secondo la propria impostazione confessionale denuncia quanto la comunità sia corpo politico, ossia legittimi l'azione dello Stato pretendendo da questo adeguamento al proprio punto di vista. Se lo Stato

³⁰⁰ Cammett M., *Compassionate communalism. Welfare and sectarianism in Lebanon*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2014, p. 44.

³⁰¹ Corm G., *La réforme économique et financière au Liban*, in Cahiers de L'Orient, 64, 2001.

agisce seconda una prospettiva confessionale specifica, cristiana o islamica che sia, significa che il corpo politico al quale risponde è altrettanto confessionale. Una politica sociale confessionale portata avanti dallo Stato e non semplicemente lasciata all'auto-organizzazione delle comunità, è indice di quanto sia profonda in Libano la costruzione comunitaria dello Stato.

Dopo la fine della guerra civile, il sistema delegato di funzionamento dell'assistenza pubblica si è ulteriormente rafforzato, facendo sì che lo Stato non si occupasse in maniera sistematica del problema. Le organizzazioni caritatevoli di stampo confessionale nate durante la guerra si sono poi ulteriormente rafforzate, diventando delle vere e proprie agenzie sul territorio. Generalmente, le agenzie nascevano dalle milizie para-militari di ciascuna comunità, ma poi ogni comunità se ne dotava indipendentemente dall'avere una propria milizia o meno. Nei settori dell'educazione e della salute è evidente questa mancanza di regolamentazione dall'alto³⁰².

Si è creato così un legame privilegiato tra agenzie di assistenza, milizie e partiti politici, tutti legati dal comune riferimento alla stessa comunità confessionale. Di fatto si tratta di un organismo che provvede alla sicurezza della comunità sotto i suoi vari aspetti, militare, sociale e politico. Poco male, se non fosse che tutto avviene con l'ausilio dello Stato, non solo l'avallo, ossia lo Stato frammenta la propria sovranità per il numero delle comunità che assiste, creando continue contraddizioni e spinte tra le varie comunità³⁰³.

Il discorso si chiarisce immediatamente se pensiamo alla gestione del settore sanitario, che prevede un certo impiego di fondi pubblici ma con uno scarso numero di ospedali o centri di cura pubblici. Perlopiù la sanità è fornita ai libanesi tramite sistemi privati oppure associazioni caritatevoli no-profit. Nei primi anni duemila quasi la metà della spesa sanitaria era a carico dello Stato, fornita però attraverso, principalmente, le strutture private. Se lo Stato copre la maggior parte delle spese, non è però altrettanto vero che esso abbia potestà regolamentare in materia, piuttosto è lasciata

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Weiss M., *"In the Shadow Of Sectarianism: Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon"*, Harvard University Press, 2010, p. 20.

ampia libertà di manovra agli istituti privati che si occupano di sanità di autoregolamentarsi. Tutto questo si spiega non per insipienza amministrativa, naturalmente, ma per volontà delle comunità di mantenere il massimo controllo sull'operato delle proprie associazioni pur usufruendo dei fondi pubblici. La mancanza di legislazione è dovuta al fatto che non sarebbe stato possibile uniformare la proposta sanitaria a uno standard unico, che avrebbe significato l'implicita ammissione di un criterio nazionale per somministrare le cure³⁰⁴. Data la molteplicità delle comunità, altrettanto molteplici sono gli standard sanitari, così da garantire l'autonomia confessionale, che diviene però sovrana nel momento in cui lo Stato non solo la riconosce ma la finanzia. Non è lo Stato a regolare le comunità, ma le comunità a regolare lo Stato.

Con quali risultati è facile da immaginare in termini di efficienza: i servizi funzionano male perché duplicati dall'assenza di coordinamento dall'alto. E' bene precisare però che il problema può essere letto in modo ambivalente: non è tanto necessario un servizio sanitario nazionale quanto piuttosto disancorare le comunità dallo Stato, impedendo che il secondo faccia da pagatore per le prestazioni offerte dalle prime. La Banca Mondiale ha recentemente chiesto che, quantomeno, le agenzie statali che si occupano della sanità pubblica vengano accorpate da sette a una, in modo tale da tenere sotto controllo il centro di spesa e unificare in qualche modo le prestazioni. Consiglio sensato, che però non produrrà esiti funzionali fino a quando non si sarà risolto il nodo politico, ossia il rapporto tra comunità, Stato e sovranità.

Una questione molto delicata e complessa riguarda i beneficiari del sistema di assistenza, perché non è vero, come pure sarebbe legittimo pensare, che le organizzazioni comunitarie si occupino esclusivamente dei propri membri. Basti ricordare lo sforzo di Hezbollah a favore dei cristiani colpiti dai bombardamenti israeliani nel 2006. Come mai, nonostante le comunità creino dei veri e propri spazi separati, i beneficiari dei sistemi assistenziali sono da ricercare anche al di fuori della comunità?

³⁰⁴ Weiss M., *"In the Shadow Of Sectarianism: Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon"*, Harvard University Press, 2010, p. 34.

Secondo Melani Cammett la predisposizione di un partito a rendere i suoi servizi disponibili all'esterno della comunità è una variabile dipendente della forza relativa del gruppo: tanto più un partito riesce a rappresentare la propria comunità, tanto più è predisposto a offrire servizi all'esterno, mentre se prevale il conflitto interno alle comunità per la rappresentanza allora i servizi vengono usati come strumento per affiliare il maggior numero di persone al contendente di turno. La lettura della Cammett risente di un'impostazione politologica, dove le comunità sono concepite come enti finalizzati alla massimizzazione del potere e che usano le tutele sociali come strumento di lotta politica. L'impostazione della Cammett sposta l'attenzione del discorso leggermente più in là rispetto alla domanda decisiva riguardo alle comunità e al loro conflitto³⁰⁵.

Il problema non è tanto comprendere il problema della redistribuzione delle risorse all'interno o all'esterno delle comunità quanto piuttosto riuscirlo ad inquadrare rispetto alla questione che origina ogni altro problema: perché le comunità sono separate e nonostante un sistema statale moderno continuano a dividersi secondo uno schema molto più antico?

Se non si capiscono i motivi della separatezza, non può essere neanche chiaro come mai la redistribuzione delle risorse segua un percorso così particolare. Altrimenti si rischia di dare le risposte ai problemi in base al criterio di giudizio che abbiamo già scelto come vincolante prima dell'analisi; nel caso in questione si risponde al tema delle redistribuzione delle risorse spiegandolo sulla base della conflittualità contingente, dando cioè per scontato che la categoria d'analisi privilegiata debba essere quella delle relazioni di potere³⁰⁶.

Oltretutto, questo criterio non regge neanche all'analisi sul campo, dato che Hezbollah è uno dei gruppi che più si preoccupa di estendere i benefici del suo sistema di assistenza pur avendo a che fare con un potente partito avversario all'interno della propria comunità, ossia Amal.

³⁰⁵ Cammett M., *Compassionate communalism. Welfare and sectarianism in Lebanon*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2014, pp. 55-56.

³⁰⁶ Weiss M., *In the Shadow Of Sectarianism: Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon*, Harvard University Press, 2010, p. 45.

Nonostante questi spunti critici, alcuni risultati citati dalla Cammett sono di grande utilità nella comprensione delle dinamiche libanesi. Tutte le agenzie confessionali di assistenza affermano pubblicamente di fornire i propri servizi in maniera universale, ossia a chiunque ne faccia richiesta indipendentemente dalla comunità di provenienza. Posto che questa affermazione sia vera, tuttavia viene diminuita nella sua importanza relativa dal fatto che le agenzie sorgono generalmente in località fortemente abitate dalle stesse comunità, così che i servizi sono generalmente resi ai propri membri. In questo caso la dimensione spaziale del fenomeno ci è molto di aiuto per superare la retorica politica³⁰⁷.

L'organizzazione dello spazio, come abbiamo già avuto modo di chiarire nel primo capitolo, è uno dei modi possibili per indagare l'etica dell'attore, ossia per comprendere le finalità del comportamento pratico. L'organizzazione dello spazio si configura come un vero e proprio simbolo, che parla dell'etica dell'attore con molta più precisione della sua volontà espressa³⁰⁸.

L'organizzazione spaziale preferenziale è tipica della comunità maronita e in parte cristiana, ma ciò, più che dipendere dalla conflittualità interna, sembra da imputare all'etica comunitaria, che non è riuscita a superare il fallimento della prospettiva nazionalista, che voleva porre i maroniti come gruppo dominante del Libano. Una volta tramontato questo sogno è rimasto solo il miraggio del mare, ovvero della migrazione della comunità, sia in senso simbolico che fisico. Ecco spiegata la maggiore chiusura dello spazio cristiano, ma in un senso diverso dalla conflittualità inter-comunitaria e con uno sguardo più attento ai simboli che spiegano la vita della comunità.

Hezbollah, al contrario, è maggiormente aperto alla cooperazione inter-comunitaria. Anche in questo caso, però, bisogna fare attenzione a non attribuire a un atteggiamento espresso un significato contingente. Per la precisione, il significato contingente va proiettato rispetto all'impostazione generale del movimento, ossia rispetto a ciò che il movimento è. Si può così

³⁰⁷ Cammett M., *Compassionate communalism. Welfare and sectarianism in Lebanon*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2014, pp. 125-150.

³⁰⁸ *Ibidem*.

arguire che l'apertura alle altre comunità dei servizi di Hezbollah è sì funzionale a una prospettiva di successo più ampia del movimento sciita, ma che questa stessa prospettiva è inspiegabile senza comprenderne il ruolo all'interno del più generale movimento di risveglio islamico sciita³⁰⁹. La proiezione egemonica di Hezbollah si spiega con la volontà di assicurarsi il ruolo di giudice di ultima istanza nel panorama libanese, obbedendo al riscatto sciita voluto da Khomeini ormai trenta anni addietro. Hezbollah obbedisce dunque a un progetto, a una prospettiva etica e politica ancora prima che a una generica volontà di potenza.

Un'ultima questione riguarda la comunicazione e la percezione della questione statale tra i libanesi. Generalmente, gli appartenenti alle confessioni ritengono di servire l'interesse generale e questo crea non poco imbarazzo allo studioso, che deve spiegare questa palese schizofrenia. Al di là delle chiusure mentali e lessicali, è evidente che questo stato di fatto richiede una spiegazione più ampia. Si tratta, a ben vedere, di quello che Eric Voegelin chiamerebbe un "disordine dell'anima", ossia una contraddizione tra ciò che la comunità è e ciò che vorrebbe rappresentare. Ogni comunità gestisce lo Stato in funzione propria, eppure il rimando alla volontà di fare gli interessi di tutti i libanesi non può che significare l'idea che fare l'interesse della propria comunità significa fare quello di tutti quanti. Ogni comunità, di fatto, si percepisce come la guida, in una propensione che da etnica si fa quasi nazionale. Data la propensione alla sovranità implicita in ogni comunità, non ci deve sorprendere che poi venga fatta un'omologia tra la comunità "nazionale" e la propria comunità, appunto perché la propria comunità, evidentemente, potenzialmente può rappresentare tutti, ossia riunire i frammenti della sovranità libanese presso di sé. Un'altra interpretazione possibile, sempre alla stessa stregua, è che le comunità vengono percepite in maniera omologa allo Stato nella misura in cui la ragion d'essere dello Stato è comunitaria, ossia è nel riconoscimento di una sovranità multipla. In questo senso la contraddizione sarebbe sempre nel vedere la propria comunità come lo Stato, ma stavolta avvalorata dal fatto che la sovranità dello Stato è comunitaria; rimane la contraddizione tra

³⁰⁹ Weiss M., *"In the Shadow Of Sectarianism: Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon"*, Harvard University Press, 2010, p. 78-92.

una sovranità percepita come unitaria e il suo carattere di fatto frammentato³¹⁰.

Il sistema del Welfare potrebbe risultare ulteriormente frammentato se dovesse passare la riforma elettorale caldeggiata dalle comunità cristiane, che prevede la possibilità di votare da parte dell'elettore solo per un candidato della sua stessa comunità. Ciò significherebbe la piena resa confessionale del sistema elettorale e avrebbe un peso sull'ulteriore frammentazione del sistema di tutele sociali, la cui condivisione non sarebbe più alimentata dalla prospettiva del successo elettorale nei distretti "misti", ossia a presenza di più comunità³¹¹.

Tuttavia, non bisogna neanche esagerare il peso delle buone pratiche nella riconciliazione nazionale: la condivisione di istituti e obiettivi è possibile laddove sia già presente, almeno in nuce, una condivisione etica più ampia, ossia un progetto politico a più ampio spettro. Gli spazi libanesi sono settari non perché non c'è uno Stato forte, bensì perché la cultura del posto si è declinata con quella moderna producendo un clima politico di reciproca ostilità. All'ostilità non si può porre rimedio creando ponti di condivisione sulle questioni pratiche, come la necessità dell'assistenza sociale, perché proprio quelle "necessità" si è deciso di non riconoscere come "necessarie" nel momento in cui sono stati implementati spazi comunitari mutualmente escludenti.

La soluzione del problema non può che partire dal ripensamento del rapporto con la sovranità delle comunità e dello Stato, in modo che la conciliazione ricomprenda tutti gli aspetti della vita civica.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Cammett M., "*Compassionate communalism. Welfare and sectarianism in Lebanon*", Cornell University Press, Ithaca-London, 2014, pp. 74-83.

3.6 La questione educativa: un controllo confessionale "assoluto"

Il sistema educativo libanese risente fortemente del sistema clientelare. Nonostante la qualità delle strutture educative sia di assoluto riguardo, la mancanza di prospettive per i giovani libanesi li induce poi alla migrazione, segnando una forte perdita per le capacità dirigenziali del paese. A questo si aggiunga la tensione migratoria della comunità cristiana, dettata dalla sua stessa idiosincrasia nei confronti del carattere arabo e musulmano del Libano.

Nei tentativi di riforma delle istituzioni libanesi, la questione educativa viene generalmente citata ai primi posti. La costruzione di un sistema educativo laico è vista come antesignano di una vita nazionale realmente condivisa. Queste posizioni, per quanto generose, non colgono però, ancora una volta, la natura dello Stato moderno. Le confessioni rappresentano la sovranità del Libano, non semplicemente la sua espressione politica. Ciò comporta che un cambiamento politico in Libano dovrebbe portare a un cambiamento nel modo stesso in cui si intende il patto associativo.

Il sistema educativo, nei proponenti legislativi, è appannaggio dello Stato, che lascia però libertà in questo settore alle confessioni, permettendo la costituzione di istituti privati di ogni ordine e grado. La diffusione di scuole private fu una caratteristica del Libano sin dal XVII secolo, con l'introduzione del primo collegio gesuita francese. Dopo seguirono centinaia di scuole straniere, principalmente istituite grazie all'interessamento di Francia, Gran Bretagna e Stati Uniti d'America. All'inizio del Novecento in Libano il 90 per cento delle scuole erano private, a dire che la tradizione scolastica moderna nasce con impronta non statale. Il sistema non è mai cambiato nel corso degli anni e attualmente prevede un doppio binario: da una parte l'insegnamento pubblico finanziato dallo Stato, dall'altro quello confessionale, che perlopiù si regge sulle rette pagate dalle famiglie. L'articolo 10 della costituzione libanese prevede che la libertà educativa delle confessioni debba essere regolata dallo Stato, che rimane punto di riferimento per stabilire le politiche educative. Questo punto, come più in generale la conformità degli statuti personali delle

comunità all'ordine pubblico, è rimasto sostanzialmente lettera morta. Lo Stato si è fatto notare più per la sua assenza che per la volontà di regolare la materia³¹².

Oggi, dopo gli accordi di Ta'if, il settore educativo privato assorbe circa il 70 per cento degli studenti, mentre i piani di studio sono completamente sottoposti al beneplacito delle comunità, senza che lo Stato abbia effettiva capacità di intervento³¹³.

I genitori che professano una confessione tendono a mandare i propri figli in una scuola appartenente al proprio credo, che offre una formazione e una visione del mondo confacente alle esigenze della comunità. Ciò naturalmente avvantaggia la reiterazione del sistema comunitario, con tutte le conseguenze del caso, innanzi tutto la difficoltà di pensare un'alternativa politica al sistema attuale.

Libertà educativa, però, non coincide con mancanza di unità nazionale. Basti guardare agli Stati Uniti, che hanno sviluppato un sistema educativo privato capillare senza che questo inficiasse in alcun modo il senso di unità del paese. Il sistema educativo libanese, in questo senso, non fa altro che replicare quanto accade in altri settori della vita associata, senza però esserne uno dei principali punti critici. E' vero che ogni confessione impartisce insegnamenti senza fare riferimento a un quadro comune, ossia c'è una grande differenza tra le materie impartite, ma questo appunto non fa che riflettere il carattere frammentato della società.

Visto però che la libertà educativa non è la causa ma la conseguenza di un simile stato di cose, sembra difficile sostenere che una sua diminuzione possa portare a un effettivo miglioramento della situazione. Per altro verso, sembra difficile sostenere che l'omologazione educativa statale sia una risorsa funzionale alla libertà³¹⁴.

³¹² Cammett M., *"Compassionate communalism. Welfare and sectarianism in Lebanon"*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2014, pp. 167- 169.

³¹³ Cammett M., *"Compassionate communalism. Welfare and sectarianism in Lebanon"*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2014, pp. 184-188.

³¹⁴ Weiss M., *"In the Shadow Of Sectarianism: Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon"*, Harvard University Press, 2010, p. 188.

La necessità di una proposta unitaria in campo educativo non è in contraddizione con la stessa libertà delle comunità di promuovere scuole private. Non bisogna confondere l'atteggiamento sovrano delle comunità con le comunità stesse, pena la perdita della specificità che ha fatto la storia e il presente del Libano.

Perdita di specificità è il pericolo che si legge nelle proposte che da più parti si fanno per una riforma del sistema scolastico che sia preliminare alla crescita di un sentimento nazionale. Questo tipo di approccio solleva un'ulteriore perplessità oltre a quelle sopra rilevate, ossia l'idea che un sentimento nazionale comune sia un obiettivo da costruire a partire dalle riforme istituzionali. Tutto questo non farebbe da collettore per una diversa mentalità, quanto piuttosto sarebbe solo un modo per scollare le istituzioni dalle comunità confessionali. Di fatto, la presunta democraticità della proposta, ossia favorire il rispetto dei diritti individuali abolendo quelli comunitari, distruggerebbe la forma di rappresentanza su cui si basa la politica libanese. Per condurre un simile passaggio allo stato attuale non sarebbe sufficiente un regime qualunque bensì una dittatura, l'unica in grado di sopperire con la forza a una modifica così radicale delle forme di rappresentanza³¹⁵.

Opporre alle comunità, che sono un fenomeno caratterizzato dalla sovranità, un altro fenomeno sovrano come la nazione, significa condurre le comunità a scomparsa certa, almeno dal punto di vista politico. Ma che Libano sarebbe senza ciò che lo ha da sempre caratterizzato? E posto che sarebbe pacificato, può dirsi pacifica quella terra dove la guerra ha distrutto anche la possibilità della contrapposizione?

Sulla questione educativa un ultimo elemento interessante è che gli appartenenti a una confessione tendono ad andare nelle scuole delle proprie comunità, invertendo negli ultimi anni una tendenza di segno diverso, che vedeva ancora negli anni Sessanta i musulmani frequentare le scuole cristiane, perché considerate più formative³¹⁶. Da qui l'idea di un'ulteriore

³¹⁵ Cammett M., *"Compassionate communalism. Welfare and sectarianism in Lebanon"*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2014, pp. 77-79.

³¹⁶ Weiss M., *"In the Shadow Of Sectarianism: Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon"*, Harvard University Press, 2010, p. 212.

settarizzazione della società, che forse però, in questo caso, è semplicemente veicolata dal raggiungimento di uno standard scolastico sufficiente da parte delle altre comunità. In termini di flussi il risultato è lo stesso, ossia si conferma la tendenza di ogni comunità a vivere uno spazio separato.

3.7 Fenicismo, pan-arabismo o sirianismo? Le mitopoiesi libanesi nel XX secolo

Il sistema del costituzionalismo confessionale libanese è ampiamente e volutamente accettato dalle elite del paese oppure è avversato ma ritenuto imm modificabile a causa delle controversie su come, eventualmente, porvi mano?

Rispondere alla domanda comporta un interrogazione sul grado di consapevolezza delle elite libanesi sul sistema politico a cui danno ogni giorno linfa vitale col proprio consenso. Lo storico libanese Ussama Makdisi descrive il sistema comunitario come una reazione alla modernità di marca orientale, che cerca di introdurre i sistemi occidentali mantenendo la religione come fatto centrale dell'appartenenza identitaria del soggetto³¹⁷. Sebbene l'intuizione di Makdisi sia corretta, deve essere integrata con l'evidenza che il tentativo di "traduzione" non ha avuto un esito felice a causa dell'incomprensione dell'unità della sovranità, presupposto indispensabile di qualunque Stato moderno, che però lo statuto comunitario "buca" platealmente³¹⁸.

Se si fece avanti l'idea che il potere doveva essere condiviso, non altrettanto evidente era la comune cultura che doveva essere implicita in questo programma politico. Ogni comunità svilupperà una propria sensibilità nei confronti dell'identità libanese, inevitabilmente dissenziente da quella altrui. In particolare, la cultura politica libanese si basa su tre miti

³¹⁷ Makdisi U., "Reconstructing the Nation-State: The Modernity of Sectarianism in Lebanon", in Middle East Report n° 200, (July-Sept. 1996), 1996.

³¹⁸ *Ibidem*.

fondanti: fenicismo, arabismo e sirianismo. Ognuno di questi rimanda a una comunità e a una costellazione politica differente³¹⁹.

Sottolineare la differente sensibilità culturale delle comunità riguardo ai confini identitari della propria proposta politica ci fa riflettere sull'impossibilità di ogni compromesso che parta dal presupposto della condivisione del potere sovrano. In parole povere: se non c'è un progetto condiviso non ci può essere neanche una condivisione politica. E la politica moderna non si presta per propria natura alla condivisione, perché dipende dall'identità del corpo politico. Corpi politici differenti, proprio perché diversi, tenderanno naturalmente al conflitto se chiamati in causa in virtù della propria identità. E nella modernità non c'è sovranità senza identità³²⁰.

Il discorso fenicista è stato tipico per un lungo tratto del Novecento nella comunità maronita, che ha così tentato un aggancio tra luogo e popolazione libanese, andando a cercare una continuità storica legata allo spazio, in modo tale da saltare il fenomeno comunitario all'indietro nel tempo, alla ricerca di una legittimazione allo stare insieme di origine più antica di ogni religione presente in Libano al momento. Il mito fenicista è di tipo nazionale, sufficiente a creare una particolarità esclusivamente libanese, funzionale a separare il Libano dallo scomodo mare musulmano tutto intorno alle piccole comunità cristiane³²¹. Sebbene il fenicismo non sia altro che una mitologia nazionalista, con scarso successo, è significativo che siano stati i cristiani a farsene carico. Il fenicismo, in fondo, è l'idea della separatezza, ossia della necessità di essere qualcosa d'altro e per sé da parte del Libano. Proprio questa mentalità è spia dell'atteggiamento sovranista, anticamera della mentalità politica moderna. Se la dimensione politica doveva essere libanese, la proiezione spaziale guardava al Mediterraneo, dunque a rapporti privilegiati con l'Europa. L'influenza del fenicismo, comunque sia, ha portato nella costituzione libanese a non indicare il Libano come Stato arabo³²².

³¹⁹ El-Husseini R., *"Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon"*, Syracuse University Press, 2012, p. 135-170.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ Salamey I., *"The Government and Politics of Lebanon"*, Routledge, New York, 2013, p. 140.

³²² *Ibidem*.

Un certo successo ha avuto il mito del pan-arabismo, spazialmente aperto a una dimensione regionale dei parlanti la lingua araba e legati alla cultura omonima. Si tratta di una forma di nazionalismo basato sulla competenza linguistica, teso a porre il Libano in una dimensione più ampia, non dissimile per ampiezza a quella dell'Impero Ottomano, con la significativa eccezione, però, della Turchia. La comunanza araba aveva il privilegio di mettere in secondo piano l'affiliazione religiosa, di nuovo, creando ampio consenso tra i sunniti e gli stessi cristiani, specie ortodossi³²³.

Il discorso sirianista, invece, puntava sulla presunta omologia geografica della regione siriana, che doveva andare a comprendere Siria e Libano, ma non solo, anche Iraq, Giordania e Palestina. L'indipendenza dalle potenze coloniali sarebbe arrivata solo unendo le forze. Anche il sirianismo aveva una base "laica", piuttosto basata su una continuità geografica e faceva presa su quelle comunità che erano escluse dalla visione fenicista maronita e pan-arabista sunnita³²⁴.

Nel corso degli anni Settanta e Ottanta il fenicismo si trasformò in un vago nazionalismo storico, teso a rivendicare la particolarità della storia libanese, dunque sempre sulla base dell'eccezionalismo spaziale. Da una parte, i sunniti erano coinvolti dal particolarismo libanese per via del rifiuto alla Siria degli Alauiti; dall'altra, i maroniti avevano ormai aperto all'idea di una comunione più intensa con altri paesi arabi. Il rifiuto dell'arabismo da parte maronita è sintomatico della volontà di questa comunità di fuggire, per così dire, dal Libano. Basti pensare che i maroniti accetteranno il carattere arabo del Libano solo con gli accordi di Ta'if del 1989. Accettazione, tra l'altro, miope da parte degli stessi libanesi. Il pan-arabismo proprio in quegli anni cominciava a mostrare la corda, ossia la sua incapacità di mobilitazione delle masse arabe dietro un disegno unitario. Il riconoscimento dell'arabismo oltre il tempo massimo, che era quello degli anni cinquanta e sessanta, segnala la scarsa capacità delle elite politiche di comprendere i cambiamenti in atto nella società a livello mitopoietico.

³²³ El-Husseini R., *"Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon"*, Syracuse University Press, 2012, p. 189.

³²⁴ El-Husseini R., *"Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon"*, Syracuse University Press, 2012, p. 192.

Ormai nessuno credeva più che il pan-arabismo avrebbe risolto i problemi dei popoli arabi con la modernità, perché sposarlo proprio in Libano? Il riconoscimento aveva più il senso di una composizione tra sunniti e maroniti che una reale forza intrinseca. Non a caso, dopo questo riconoscimento la frattura confessionale continuerà tale e quale³²⁵.

Proprio l'ideologia della fuga identitaria spingerà molti libanesi maroniti all'espatrio, convinti dall'idea comunitaria di non partecipare della vita dell'area, ma di essere proiettati sul mare. E quale mare più grande e foriero di commerci dello spazio interplanetario della globalizzazione?

Con il tramonto delle tre idee mitopoietiche si è affermata una generica idea di particolarismo storico e culturale del Libano, che più che essere foriera di futuri accordi sembra semplicemente rappresentare la volontà delle comunità di arrendersi all'impossibilità di andare oltre se stesse. Ad analizzare le mitopoiesi degli anni cinquanta e sessanta, cosa notiamo? La volontà di superare il sistema confessionale grazie a una versione del nazionalismo occidentale più o meno ampia. Cosa dovrebbe rendere più accettabile, oggi, il superamento delle confessioni se anche le mitopoiesi laiche hanno fallito? Non erano forse il segno della volontà di creare corpi politici più ampi da far corrispondere alle dimensioni della statualità libanese? Fallito il tentativo, cosa dovrebbe far sperare in meglio? Il senso di un compromesso possibile? Ma non è forse il compromesso l'idea che la realtà politica sia basata sulla volontà delle parti? Eppure, la storia libanese sembra essere soggetta a tutto, tranne che alla volontà delle sue comunità.

Il ruolo maggiorato riconosciuto alle comunità a Ta'if ha dato la possibilità di diminuire, per quanto in misura minima, la pressione sulle frizioni inter-comunitarie, impedendo nel frattempo qualunque avanzamento verso una costituzione "laica".

³²⁵ El-Husseini R., *"Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon"*, Syracuse University Press, 2012, p. 187.

3.8 Etnicità o nazione confessionale? La particolarità del caso di Hezbollah

Il caso di Hezbollah merita una trattazione particolare in uno studio dedicato al Libano e al confessionalismo. E' significativa sotto molti punti di vista la novità introdotta dal partito di Dio nella contesa libanese.

Dal punto di vista della selezione delle elite, Hezbollah è il primo partito che opera una selezione al di fuori delle logiche clientelari libanesi, ossia famigliari. Si nota, probabilmente anche in virtù del suo aspetto maggiormente militarizzato, un funzionamento del sistema partito nella crescita dei futuri dirigenti³²⁶.

Questa particolarità va letta insieme al programma politico di Hezbollah, che persegue una svolta democratica e anti-confessionale nella politica libanese. La posizione, per quanto in linea con il rigetto del clientelismo, non è del tutto sincera, dato che la comunità sciita avrebbe tutto da guadagnare da un simile rivolgimento istituzionale³²⁷.

Le posizioni di Hezbollah dipendono fortemente dall'andamento della politica estera libanese, non solo perché il Libano è da sempre fortemente condizionato dall'andamento dei rapporti con i suoi vicini e con le potenze che agiscono nella regione, ma proprio per come Hezbollah nasce, per la sua ragion d'essere.

Hezbollah si propone come un movimento politico di rottura negli anni Ottanta del XX secolo, nato dalla contrapposizione all'invasione israeliana in Libano. Ciò non significa certo che sia un partito di tipo independentista, che difenda il diritto di tutti i libanesi a essere autonomi sul suolo nazionale, lo stesso sarà poi pronto a creare rapporti di osmosi sia con il regime siriano che con quello iraniano, tanto dal punto di vista militare che economico. La sua organizzazione, sia militare che politica in senso stretto, ne fanno un partito combattente, capace di esprimere una propria

³²⁶ Rubin B., (a cura di), *"Lebanon: Liberation, Conflict and Crisis"*, Palgrave Mcmillan, New York, 2009, p. 167.

³²⁷ Levitt M., *"Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God"*, Hurst & Co., Londra, 2013, pp. 25-34.

visione politica autonoma e al tempo stesso in grado di combattere per raggiungere i propri obiettivi³²⁸.

Fino al ritiro israeliano nel 2000 il principale obiettivo politico di Hezbollah era proprio la polemica contro l'occupazione di una fascia territoriale meridionale, subito a sud del fiume Litani. Il ritiro israeliano ha comportato, però, anche una perdita di credibilità da parte dell'occupante siriano, che è stato così indotto al ritiro nel 2005. In entrambi i casi i libanesi si sono trovati uniti nella protesta contro le ingerenze straniere, sperimentando un'impensata solidarietà. Solidarietà che però non deve essere esagerata nel suo valore normativo, dato che la posizione sciita a riguardo è sempre stata critica.

Hezbollah si è fortemente rafforzato grazie al rapporto di forte vicinanza tanto con l'alleato siriano che con l'Iran. Rapporto a tal punto stretto, che uno dei punti più discussi in letteratura è se Hezbollah sia un fenomeno libanese indipendente o se dipenda direttamente da Damasco o da Teheran, piuttosto che entrambe. Sull'argomento, importante per comprendere gli scopi di Hezbollah in Libano, possiamo fare qualche riflessione utile.

Dal punto di vista teologico è significativo che Hezbollah segua la dottrina degli Ayatollah di Najaf, in Iraq, e non quella di Qom, in Iran. La differenza non è di poco conto e ha una ricaduta politica immediata³²⁹. Qom, fortemente caratterizzata in senso khomeinista, tende a riconoscere che la comunità sciita ha un solo capo, ossia il luogotenente dell'Imam nascosto, il Velayat e-faqui. Da qui ne deriva che qualunque sciita, ovunque risieda nel mondo, debba seguire il magistero del "giusto giureconsulto" per corrispondere ai desideri di Ali, designato da Maometto a guida dei musulmani secondo gli sciiti. Al contrario, per la maggior parte dei giurisperiti di Najaf la guida della comunità sciita è affidata, in

³²⁸ Levitt M., *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God*, Hurst & Co., Londra, 2013, pp. 210-212.

³²⁹ Rubin B., (a cura di), *Lebanon: Liberation, Conflict and Crisis*, Palgrave Mcmillan, New York, 2009, p. 187.

mancanza dell'Imam nascosto, al consenso della comunità, espresso per il tramite degli Ayatollah³³⁰.

In buona sostanza, la differenza teologica è basata su degli accenti diversi, dove gli uni accentrano il potere sulla figura della Guida (l'iraniano Khamenei) e altri sul consesso degli Ayatollah. Ciò non toglie che la Guida sia punto di riferimento per tutti gli sciiti, solo che le differenti declinazioni teologiche portano Hezbollah a riguadagnare una libertà d'azione piuttosto significativa da Teheran. Rispetto alla Siria la posizione del partito di Dio è più semplice da delineare, si tratta di un'alleanza legata alla volontà di contenere i sunniti in vicino oriente: la Siria permette continuità territoriale da Teheran fino al Mediterraneo, con possibilità di passaggio di armi e denaro per Hezbollah.

Hezbollah ha sempre svolto per l'Iran il ruolo di spina nel fianco nei confronti dei suoi nemici, da Israele all'Iraq di Saddam Hussein. Ancora oggi, la presenza piuttosto consistente nel sud del Libano consente al partito di Dio di essere una minaccia alla sicurezza israeliana, tanto pressante da costringere all'operazione militare del 2006. Israele guidò un'avanzata molto pesante allo scopo di distruggere le infrastrutture militari di Hezbollah, che però registrò una mezza vittoria. L'attacco israeliano non sortì gli effetti sperati e il partito di Dio ha potuto mostrarsi ai libanesi come la forza in grado di non piegarsi a nessuno, neanche alla maggiore potenza militare della regione³³¹.

Al parziale successo di Hezbollah hanno contribuito la particolare disposizione militare e sociale della formazione islamica. Hezbollah è amato dalla locale popolazione sciita perché in grado di offrire protezione sociale e spirito di vendetta nei confronti di quella che viene percepita come "l'arroganza sionista". Hezbollah ha creato una sorta di comunità organica sul territorio, unita per motivi politici, religiosi, sociali e militari. Una struttura però liquida, in grado di ritirarsi all'avanzata di un esercito più

³³⁰ Levitt M., *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God*, Hurst & Co., Londra, 2013, pp. 145-167.

³³¹ Levitt M., *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God*, Hurst & Co., Londra, 2013, pp. 175-184.

forte nell'uso dei mezzi pesanti, per poi ripresentarsi con la stessa forza passato il momento del pericolo³³².

Hezbollah nasce dalla volontà khomeinista di esportare la rivoluzione iraniana in Libano, per dare possibilità anche alla debolissima comunità sciita presente in loco di rialzarsi, così come già fatto in Iran. Gli iraniani inviarono sin dai primi anni Ottanta non soltanto armi, ma anche ingegneri, agronomi, medici, quanti specialisti potessero implementare e rafforzare una comunità con un progetto egemonico. L'allontanamento del partito di Dio dall'Iran non significa un raffreddamento dei rapporti, tutt'altro. Significa, più che altro, che Hezbollah conduce una politica all'interno del Libano che non può rispondere delle sole esigenze della politica internazionale e del fratello maggiore iraniano. I finanziamenti e il supporto militare e logistico continuano ad arrivare regolarmente dall'Iran, perché i nemici sono sempre gli stessi per entrambi, in primis Israele e in secundis tutti i sunniti dell'area. Ecco perché Hezbollah, a differenza della comunità sunnita libanese, ha sostenuto il regime degli Assad durante la primavera araba. L'obiettivo dell'Iran è creare una rete di amici potenti e fidati, posti in una relazione imperiale con il centro, dunque non di sottomissione completa.

La politica di Hezbollah è fortemente indirizzata a creare un ambiente adatto alla sua presa del potere in Libano. Nelle attività di assistenza sociale, che da sempre caratterizzano l'opera di Hezbollah sul territorio, c'è stata una significativa inversione di tendenza negli ultimi anni. Il ritiro israeliano prima e siriano poi ha tolto a Hezbollah parte della propria ragion d'essere, per quanto il confine sud sia quanto mai instabile dal punto di vista militare. Tuttavia, non era più possibile sostenere una posizione esclusivamente filo-sciita, sebbene la comunità di Alì sia storicamente quella più debole dal punto di vista sociale nella terra dei cedri. Si è deciso allora di aprire le proprie realizzazioni e opere pubbliche a tutti coloro che ne possono beneficiare in termini di contiguità spaziale, sia per quanto riguarda l'uso degli ospedali che dei sistemi idraulici.

³³² Levitt M., *"Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God"*, Hurst & Co., Londra, 2013, pp. 189-195.

Oggi Hezbollah è il più forte attore militare in Libano, anche meglio armato rispetto all'esercito libanese. Le milizie del partito di Dio controllano i quartieri sciiti a Beirut, segnalate da camionette prive di targa. L'assenza della targa lascia intendere come Hezbollah rappresenti il proprio ruolo come un'alternativa alla statualità libanese. Questo elemento, però, non lo distingue dalle altre milizie confessionali. L'esistenza stessa di una milizia paramilitare, in fondo, non è altro che il segnale che il compito principale di uno Stato, ossia la coazione della violenza, in Libano non è svolto dalle istituzioni, che di conseguenza risultano fortemente delegittimate³³³.

Che cos'è Hezbollah? Una comunità etno-confessionale come quelle maronita, sunnita e drusa? La risposta a questa domanda non può che essere insidiosa, in ogni caso non definitiva. Il programma politico di Hezbollah, apertamente anti-comunitario, la sua pratica quantomeno più fredda nei confronti del clientelismo, unito all'apertura della condivisione dei servizi resi alla comunità sciita nei confronti delle altre realtà, dà l'idea di qualcosa di diverso dall'equilibrio politico comunitario che oggi guida il Libano. Al tempo stesso, però, Hezbollah non ha alcuna intenzione di riconoscere la statualità ufficiale libanese, a tal punto che ogni segno della sua presenza sul territorio dà proprio l'idea di un potere differente da quello statale libanese³³⁴.

L'ipotesi che potremmo avanzare è che Hezbollah stia tentando una propria soluzione alle frizioni comunitarie, sulla scia dei tentativi delle altre comunità di andare oltre i propri limiti negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento³³⁵. Quegli esperimenti, fallimentari, partivano però da due presupposti che Hezbollah non accetta, la laicità dello Stato e soprattutto il riconoscimento dello Stato libanese come legante di tutti i libanesi. Hezbollah rimane una forza islamica e non è in grado di offrire una prospettiva politica coinvolgente anche per i non sciiti³³⁶. Questo però non significa che non possa puntare all'egemonia all'interno del Libano,

³³³ Rubin B., (a cura di), *"Lebanon: Liberation, Conflict and Crisis"*, Palgrave Mcmillan, New York, 2009, p. 175-210.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Levitt M., *"Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God"*, Hurst & Co., Londra, 2013, pp. 221-238.

precisamente con lo scopo di rimediare all'assenza del Sultano, ossia alla mancanza di un potere unitario realmente cogente.

In fondo, il potere ottomano si reggeva su una legittimazione islamica, al cui interno però le altre comunità avevano propria libertà d'azione e larga autonomia. Hezbollah potrebbe puntare a ricoprire il ruolo di giudice di ultima istanza, qualifica prettamente sovrana, andando a riempire così una delle contraddizioni più evidenti nella politica libanese attuale.

Per arrivare a questo scopo, tutt'altro che irraggiungibile nel caos vicino orientale attuale, Hezbollah dovrà però chiarire la propria intenzione di fronte alle strutture dello Stato moderno. I messaggi sono contraddittori: se da una parte Hezbollah vuole uno Stato completamente diverso da quello attuale, non è detto che ne voglia uno che non sia caratterizzato dalla sovranità moderna, ossia dalla pretesa del valore territoriale della norma. Una pretesa sovrana moderna, però, unita al rifiuto degli statuti personali consegnerebbe Hezbollah all'ideazione di un nazionalismo confessionale, salto in avanti rispetto all'etnicità implicita delle altre comunità³³⁷. Il nazionalismo confessionale comporterebbe la legittimazione dello Stato ad opera della sola fazione sciita, portata a divenire architrave del nuovo Stato sulla falsariga di quanto è avvenuto in Iraq nello scorcio del primo decennio del XXI secolo.

In Iraq la comunità sciita si è appropriata del potere costituendosi come unico corpo politico dello Stato, ossia come se lo Stato dovesse agire e reagire esclusivamente in funzione della nazione sciita. Le conseguenze disastrose di un tale atteggiamento sono sotto gli occhi di tutti, con una guerra civile endemica che ha distrutto quanto costruito a fatica negli anni precedenti.

Parliamo di nazionalismo, così come di etnicità, perché il dato essenziale in questi comportamenti politici è il fattore della ricerca della sovranità, ossia dell'esclusività del rapporto tra Stato e corpo politico. Se nel caso iracheno il problema si è verificato a causa dell'implementazione di uno Stato territoriale a tutti gli effetti di marca occidentale, nulla vieta che

³³⁷ Rubin B., (a cura di), "*Lebanon: Liberation, Conflict and Crisis*", Palgrave Mcmillan, New York, 2009, p. 155.

in Libano le cose possano andare nella stessa maniera. La volontà egemonica di Hezbollah potrebbe portare gli sciiti a rivestire il ruolo di sovrano in Libano, alla stregua di quanto avveniva in epoca sultanale. La differenza essenziale, che Hezbollah come in generale la politica libanese sembra non tenere in considerazione, è che nel frattempo le strutture dello Stato moderno hanno reso molto più forte nello spazio e sul territorio il ruolo del sovrano e dunque esclusivo³³⁸. La noncuranza con cui viene chiesta la completa abolizione del sistema degli statuti personali sembra portare a concludere che la lezione dello Stato moderno non è stata capita neanche da Hezbollah, che vorrebbe togliere alle comunità l'unico elemento di autonomia. Il risultato sarebbe quello di una comunità sciita tradotta in termini nazionali e di una protesta irriducibile delle minoranze, ormai anche esse declinate nei termini della politica moderna e dunque certamente indisponibili, pena la loro sparizione dal punto di vista della soggettività politica, a sottostare a uno Stato sciita.

3.9 Il futuro del confessionalismo: l'atteggiamento delle elite nei confronti del sistema libanese

Che cosa ne sarà del Libano?

Ad oggi, la risposta più scontata è che il sistema attuale continui per inerzia, rappresentando la popolazione libanese su base confessionale. E' sicuramente l'opzione per la quale si spendono maggiormente i cristiani, che persa la speranza di coinvolgere il resto della popolazione in una costruzione più grande si sono rinserrati nel privilegio comunitario, potenziato, oltretutto, dalla maggiore ricchezza relativa e dalla migliore alfabetizzazione su scala nazionale.

Se l'emorragia demografica cristiana continuerà a martoriare le comunità è però prevedibile una diminuzione proporzionale del loro peso

³³⁸ Rubin B., (a cura di), "*Lebanon: Liberation, Conflict and Crisis*", Palgrave Mcmillan, New York, 2009, p. 45.

relativo. La fortuna dei cristiani libanesi è data però dal fatto che lo sviluppo economico del paese sta mitigando la crescita demografica musulmana, non più esponenziale come venti anni addietro. Oltre a questo dato, si ricordi che l'Islam libanese è diviso in due comunità paritetiche e da sempre concorrenziali, ossia quelle sciita e sunnita. Difficile immaginare un accordo pan-islamico tra le due che consegna il controllo del paese a una rinata unità islamica³³⁹.

Una proposta alternativa al quoziente religioso viene dall'ipotesi di separare nettamente la sfera religiosa da quella pubblica, lasciando la religione come fatto personale³⁴⁰. I cristiani e tutte le minoranze non-musulmane potrebbero sentirsi tutelate da una previsione di questo tipo, che li renderebbe cittadini uguali di fronte alla legge. L'ipotesi però non prende in considerazione il rapporto precipuo che si instaura tra religione e politica, proponendo una soluzione paradossalmente vecchia, figlia della concezione laica classica alla francese. Questa stessa laicità è però in grave affanno nella stessa Europa, che pure l'ha vista sorgere, riproporla in Libano sembra avere lo stesso sapore dell'occasione mancata a Ta'if, quando si stabilì il carattere arabo del Libano proprio mentre il pan-arabismo moriva³⁴¹.

Religione e politica, nell'epoca della globalizzazione, sono in rapporto sempre più connesso e problematico, una separazione di principio sembra fuori dalla realtà storica che stiamo vivendo. Soprattutto, si tratta di una soluzione che non tiene minimamente conto di quanto è successo negli ultimi trent'anni dal punto di vista culturale in Europa, in cui la stessa laicità è stata fatta oggetto di attacchi da parte dei ceti intellettuali progressisti, vista come forma celata di religiosità. Religiosità nazionale e statale, non per questo meno operativa nei confronti delle menti e dei corpi dei cittadini.

Ragionare in termini di laicità, religione e sfera pubblica come se fossero discorsi tra loro divisi e lo Stato sullo sfondo come ente strumentale a questi, significa ragionare con strumenti vecchi, con il rischio di

³³⁹ El-Husseini R., *"Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon"*, Syracuse University Press, 2012, p. 180.

³⁴⁰ Salamey I., *"The Government and Politics of Lebanon"*, Routledge, New York, 2013, p. 123.

³⁴¹ El-Husseini R., *"Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon"*, Syracuse University Press, 2012, p. 177.

riconsegnare il Libano a una nuova stagione di arretratezza culturale rispetto all'Occidente.

Sintomatico della confusione sistematica del Libano è l'opinione delle elite riguardo al futuro del paese. Quasi il 90 per cento degli uomini che occupano posizioni rilevanti ritiene che il sistema confessionale vada superato. L'assenza di reali alternative, tuttavia, permette che tutto non solo rimanga immutato, ma che anzi si acutizzi. La completa contraddizione tra volontà e fatticità rende evidente la dimensione del problema.

In realtà la contraddizione non deve neanche essere esagerata nelle sue dimensioni: i rappresentanti di una delle tre comunità più importanti, quella sciita, vogliono fortemente un sistema non confessionale con elezione diretta del capo dello Stato³⁴². E' chiaro che tanta sollecitudine possa destare sospetto, dato che la comunità sciita è dotata delle migliori milizie paramilitari della regione e gestisce il Libano del Sud come un vero e proprio Stato nello Stato. Si tratta di una posizione funzionale all'ottenimento di maggiore spazio in parlamento e al governo, quindi un modo confessionale per fare politica³⁴³. Visto il precedente iracheno, una lieve maggioranza fidelizzata in senso confessionale sarebbe in grado di stabilire una vera e propria dittatura confessionale, in quanto inamovibile sulla base della fedeltà comunitaria. Sebbene in Libano, in ogni caso, non ci siano i numeri per giungere a un risultato di questo tipo, desta preoccupazione il caso iracheno, in cui la maggioranza sciita ha interpretato la propria missione in senso nazionale. Con questa espressione intendiamo che ha voluto creare un rapporto privilegiato di legittimità tra il corpo politico sciita e lo Stato, col risultato di scatenare la risposta sunnita attraverso le truppe dello Stato Islamico.

Le comunità cristiane, in generale, si sentono tutelate, e a ragione, dal sistema comunitario. Sebbene, con ogni probabilità, si tratti soltanto di un generico conservatorismo, è evidente che uno Stato pienamente democratico non porterebbe a una maggiore protezione delle minoranze. Anzi. Lo Stato moderno nasce sulla base dell'ignoranza politica delle

³⁴² Salamey I., *"The Government and Politics of Lebanon"*, Routedledge, New York, 2013, p. 156.

³⁴³ Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, pp. 34-38.

minoranze, perché tende inevitabilmente a rendere conto esclusivamente al suo corpo politico. Nella misura in cui un corpo politico abbia un atteggiamento aggressivo nei confronti dei cristiani, costoro potrebbero difendere i propri diritti civili, ma è evidente che il loro peso politico potrebbe essere addirittura sottodimensionato³⁴⁴. Nella creazione di uno Stato democratico non bisogna mai dimenticare che ogni Stato moderno richiede un corpo politico di dimensioni statuali³⁴⁵. Quando il corpo politico ha però una cultura settaria, come nel caso iracheno, allora le minoranze non possono che soccombere.

Nel caso libanese, come in qualunque altro Stato scosso dalla guerra civile, non è pensabile modificare le istituzioni prima che si sia modificata la cultura politica. In questo senso, è assai rischioso l'atteggiamento costruttivista di molti scienziati della politica che invitano al rispetto delle "buone regole" come foriere di un cambiamento culturale. La storia recente ci insegna che in questi casi sono sempre le minoranze che soffrono maggiormente.

Altro tema delicato è quello della memoria; con una legge del 1991, il parlamento libanese ha approvato un'amnistia generale per quanto accaduto durante la guerra civile. Passaggio inevitabile quando le comunità che si sono fatte la guerra per decenni sono le stesse che devono ancora costituire il sostegno politico allo Stato. Il passato, però, non è stato ricostruito ai fini di una riconciliazione più ampia, si è semplicemente deciso di dimenticarlo, di fatto permettendo che le stesse cause che avevano portato al disastro degli anni Sessanta-Ottanta si ripresentino oggi nella loro intatta virulenza.

La memoria è il primo requisito per giungere a una vera consapevolezza per i Greci. La memoria non è soltanto il ricordo di quanto accaduto, per il quale basta un nozionismo qualunque, quanto piuttosto è la ricostruzione del filo rosso che ci riporta al senso più vero di ciò che è accaduto. E' già consapevolezza.

³⁴⁴ El-Husseini R., *"Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon"*, Syracuse University Press, 2012, p. 202.

³⁴⁵ Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, p. 103.

Questa mancanza di memoria da parte delle élite libanesi si rivela in tutta la sua gravità nel momento in cui si rifletta sul fatto che nonostante il cambiamento del personale politico dopo la fine della guerra civile, comportamenti e attitudini non si sono minimamente modificati. Innanzitutto, elemento importante ai fini del rapporto tra etnie e confessioni, è significativo che nei rapporti politici il clientelismo sia rimasto un modo di fare dominante. Il clientelismo ha il fine precipuo di rafforzare le posizioni delle famiglie più in vista di ciascuna confessione, ossia è una logica familiare. Ciò significa che non è possibile comprendere la vita confessionale senza quella delle sue famiglie, a dire che anche sotto questo punto di vista le confessioni hanno un risvolto etnico³⁴⁶. Basti pensare in Libano all'importanza di vere e proprie dinastie politiche, come quelle dei Gemayel in ambito cristiano o degli Hariri tra i sunniti. Il sistema clientelare consente alle famiglie di mantenere il proprio ruolo guida all'interno delle comunità, facendo sì che la politica delle confessioni sia legata a una logica familiare, dunque non semplicemente islamica o cristiana. Uno dei motivi principali per il quale si sostiene che le comunità confessionali siano sovraterritoriali è il fatto che ogni confessione dovrebbe comportarsi allo stesso modo che si trovi in Indonesia o in Marocco, dunque in maniera indipendente dal luogo di residenza. La logica familiare, cellula politica su cui si basa ognuna delle religioni presenti in Libano, permette però di riconnettere al luogo la dimensione sovraterritoriale della religione, legandola ai rapporti di forza tra famiglie ma anche semplicemente alle esigenze di tutti i giorni. In questo senso si genera una sorta di equilibrio tra elemento universalizzante religioso e logica fortemente locale di tipo familiare³⁴⁷. Il risultato è che, generalmente, le famiglie costituiscono la base del potere all'interno dello spazio comunitario.

Da qui ne consegue che la politica libanese conosce partiti deboli e le fortune sono legate al rapporto personale con un leader, non al funzionamento della struttura partitica.

³⁴⁶ Salamey I., *"The Government and Politics of Lebanon"*, Routledge, New York, 2013, p. 144.

³⁴⁷ Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, p. 82.

Il carattere schizofrenico della politica libanese porta a interrogarsi sul senso del superamento del sistema confessionale. Probabilmente, ciò non significa eliminare la rilevanza pubblica delle confessioni, quanto piuttosto, cosa ben diversa, riguadagnare una dimensione unitaria. Nel secondo capitolo abbiamo espresso questa esigenza nei termini di perdita del Sultano. Ecco, il recupero della funzione sultanale sembra essere alla base delle preoccupazioni libanesi, ossia il ritorno a una sovranità in grado di comporre con autorevolezza le scissioni comunitarie, il cui senso identitario è tutt'altro che venuto meno.

Nel caso Libanese, tuttavia, sembra doversi chiarire che il problema non è tanto se religione e politica si mescolino, perché ciò sta avvenendo sempre più anche nelle molto più mature democrazie occidentali. Il problema è che si devono separare comunitarismo e sovranità, ossia non devono essere le confessioni a legittimare lo Stato, quanto piuttosto lo Stato farsi garante delle relazioni inter-comunitarie³⁴⁸.

Ogni soluzione, è bene precisare, deve partire dall'accettazione della realtà e proporre un tentativo di miglioramento. Nel caso libanese non è possibile pensare a una soluzione vincente senza riconsiderare le comunità all'interno della sfera politica, ma anche pubblica. Le comunità sono parte fondante dell'identità libanese e qualunque tentativo di ridurle alla sfera privata è destinato a una realizzazione utopistica, che non guarda alle esigenze di oggi³⁴⁹.

La sovranità, di per sé indivisibile, ha prodotto mille rivolte e conflitti in terra libanese, perché le comunità hanno tentato di fondare un ossimoro, ossia uno Stato confessionale pluri-sovrano, in cui le comunità avessero il ruolo di legittimare lo Stato e le sue istituzioni, entrando direttamente in concorrenza sulla direzione della politica statale³⁵⁰. La direzione della politica statale moderna, tuttavia, non può che essere unitaria, e la pluri-sovrano non può che risolversi in una contraddizione in termini.

³⁴⁸ Salamey I., *"The Government and Politics of Lebanon"*, Routledge, New York, 2013, p. 178.

³⁴⁹ Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, p. 88.

³⁵⁰ Salamey I., *"The Government and Politics of Lebanon"*, Routledge, New York, 2013, p. 202.

Il costituirsi di un nuovo potere sovrano in Libano, però, sarebbe compatibile con un ruolo pubblico e politico delle comunità? Anche qui, di fatto, si aprirebbe un nuovo contrasto, dettato dal carattere univoco della sovranità. Se nascesse un corpo politico di dimensioni nazionali non tollererebbe la presenza di altre entità nella rappresentanza politica, almeno secondo i dettami della sovranità moderna. Tutto questo, posto che si riuscisse a trovare un nuovo vincolo "nazionale" alla politica libanese, obiettivo a oggi assai problematico e fumoso.

La situazione sembrerebbe incagliata e irrisolvibile, preda delle secche in cui la scarsa comprensione della modernità politica ha posto i popoli arabi, ma non solo³⁵¹. Per risolvere il quesito cerchiamo allora di comprendere dove nasce il problema.

Sembra fuori di dubbio che le comunità libanesi rappresentino l'equivalente delle nostre etnie in ambito occidentale, solo che mentre in Europa si concentra l'attenzione sull'aspetto genericamente culturale dell'etnia, in "Oriente" è la religione a segnare l'appartenenza etnica. Ciò significa che le comunità sono fenomeni della modernità e come tali vanno affrontati.

Il problema è, allora, nella frammentazione della sovranità, ossia di una funzione che nello Stato moderno deve sempre essere univoca e unitaria. Se le comunità perdessero il carattere sovrano, ossia di "fondamento" della vita dello Stato, il problema sarebbe risolto, ma ciò entrerebbe in contraddizione col fatto che non c'è un fenomeno sovrano sostitutivo a portata di mano.

Nel vicolo cieco della politica, è compito della geopolitica cercare vie insperate. L'ipotesi più in linea con la crisi dello Stato-nazione che stiamo vivendo a livello globale è che sia proprio lo Stato di marca occidentale ad essere messo in discussione, con le sue pretese sovraniste ed accentratrici³⁵².

³⁵¹ Salloukh B. F., *"The Use and Abuse of Cross-Confessional Alliances: Elections in Post-War Lebanon"*, American University of Sharjah, 2005, p. 30.

³⁵² Ziadeh H., *"Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon"*, Hurst, London, 2006, p. 97.

La scommessa, ad oggi politicamente impensabile ma che la realtà ci pone drammaticamente presente, è il superamento della politica come sovranità, ossia come organizzazione e controllo esclusivo del territorio. Solo così le comunità potrebbero continuare ad avere un ruolo politico e al tempo stesso sottostare a un potere centrale che si faccia garante della salute generale. Senza sottoporre i libanesi alla drammatica scelta tra distruzione delle proprie forme di rappresentanza tradizionali o frammentazione sociale e politica.

Per un tale obiettivo, però, è necessario superare l'idea che lo Stato sia sovrano in via esclusiva sul proprio territorio e che i suoi confini siano inamovibili.

Un disegno del genere, in realtà, le comunità libanesi lo hanno già conosciuto, ed era la migliore tradizione ottomana e in generale "orientale", per la quale il potere aveva una sua propria legittimità e i corpi intermedi della società, tra cui spiccano le comunità, possibilità di amministrare ampi spazi della vita pubblica. Lo Stato della tradizione "orientale" è ben diverso da quello "occidentale", dotato di una serie di facilitazioni in epoca di globalizzazione che non è il caso di sottovalutare. Si trattava di una sovranità diffusa, che non aveva confini precisi ma connetteva tra loro un insieme di legislazioni personali, regolate dal punto di vista spaziale da un sovrano in grado di trovare il migliore equilibrio tra queste³⁵³.

Lontano dalle soluzioni colonialiste e neo-colonialiste, è possibile che il vero futuro del vicino oriente sia in un ritorno paradossale a una qualche forma di sultanato?

Il Libano, con la sua secolare e costante ricerca di un sovrano inesistente, sembra già avere risposto affermativamente alla domanda.

³⁵³ Ziadeh H., "*Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon*", Hurst, London, 2006, p. 66.

Matteo Marconi, *Le comunità libanesi tra appartenenza etnica e confessionalismo*, Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli Studi di Sassari.

CARTOGRAFIA

Fig. 1: Il Vicino Oriente



Fonte: Magellan Geography

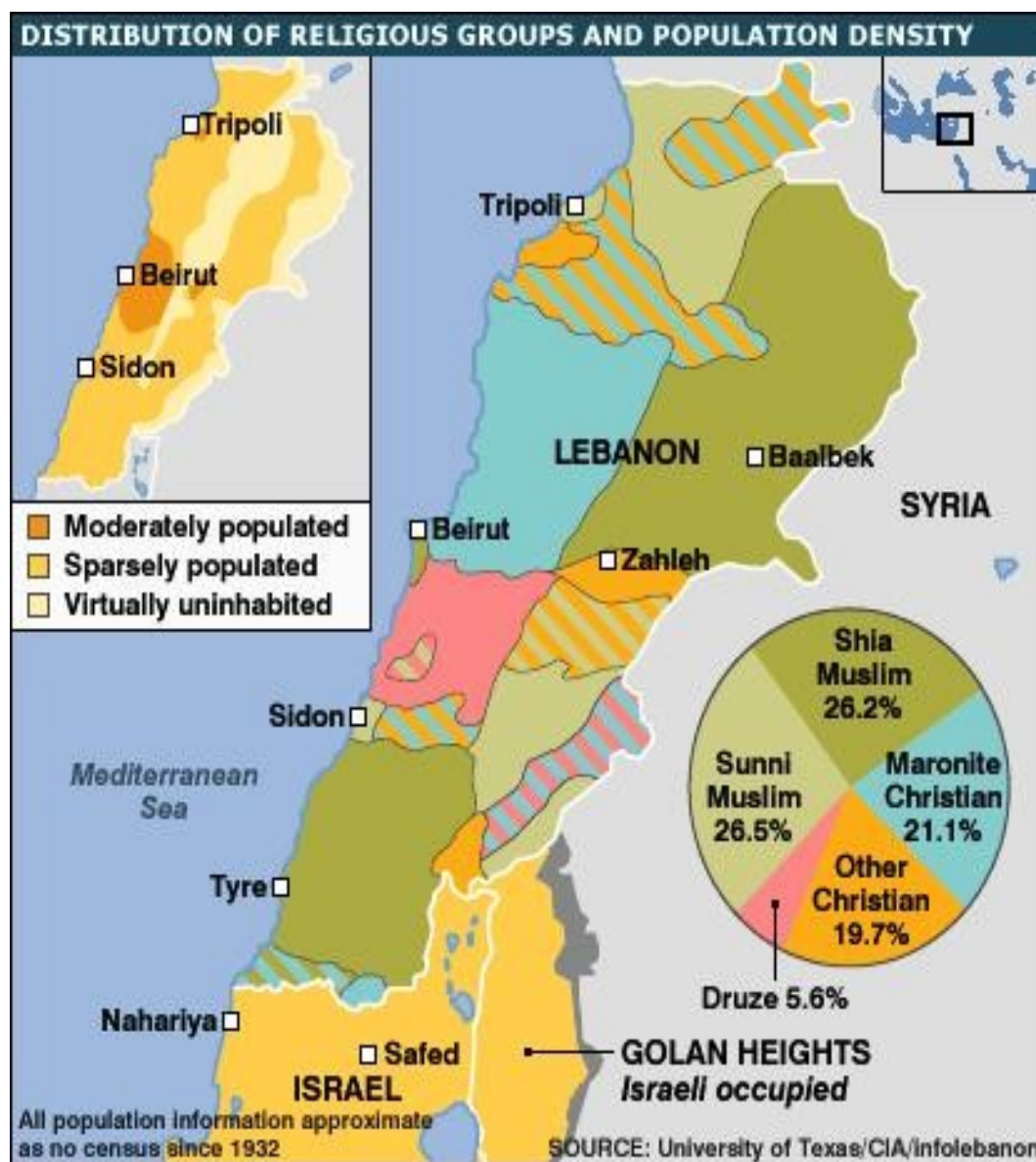
Matteo Marconi, *Le comunità libanesi tra appartenenza etnica e confessionalismo*, Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli Studi di Sassari.

Fig. 2: Il Libano rispetto alla Siria



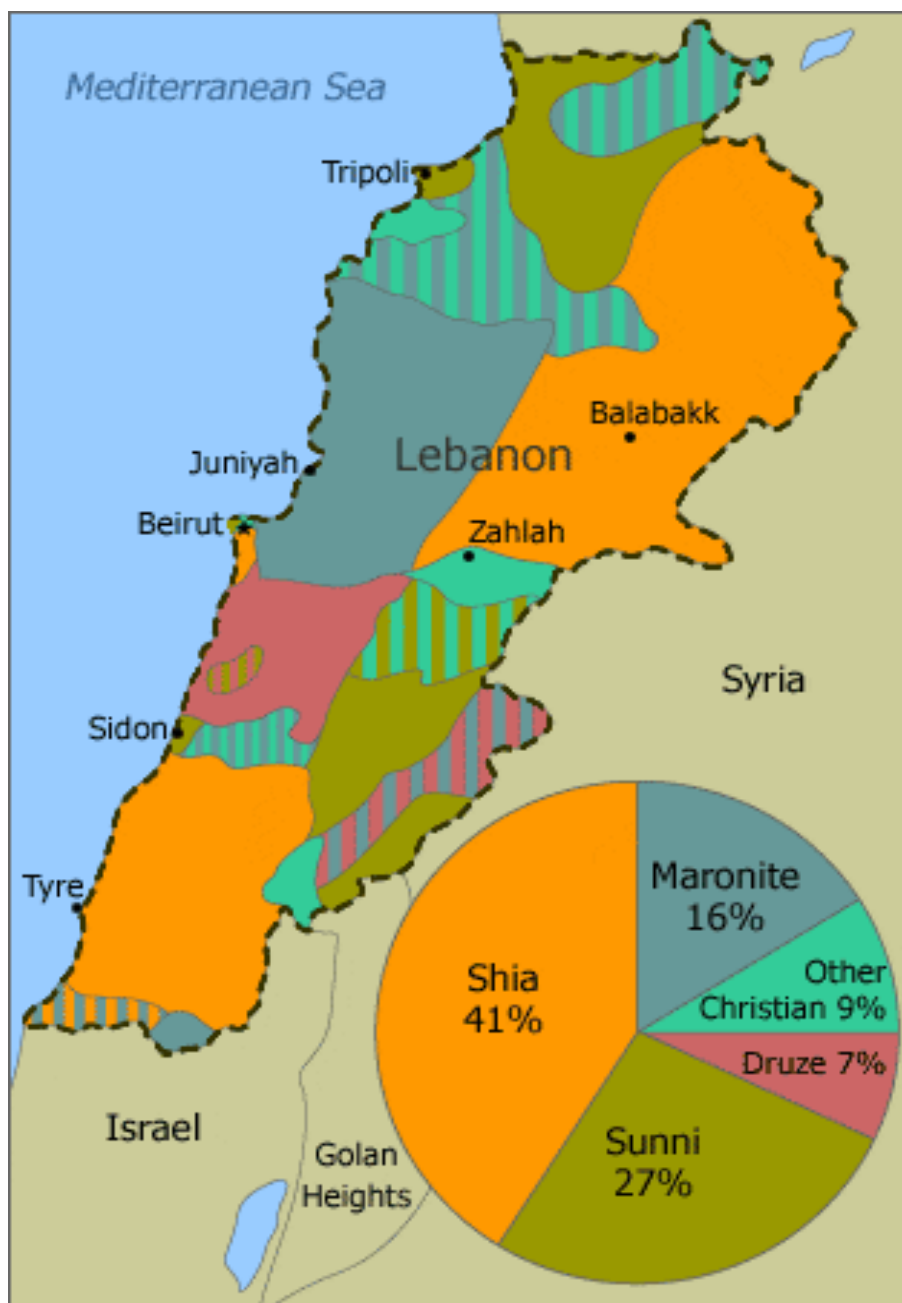
Fonte: Macmillan

Fig. 3: Il peso delle comunità confessionali: prima versione



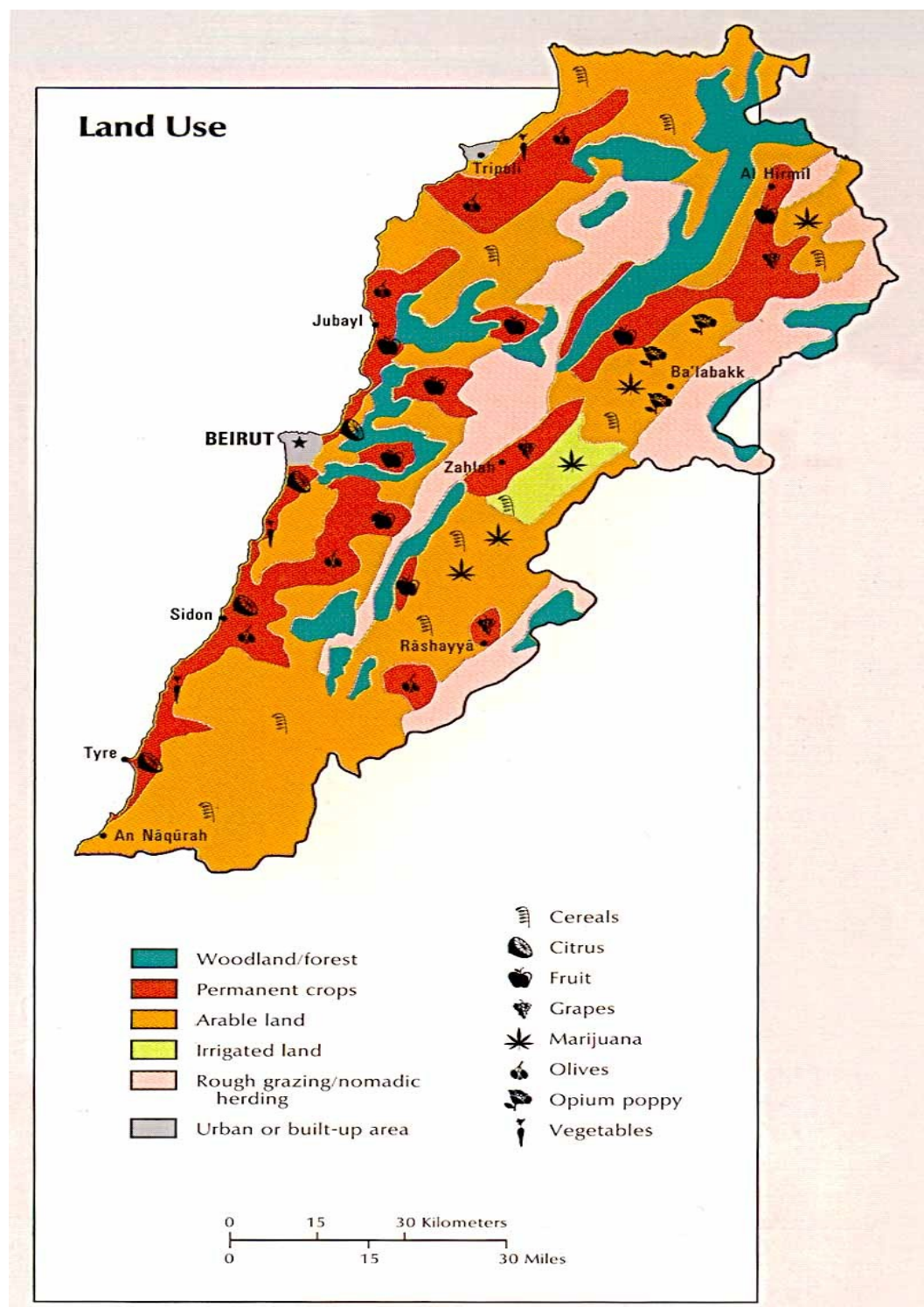
Fonte: Macmillan

Fig. 4: Il peso delle comunità confessionali: un'altra versione



Fonte: Macmillan

Fig. 5: Uso del suolo



Fonte: Macmillan

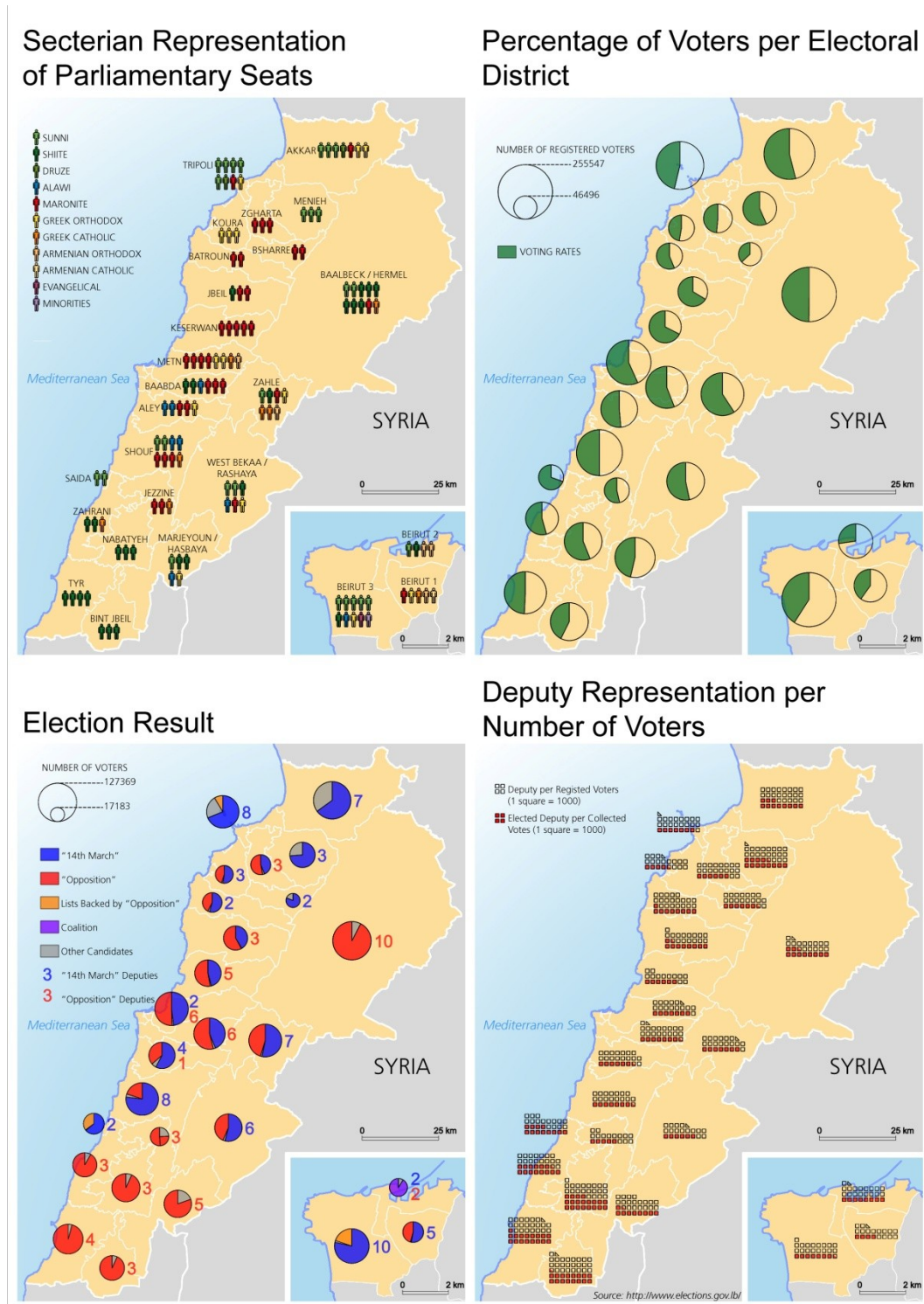
Matteo Marconi, *Le comunità libanesi tra appartenenza etnica e confessionalismo*, Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli Studi di Sassari.

Fig. 6: Densità della popolazione



Fonte: Macmillan

Fig. 7: Come si vota in Libano



Fonte: Macmillan

Fig. 8: Area a forte presenza di Hezbollah



Fonte: Macmillan

Fig. 9: Le relazioni di potere di Hezbollah



Fonte: Limes

Matteo Marconi, *Le comunità libanesi tra appartenenza etnica e confessionalismo*, Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli Studi di Sassari.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. , 1971, *Storia delle religioni*, UTET, Torino, Vol. V.
- ABBASS J., 2007, *A Codex Particularis for the Maronite Church*, Saint Paul University Press, Ottawa.
- ACCAD E., VIEILLE P., DOUGLAS A., FEGHALI H., CHAMOUN A., ABBOD H., ACJIKAR P., NASSER-JALLOUL N., JALLOUL F., 1990, *Les Accords de Taef et l'avenir du Liban*, in *Les Cahiers du GRIF*, 43, 44.
- ADDIS C. L., 2009, *Iran: Regional Perspectives and U.S. Policy*, Congressional Research Service, Washington.
- ADDIS C. L., BLANCHARD C. M., 2011, *Hezbollah: Background and Issues for Congress*, Congressional Research Service, Washington.
- AGNEW J., MITCHELL K., TOAL G. (a cura di), 2003, *A companion to Political Geography*, Blackwell.
- AJAMI F., 1986, *The Vanished Imam Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, Cornell University Press, Ithaca-New York.
- ALAMUDDIN A., NABIL N., TOLBERT D., 2014, *The Special Tribunal for Lebanon: Law and Practice*, Oxford University Press, London.
- AL-HABBAL J., 2011, *The Institutional Dynamics of Sectarianism: Education and Personal Status Laws in Postwar Lebanon*, Lebanese American University, Beirut.
- ALIBERTI G., MALGERI F., 1999, *Due secoli al Duemila*, LED, Milano.
- AMERY H. A., 1993, *Israel's Design on Lebanese Water*, in *Middle East International*, 458.

- ANDERSON B., 2009, *Comunità immaginate*, Manifesto libri.
- ANTONELLI M., 2008, *Canto d'amore per la Jugoslavia: le sorgenti dell'odio etnico-religioso in Bosnia e nel Kosovo*, Il Cerchio, Rimini.
- ATALLAH S., 1998, *False Independence: Municipalities and Central Authority*, in *The Lebanon Report*, 2.
- AZAR F., 1999, *Construction Identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, L'Harmattan, Paris.
- BADIE B., 1990, *I due Stati: Società e Potere in Islam e Occidente*, Marietti.
- BALL G.W., 1984, *Error and Betrayal in Lebanon. An Analysis of Israel's Invasion of Lebanon and the Implications for US-Israeli Relations*, Foundation for Middle East Peace, Washington DC.
- BARAK O., 2012, *Representation and Stability in Postwar Lebanon*, in *Representation*, 48, 3.
- BARBE C., 2002, *Etnocentrismi: elementi d'analisi internazionale comparata: sviluppo, sottosviluppo, globalizzazione, identità*, Libreria Stampatori, Torino.
- BARBINA G., 1993, *La geografia delle lingue. Lingue, etnie e nazioni nel mondo contemporaneo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- BARCACKSKAY D., 2001, *The Palestine Liberation Organization: Terrorism Prospects for Peace in the Holy Land*, Praeger Publishers Inc, Westport, Connecticut.
- BARNETT M., 1993, *Institutions, Roles, and Disorder: The Case of the Arab States System*, in *International Studies Quarterly*, 37.
- BARTH F. (a cura di), 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Browne, Boston.
- BAUMANN G., 2003, *L'enigma multiculturale: Stati, etnie, religioni*, Il Mulino, Bologna.

- BEDOUELLE G., 1997, *Dizionario di storia della Chiesa*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- BELLINELLO P. F., 2001, *Carta delle minoranze etnico-linguistiche in Italia*, Litografia artistica cartografica, Firenze.
- BEN GAD Y., 1991, *Politics, Lies and Videotapes: 3000 Questions and Answers on the Mideast Crisis*, Shapolsky Publishers, New York.
- BEN-GURION D., 1937, *Zikhronot (Memories) 17 July 1937*, Tel Aviv, Vol. 4.
- BEYDOUN A., 1993, *Le Liban: itinéraires dans une guerre incivile*, CERMOC Karthala, Paris-Beyrouth.
- BJORGO T., 2005, *Root Causes of Terrorism: Myths, Reality and Ways Forward*, Routledge, New York.
- BLANFORD N., 2006, *Killing Mr Lebanon: The Assassination of Rafik Hariri and Its Impact on the Middle East*, I.B. Tauris, Londra.
- BORRMANS M., 1969, *Statut personnel et droit familial en pays musulmans*, in *Comprendre*, Saumon n° 90.
- BRECHER M., 1971, *The Foreign Policy System of Israel: Setting, Images, Process*, Oxford university press, Oxford.
- BRUNI P., 2005, *Minoranze etnico-linguistiche e mediterraneo*, Maruggio.
- BUCCI O., 1994, *Per la storia del matrimonio cristiano fra l'eredità giuridica orientale e tradizione romanistica*, in *Il Matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- BUCCI O., 2005, *Oriente e Occidente nella storiografia europea: responsabilità dell'Occidente nella creazione delle categorie orientalistiche e il ruolo assunto dai circoli culturali europei nella loro formulazione*, in *Iura Orientalia*, 1,1.

- BYMAN D., 2011, *A High Price: The Triumphs and Failures of Israeli Counterterrorism*, Oxford University Press, New York.
- CANCIANI D., DE LA PIERRE S., 1993, *Le ragioni di Babele. Le etnie tra vecchi nazionalismi e nuove identità*, FrancoAngeli, Milano.
- CAMMETT M., 2014, *Compassionate communalism. Welfare and sectarianism in Lebanon*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- CAPOTORTI F., 1991, *Study on the Rights of Person Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, ONU, New York.
- CASTELLS M., 1989, *The informational city: information technology, economic restructuring, and the urban-regional process*, Oxford university press, Oxford.
- CECCARELLI MOROLLI D., 1994, *Breve Introduzione alla Legge religiosa Islamica (Shari'a)*, Pontificio Collegio Ucraino S. Giosafat, Roma.
- CECCARELLI MOROLLI D., 2008, *Breve Panoramica circa il diritto amministrativo canonico orientale vigente: dagli atti ai ricorsi*, Pontificio Istituto Orientale, Roma.
- CECCI F., 2009, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium quale fonte del Diritto in Libano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma.
- CERRETI C., FUSCO N., 2007, *Geografia e minoranze*, Carocci, Roma.
- CERUTTI F., D'ANDREA D., 2000, *Identità e conflitti: etnie, nazioni, federazioni*, FrancoAngeli, Milano.
- CHABOD F., 1961, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari.
- CHAOUL M., 2008, *Du point de vue chrétien: encore une "guerre pour les autres?"* in Mermier, Picard E., *Liban. Une guerre de 33 jours*, La Découverte, Paris.

- CHATTY D., MANSOUR N., YASSIN N., 2013, *Statelessness and Tribal Identity on Lebanon's Eastern Borders*, in *Mediterranean Politics*, 18, 3.
- CHEVALIER D., 1971, *La Société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- CHIHA M., 1953, *Politique intérieure*, Publications de la Fondation Michel Chiha, Editions du Trident, Beirut.
- CHOMSKY N., 2007, *Interventions*, City Light Books, San Francisco.
- CLARKE M., 2009, *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shari'a in Lebanon*, Berghan Books, Londra.
- COBBAN H., 1985, *The Making of Modern Lebanon*, Westview Press, London.
- CODOVINI C., 2009, *La Geopolitica del conflitto arabo israeliano palestinese*, Mondadori, Milano.
- COHEN S. B., 2007, *Jewish Geopolitics: Nationalism and the Ties between the State and the Land*, in *National Identities*, 9, pp. 27-34.
- CONNOR W., 1993, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton.
- CORDELLIER S., POISSON E., 1999, *Nazioni e nazionalismi*, Asterios, Trieste.
- CORDESMAN H.A., SEITZ A. C., 2009, *Iranian Weapons of mass destruction: the birth of a Regional Nuclear Arms Race?*, Center for Strategic and International Studies, Washington.
- CORM G., 1964, *Politique économique et planification au Liban 1953-1963*, Imprimerie Universelle, Beirut.
- CORM G., 2001, *La réforme économique et financière au Liban*, in *Cahiers de L'Orient*, 64.

- CORM G., 2006, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, La Découverte, Paris.
- COSTANZA M., 2010, *La Mezzaluna sul filo - La riforma ottomana di Mahmûd II*, Marcianum Press, Venezia.
- CRISIS GROUP, 2009a, *Iraq's New Battlefield: The Struggle over Ninewa*, Middle East Report n°90, www.crisisgroup.org.
- CRISIS GROUP, 2009b, *Iraq and the Kurds: Trouble Along the Trigger Line*, Middle East Report n°88, www.crisisgroup.org.
- CRISIS GROUP, 2009c, *Lebanon's Elections: Avoiding a New Cycle of Confrontation*, Middle East Report n°87, www.crisisgroup.org.
- CRISIS GROUP, 2009d, *Bosnia's Incomplete Transition: Between Dayton and Europe*, Europe Report n°198, www.crisisgroup.org.
- CRISIS GROUP, 2009e, *Serb Integration in Kosovo: Taking the Plunge*, Europe Report n°200, www.crisisgroup.org.
- CRISIS GROUP, 2009f, *Nurturing Instability: Lebanon's Palestinian Refugee Camps*, Middle East Report n°84, www.crisisgroup.org.
- CRISIS GROUP, 2012, *A Precarious Balancing Act: Lebanon and the Syrian Conflict*, in Middle East Report n° 132, www.crisisgroup.org.
- DAVIS J., 2004, *Martyrs: Innocence, Vengeance, and Despair in the Middle East*, Palgrave Mcmillan, New York.
- DELL'AGNESE E., 2005, *Geografia politica critica*, Guerini, Roma.
- DELL'AGNESE E., 2001, in *Luoghi, culture e globalizzazione*, a cura di D. Massey e P. Jess, Utet, Torino.
- Democracy Reporting International, 2008, *Assessment of the Electoral Framework: The Election Law of 2000 and the Draft Law by the Boutros Commission*, DRI and LADE, Berlin-Beirut, April.

- DEVEAUX M., 2000, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, New York.
- DI PERI R., 2009, *Il Libano Contemporaneo: Storia, Politica, Società*, Carocci, Roma.
- DI PERI R., 2010, *Il modello della democrazia consociativa e la sua applicazione al caso libanese*, in *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 40, 2.
- DIECKHOFF A. (a cura di), 2008, *L'Etat d'Israel*, Fayard, Parigi.
- DONNINI P. G., 2003, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento ad oggi*, Laterza, Roma-Bari.
- DRALONGE R.N., 2008, *Economics and Geopolitics of the Middle East*, Nova Science Publishers, New York.
- EINHORT T., 2010, *Private International Law in Israel*, Kluwer Law International, L'Aia.
- EKMEKJI A. A., 2012, *Confessionalism and Electoral Reform in Lebanon*, The Aspen Institute, Washington.
- EL-HUSSEINI R., 2012, *Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon*, Syracuse University Press.
- EL-KHAZEN F., 1994, *Lebanon's First Postwar Parliamentary Election 1993*, in *Middle East Policy*, 5.
- EL-KHAZEN F., 1994, *Une place pour le Liban: la marginalisation de l'Etat dans un espace régional réduit*, in *Le Liban Aujourd'hui*, Fadia Kiwan (ed.) CERMOC, Cnrs Editions, Paris.
- EL-KHAZEN F., 2000, *The Breakdown of the State in Lebanon, 1967-1976*, I.B. Tauris, Londra.
- EL-KHAZEN F., 2001, *Lebanon – Independent no more*, in *Middle East Quarterly*, 8, 1.

- ELLIS K.C., 2002, *Lebanon's Second Republic: Prospects for the Twenty-first Century*, University Press of Florida, Gainesville.
- EL-SAMAD A., 2007, *Le découpage électoral au Liban: une lecture géopolitique de la loi 2000*, in *L'Espace Politique*, 2007-3, Settembre.
- EL-SOLH R., 2004, *Lebanon and Arabism, 1936-1945: National Identity and State Formation*, I.B. Tauris, Londra.
- ENTELIS J. P., 1974, *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: Al-Kata'ib 1936-1970*, Brill Editions, Leida.
- EVRON Y., 1987, *War and Intervention in Lebanon. The Israeli-Syrian Deterrence Dialogue*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- FABIETTI U., 1995, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.
- FADLALLAH M.H., 1987, *The Palestinians, the Shia and South Lebanon*, in *Journal of Palestine Studies*, 16, 2.
- FINKELSTEIN N. H., 2005, *Ariel Sharon*, Lerner Publications Co., Minneapolis.
- FIRRO K., 2003, *Inventing Lebanon: Nationalism and the State under the Mandate*, IB Tauris, New York.
- FISK R., 2012, *Il martirio di una nazione: il Libano in guerra*, Il Saggiatore, Milano.
- FITZHERBERT G., 2008, *Tibet's history, China's power*, www.opendemocracy.net.
- FRANGIE S., 2004, *Le manifeste de Beyrouth: une lounge histoire à la recherche d'un "autre Liban"*, in *Travaux et Jours*, 74.
- FREDIANI A., 2011, *Guerre, battaglie e rivolte nel mondo arabo. Da Lawrence d'Arabia a Gheddafi*, Newton Compton, Roma.

- FRUSCIANTE A., MALGERI G., WULZER P., DE LUCIA LUMENO F., CRIMI A., (a cura di) PIZZIGALLO M., 2011, *Il ponte sul Mediterraneo. Le relazioni fra l'Italia e i paesi arabi rivieraschi (1989-2009)*, Apes, Roma.
- GALENO G., 2011, *L'incognita del nuovo Governo: tiro alla fune in Libano*, Affari Internazionali, Aprile 13.
- GALLETTI M. (a cura di), 1999, *I Curdi un popolo transnazionale*, Edizioni dell'Università popolare, Roma.
- GAMBILL G. C., 2003, *Dossier: Nasrallah Boutros Sfeir, 76th Patriarch of the Maronite Church*, in Middle East Intelligence Bulletin, 5, 5.
- GAMBILL G. C., AOUN E. A., 2000, *Special Report: How Syria Orchestrates Lebanon's Elections*, in Middle East Intelligence Bulletin, 2, 7.
- GANINO P., 1996, *I casi dell'URSS e della Russia. La volontà degli Stati membri e delle regioni nelle vicende del federalismo*, Studi della fondazione Rosselli, La Rosa editrice, Torino.
- GANNAGE' P., 2003, *Liban*, in Juris Classeur, Drois Comparé, fasc. 1.
- GATTO TROCCHI C., 1999, *Etnie, miti, culture*, Bulzoni, Roma.
- GEERTZ C., 1987, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna.
- GELBER Y., 2006, *Palestine 1948: War, Escape and the Emergence of Palestinian Refugee Problem*, Sussex Academy Press, Eastbourne.
- GENET J., 2004, *The Declared Enemy: Texts and Interviews*, Stanford University Press, Stanford.
- GEUKJIAN O., 2008, *Which State for Lebanon in the Aftermath of the Hizbullah Israeli War of July-August 2006? A Critical Analysis*, in Critical Middle Eastern Studies, 17, 2.
- GLAZER N., 1983, *Ethnic dilemmas: 1964-1982*, Cambridge, Mass.

- GNETTI F., 2013, *Libano. La ferita aperta di Sabra e Shatila trentuno anni dopo*, in Reset, disponibile online in www.reset.it.
- GOENAGA A., SANCHEZ MATEOS E., 2013, *Elites, Power and Political Change in Post-War Lebanon*, in IZQUIERDO BRICHS F., (a cura di), *Political Regimes in the Arab World: Society and the Exercise of Power*, Routledge, Abingdon.
- GOODARZI J., 2010, *Syria and Iran: Diplomatic Alliance and Power Politics in the Middle East*, I.B. Tauris, Londra.
- GOWERS A., WALKER T., 1991, *Behind the myth: Yasser Arafat and the Palestinian Revolution*, Olive Branch Press, New York.
- GUASCO V., 2009, *L'identità berbera in Nord-Africa, il caso della Cabilia*, Tesi di dottorato inedita, SUM-Università Federico II, Napoli.
- HABERMAS J., 2000, *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano.
- HABERMAS J., 2004, *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano.
- HABERMAS J., TAYLOR C., 2008, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- HADDAD S., 2001, *Christian-Muslim Relations and Attitudes towards the Lebanese State*, in *Journal of Muslim Minority Affairs*, 21, 1.
- HADDAD S., 2002, *Lebanese Christians Attitudes Toward Israel and the Peace Process*, in *Studies in Conflict and Terrorism*, 25, 6.
- HADDAD S., 2002, *The Maronite Legacy and the Drive for Preeminence in Lebanese Politics*, in *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22, 2.
- HADDAD S., 2007, *The political Transformation of the Maronites in Lebanon: from dominance to accommodation*, in *Nationalism and Ethnic Politics*, 8, 2.
- HAO T., 2009, *Xinjiang, Tibet, beyond: China's ethnic relations*, www.opendemocracy.net.

- HARIK I. F., 1981, *Lebanon: Anatomy of Conflict*, American Universities Field Staff, Hanover, Report n° 49.
- HARIK P. J., KHASHAN H., 1993, *Lebanon's Divisive Democracy: The Parliamentary Elections of 1992*, in *Arab Studies Quarterly*, 15.
- HARLE V., 2000, *The enemy with a thousand faces: The tradition of the other in western political thought and history*, Praeger, Westport.
- HAUGBOLLE S., 2010, *War and Memory in Lebanon*, Cambridge University Press, New York.
- HEIDEGGER M., 2013, *Essere e Tempo*, Utet, Torino.
- HENLEY A.D.M., 2008, *Politics of a Church at War: Maronite Catholicism in the Lebanese Civil War*, in *Mediterranean Politics*, 13, 3.
- HERAUD G., 1982, *Les communautés linguistiques en quête d'un statut*, «Plural Societies», 13.
- HEYDEMAN S., 2011, *War, Institutions and Social Change*, in the Middle East, University of California Press, Berkeley.
- HINNEBUSCH R., 2002, *Syria, Revolution from Above*, Routledge, Londra e New York.
- HIRST D., 2011, *Beware the Small States: Lebanon the Battleground of the Middle East*, Nation Books, New York.
- HOOSON D. (a cura di), 1994, *Geography and National Identity*, Blackwell, Oxford.
- HOPKINS R. A., 2012, *Lebanon and the Uprising in Syria: Issue for Congress*, Congressional Research Service, Washington.
- HOROWITZ D. L., 1985, *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra.
- HOURANI A. H., 1998, *Storia dei Popoli Arabi: da Maometto ai giorni*

nostris, Oscar Mondadori, Milano.

HOURANI A., SHEDADI N., 1992, *The Lebanese in the world: a Century of Emigration*, Centre for Lebanese studies in ass. with I.B. Tauris, Londra.

HOVSEPIAN N., 2008, *The War on Lebanon: a Reader*, Olive Branch Press, New York.

HUDSON M.C., 1999, *Lebanon After Taif: Another Reform Opportunity Lost?*, in *Arab Studies Quarterly*, 21.

IACOVINO G., LA BELLA L., 2011, *Il Libano tra instabilità interna e influenze esterne*, in *Osservatorio di Politica Internazionale*, 42.

IL MAHMASSANI M., MESSARRA I., 1970, *Statut Personnel. Textes en vigueur au Liban*, Documents Huvelin, FDSP, Beirut.

ISKANDER M., 2005, *The Lebanese Economy 2004-2005 and the Hariri's Legacy*, M.I. Associates, Beirut.

ISTITUTO DELL'ENCICLOPEDIA ITALIANA, 1984, *Le minoranze linguistiche nei Paesi della Comunità europea, Rapporto di sintesi preparato dall'IEI per conto della Commissione delle Comunità Europee*, Roma.

JOFFE L., 2006, *Israel + Lebanon*, *Jewish Quarterly*, 53, 3.

JOHNSON T.A., 2012, *Power, national security, and transformational global events*, Taylor & Francis Inc, New York.

KARSH E., 1988, *The Soviet Union and Syria*, Routledge, New York.

KASSIR S., 2000, *Dix ans après, comment ne pas réconcilier une société divisée?*, in *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, 169.

KATZ M., 2005, *Song of Spies: a Novel of Israel, Its Mossad and the clash of Ideas*, Heliographica, San Francisco.

- KAUFMAN A., 2004, *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon*, I.B.Tauris, Londra.
- KELLAS J., 1994, *Nazionalismi ed etnie*, il Mulino, Bologna.
- KELLERMAN B., RUBIN J. Z., 1988, *Leadership and Negotiation in the Middle East*, Praeger, Westport.
- KHALAF S., 1968, *Ties and Politics in Lebanon*, in *Middle Eastern Studies*, 4, 3.
- KHALIDI R., 1986, *Under Siege: PLO Decision Making during the 1982 War*, Columbia University Press, New York.
- KHASHAN H., 1997, *Lebanon's 1996 Controversial Parliamentary Elections*, in *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 20, 4.
- KHASHAN H., 2009, *The Evolution of Israeli–Lebanese Relations: From Implicit Peace to Explicit Conflict*, in *Israel Affairs*, 15, 4.
- KINGSTON P. W. T., 2013, *Reproducing Sectarianism*, Suny Press, New York.
- KIWAN F., 1994, *Forces Politiques Nouvelles, système politique ancien*, in *Le Liban Aujourd'hui* CNRS-Cermoc, Paris-Beirut.
- KOSMIN B. A., KEYSAR A., 2009, *Secularism, Women & the State: The Mediterranean World in the 21st Century*, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Hartford.
- KRATSBORN W., JACOTT L., OCEL N. P., 2008, *Identity and Citizenship: the impact of borders and shifts in boundaries in Lebanon*, Institute for Policy Studies in Education, Londra.
- KRAYE M., 1997, *The Lebanese Civil War and the Taif Agreement*, in *Conflict Resolution in the Arab World: selected Essays*, (a cura di) SALEM P., American University of Beirut, Beirut.

- KYMLICKA W., 1995, *The rights of minority cultures*, Oxford university press, Oxford.
- KYMLICKA W. e PFÖSTL E. (a cura di), 2014, *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*, Oxford University Press, Oxford.
- LAHOUD F., 1976, *Tragedy of Lebanese Army*, Baabdaat, Beirut.
- LATOUCHE S. (a cura di), 2003, *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- LEVITT M., 2013, *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God*, Hurst & Co., Londra.
- LIJPHART A., 1969, *Consociational Democracy*, in *World Politics* 21, 2.
- LIJPHART A., 1977, *Democracy in Plural Societies: A comparative exploration*, Yale University Press.
- LIJPHART A., 1984, *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries*, Yale University Press.
- LIZZA G. (a cura di), 2011, *Geopolitica delle prossime sfide*, UTET Università, Torino.
- LIZZA G., 1994, *Un problema crescente, le minoranze etniche. Scritti in onore di Mario Lo Monaco*, Edizioni Kappa, Roma, pp. 193-206.
- LIZZA G., 2001, *Geopolitica. Itinerari del potere*, UTET, Torino.
- LONGRIGG S. H., 1957, *Syria and Lebanon under the French Mandate*, Oxford University Press, Londra.
- MAHMASSANI M., MESSARA I., 1970, *Statutes Personnel, Textes en vigueur au Liban*, Sirey Editions, Beyrouth.
- MAJOR SOLLEY G. C., 1987, *The Israeli Experience in Lebanon: 1982-1985*, Marine Corps University, Quantico.

- MAKDISI U., 1996, *Reconstructing the Nation-State: The Modernity of Sectarianism in Lebanon*, in Middle East Report n° 200, (July-Sept. 1996).
- MAKDISI U., 2002, *After 1860: Debating Religion, Reform and Nationalism in the Ottoman Empire*, in International Journal of Middle Eastern Studies, 34, 4.
- MALLAT C., 1997, *The Lebanese Legal System*, in The Lebanon Report, 2.
- MARCONI M., 2009, *Islām e Democrazia, spunti per un'analisi*, in Il Secondo Risorgimento d'Italia, 1.
- MARCONI M., 2011, *Nel groviglio delle etnie*, in Lizza G. (a cura di) *Geopolitica delle prossime sfide*, Utet, Torino.
- MARECHAL B., ZEMNI S., 2013, *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*, C. Hurst Publishers, Londra.
- MARRAMAIO G., 2003, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MARRAMAIO G., 2008, *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MARTINIELLO M., 1993, *Ethnic leadership, ethnic communities political powerlessness and the State of Belgium*, in Ethnic and racial studies, 2.
- MASTERS B., 2013, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918: A Social and Cultural History*, Cambridge University Press, New York.
- MEIER D., 2007, *La transition libanaise dans le rétroviseur de la questionne palestinienne*, in Monde Arabe Maghreb-Machrek, 192.
- MELUCCI A., DIANI M., 1992, *Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Feltrinelli, Milano.

- MENELET B., 2005, *Les conséquences de la loi du 9 décembre en Syrie-Liban ou la naissance d'un réseau de politique publique original*, in *Outre-Mers*, 92, 348.
- MINA A., 2001, *Sviluppo del Diritto Particolare nelle Chiese Sui Iuris*, in *Ius Ecclesiarum, vehiculum charitatis, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium"*, Città del Vaticano.
- MINGANTI P., *I movimenti politici arabi*, Ubaldini, Roma, 1971.
- MOADDEL M., 2012, *Sectarianism and Counter-Sectarianism in Lebanon*, in *Population Studies Center, Report 12-757*.
- MOKHEIBER G., 1995, *Selected Issues in a New Lebanese Electoral Law*, in *The Lebanon Report 3*.
- MONTI A. M., 2010, *Il matrimonio nelle leggi dei paesi islamici del bacino del Mediterraneo*, Osservatorio Nazionale sul diritto di famiglia.
- MOOSA M., 2005, *The Maronites in History*, Gorgias Press, New Jersey.
- MORRIS B., 1984, *Israel and the Lebanese Phalange: 1948-1951*, Random House Inc., New York.
- MORRIS B., 1999, *Righteous Victims: a History of the Zionist-Arab Conflict, 1881 -1998*, Random House Inc., New York.
- MORRIS B., 2009, *1948: The First Arab-Israeli War*, Yale University Press, New Haven.
- MOUKARZEL HE'CHAIME A., 2010, *Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban*, in *Droit et Cultures*, 59, 1.
- MUHANNA E. I., 2012, *Establishing a Lebanese Senate: Bicameralism and the Third Republic*, Centre on Democracy, Development and the Rule of Law, Stanford, n° 125.

- MULBACHER T. F., 2009, *Democracy and Power-Sharing in Stormy Weather: The Case of Lebanon*, VS Research, Wiesbaden.
- MURDEN S., 2000, *Understanding Israel's long Conflict in Lebanon: The Search for an Alternative Approach to Security during the Peace Process*, British Journal of Middle Eastern Studies, 27, 1.
- MUSALLAM A. A., 2005, *Arab Press, society and politics at the end of the Ottoman Era*, in Al-Liqa Journal, volume 25.
- NABA R., 1999, *Rafiq Hariri: un homme d'affaires premier ministre*, L'Harmattan, Paris.
- NANTET J., 1963, *Histoire du Liban*, Les Editions du Minuit, Paris.
- NASRALLAH F., 1992, *The Question of South Lebanon*, Centre for Lebanese Studies, Oxford.
- NEGRI A., 2014, *Perché il massacro di Sabra e Shatila fu una macchia indelebile nella storia di Ariel Sharon*, in Il Sole 24 Ore, 12 gennaio 2014. Disponibile online www.ilsole24ore.com.
- NERIAH J., 2012, *The Rise of the Salafis in Lebanon: A New Sunni-Shiite Battlefield*, in Jerusalem Center for Public Affairs, 12, 28.
- NIR O., 2011, *Nabih Berri and Lebanese Politics*, Palgrave Macmillan, New York.
- NOJA S., 1990, *Storia dei popoli dell'Islam*, Oscar Mondadori, Milano.
- ODEH B.J., 1985, *Lebanon: Dynamics of Conflict. A Modern Political History*, Zed Books, Londra.
- OFEISH S. A., 1999, *Lebanon's Second Republic: Secular Talks, Sectarian Application*, in Arab Studies Quarterly, 21.
- O'MAHONY A., LOOSEY E., (a cura di), 2010, *Eastern Christianity in the Modern Middle East*, Routledge, New York.

- OMONIYI T., ISHMAN J. A., (a cura di), 2006, *Explorations in the Sociology of Language and Religion*, John Benjamins Publishing Co, Amsterdam-Philadelphia.
- ONELLI F., 2013, *All'alba del neoatlantismo*, Franco Angeli, Milano.
- ONU, 2006, *Index to Proceedings of the General Assembly 2005-2006: Subject Index*, United Nations Publications, Bibliographical Series, 69A, Part One.
- OTTAWAY M., CHOUCAIR-VIZOSO J., 2008, *Beyond the Façade: Political Reform in the Arab World*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington.
- PALICI DI SUNI PRAT E., 2002, *Intorno alle minoranze*, Giappichelli, Torino.
- PEIWAL S., 1995, *Notion of Nationalism*, Don Mills, Oxford University Press.
- PELLEGRINI G. B., 1986, *Minoranze e culture regionali*, CLESP, Padova.
- PERTHES V., 2004, *Arab Elites: Negotiating the Politics of Change*, Lynne Rienner Publishers.
- PETTRAN T., 1987, *The Struggle over Lebanon*, Monthly Review Press, New York.
- PETRILLO P., 2008, *Iran*, il Mulino, Bologna.
- PIERGIGLI V., 2001, *Lingue minoritarie e identità culturali*, Giuffrè, Milano.
- PIPES D., 1983, *In the Path of God: Islam and Political Power*, Basic Books, New York.
- PIZZIGALLO M. (a cura di), 2011, *Il ponte sul Mediterraneo. Le relazioni fra l'Italia e i paesi arabi rivieraschi (1989-2009)*, Apes, Roma.

- PIZZIGALLO M., 2008, *La diplomazia italiana e i Paesi Arabi dell'Oriente Mediterraneo (1946-1952)*, Franco Angeli, Milano.
- POUNDS N.J.G., 1978, *Manuale di geografia politica*, Franco Angeli, Milano (ed. *Political Geography*, McGraw-Hill, New York).
- PRADER G., 1986, *Il matrimonio nel mondo*, Cedam, Padova.
- PRADER G., 2003, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Pontificio Istituto Orientale, Roma.
- QUANDT W., 1984, *Reagan Lebanon Policy: Trial and Error*, in *Middle East Journal* 38, 2.
- RAAD E., 2009, *Gli Statuti Personali e l'esperienza Libanese*, lezioni Università Roma Tre, Settembre.
- RABBATH E., 1986, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Université Libanaise, Beyrouth.
- RABIL R.G., 2001, *The Maronite and Syrian Withdrawal: from "Isolationism" to "Traitors"*, in *Middle East Policy*, 8, 3.
- RABIL R.G., 2006, *Syria, the United States and the War on Terror in the Middle East*, Greenwood Publishing, Westport.
- RABINOVICH I., 1980, *The Problem of South Lebanon*, in C. Legum, New York.
- RAI B., 2004, *Gli Statuti Personali nel sistema giuridico del Libano e nei Paesi Arabi del Medio Oriente e dell'Africa Settentrionale*, in Seminario di Studi "Pietro Gismondi", Roma, Novembre.
- RANDAL J., 1990, *The Tragedy of Lebanon: Christian Warlords, Israeli Adventurers, and American Bunglers*, The Hogarth Press, Londra.
- RATZEL F., 1897, *Politische Geographie*, Oldenbourg, Monaco.
- RIAUX G., 2006, *La formation de l'Etat-nation en Turquie et les enjeux de son adhésion à l'Union européenne*, www.diploweb.com.

- RIVERA A., GALLISSOT R., 2003, *L'imbroglione etnico*, Dedalo.
- RONDOT P., 1957, *l'Expérience du collège unique dans le Système Représentatif libanaise*, in *Revue Française de Science Politique*, 7, 1.
- ROSENZWEIG F., 2007, *Globus, Marietti 1820*, Genova.
- ROUGIER B., 2000, *Le "Destin mêlé" des Palestiniens et des Libanais au Liban*, in *Monde Arabe Maghreb-Mackrek*, 169.
- RUBIN B., (a cura di), 2009, *Lebanon: Liberation, Conflict and Crisis*, Palgrave Mcmillan, New York.
- RUFINI G., 2013, *Il Libano e la crisi siriana: Le lezioni per l'Italia e la comunità internazionale*, in *Osservatorio di Politica Internazionale*, 76.
- RUFINI G., 2013, *Il Libano e la crisi siriana: le lezioni di UNIFIL per l'Italia e la Comunità internazionale*, in *Osservatorio di Politica Internazionale*, p. 1. Disponibile online in www.parlamento.it.
- RUSCONI G. E. (a cura di), 1993, *Nazione, etnia, cittadinanza in Italia e in Europa. Per un discorso storico-culturale*, La Scuola, Brescia.
- SALAMEY I., 2013, *The Government and Politics of Lebanon*, Routledge New York.
- SALEM P., 1994, *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World*, Syracuse University Press, New York.
- SALIBI K. S., 1976, *Cross Roads to Civil War: Lebanon 1958-1976*, Ithaca Press, New York.
- SALIBI K. S., 1977, *The modern History of Lebanon*, Caravan Books, Delmar New York.
- SALLOUKH B. F., 2005, *Syria and Lebanon: a Brotherhood Transformed*, in *Middle East Research and Information Project*, 236, 35.

- SALLOUKH B. F., 2005, *The Use and Abuse of Cross-Confessional Alliances: Elections in Post-War Lebanon*, American University of Sharjah.
- SALLOUKH B. F., 2006, *The Limits of Electoral Engineering in Divided Societies*, American University of Sharjah.
- SAMIR K. S., 2009, *Il Libano un caso unico nel Mondo Arabo*, in OASIS, 19 Aprile.
- SAVEROT D., 2013, *Le Projet de Loi "Orthodoxe" au Liban*, in Le Clés du Moyen-Orient, 9 Settembre.
- SAYEGH F. A., 1979, *The Camp David Agreement and the Palestine Problem*, in Journal of Palestine Studies, 8, 2.
- SAYIGH R., 1994, *Too many Enemies: the Palestinian Experience in Lebanon*, Zed Books, Londra.
- SCHATZ A., 2004, *In Search of Hezbollah*, The New York Review of Book, 51, 7.
- SCHIFF Z., 1983, *The Green Light: Lebanon*, in Foreign Policy, 50, Spring.
- SCHIFF Z., EHUD Y., 1985, *Israel's Lebanon War*, Simon & Schuster, New York.
- SCHLAIM A., 2001, *The Iron Wall: Israel and The Arab World*, Norton & Co., New York.
- SCHMITT C., 1991, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano.
- SCHREIBER G., 2004, *La seconda guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna.
- SCHULZE K. E., 2009, *Point of Departure: The 1967 War and the Jews of Lebanon*, in Israel Affairs, 15, 4.
- SHEHADI N. HAFFAR-MILLS D., 1988, *Lebanon: a History of Conflict*, The Centre for Lebanese Studies in ass. with I.B. Tauris, Londra.

- SHIBLAK A., 1997, *Palestinian in Lebanon and the PLO*, in *Journal of Refugee Studies*, 10, 3.
- SHICHOR Y., 2009, *Ethno-Diplomacy: The Uyghur Hitch in Sino-Turkish Relations*, East-West Center.
- SHIELD V. E., BALDWIN N. D. J. (a cura di), 2008, *Beyond Settlement: Making Peace Last After Civil Conflict*, Rosemont Publishing, New Jersey.
- SHINDLER C., 1995, *The Land Beyond Promise: Israel, Likud and the Zionist Dream*, I.B.Tauris & Co Ltd, Londra.
- SHOENBLUM J. A., 2008, *Multistate and Multinational Estate Planning*, CCH Incorporated, Chicago.
- SIBAI N. (translation of), 2000, *Declaration of the Maronite Archbishops' Council*, in *Middle East Intelligence Bulletin*, 2, 9.
- SIRRIYEH H., 2007, *Triumph or Compromise: the Decline of Political Maronitism in Lebanon after the Civil War*, in *Middle Eastern Studies*, 5.
- SMITH A. D., 1984, *Il revival etnico*, il Mulino, Bologna.
- SMITH A. D., 1992, *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna.
- SMITH H. H., 1989, *Lebanon: a country study*, Federal Research Division, Library of Congress, the Bureau of Public Affairs U.S. Department of State.
- SOUBRA H., 2010, *Letters to Dalia: Reflections on Lebanon and the Middle East*, Easton Studio Press, Westport.
- STEDMAN J., ROTHCHILD D., COUSENS E. M., 2002, *Ending Civil Wars: the Implementation of Peace Agreements*, Lynne Rienner Publishers, Colorado-Londra.

- STEPHANOUS A. Z., 2005, *Political Islam, Citizenship and Minorities: The Future of Arab Christians in the Islamic Middle East*, University Press of America, Lanham.
- STOAKES F., 1975, *The Supervigilantes: The Lebanese Kataeb Party as Builder, Surrogate and Defender of the State*, in *Middle Eastern Studies*, 11, 7.
- SULEIMAN M. V., 1967, *The Role of Political Parties in a Confessional Democracy*, in *The Western Political Quarterly*, 20, 3.
- Synode Patriarcal Maronite, 2008, *2003-2006: Textes et recommandations*, Bkerké.
- TABAR P., 1994, *The Image of Power in Maronite Historical and Political Discourse*, *The Beirut Review*, 4, 7.
- TABET G., 2005, *Women in Personal Status Laws: Iraq, Jordan, Lebanon, Palestine, Syria*, SHS Papers in Women's Studies/ Gender Research, July.
- TAMIR A., 1988, *A Soldier in Search for Peace. An inside look at Israel's Strategy*, Weidenfeld and Nicolson, Londra.
- TAYLOR A.J.P., 1972, *Le origini della Seconda guerra mondiale*, Laterza, Bari.
- TERRANA M., 2013, *La politica di prossimità nella programmazione della nuova geografia comunitaria*, Franco Angeli Edizioni, Milano.
- TESSLER M.A., 1994, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
- TORBAKOV I., NOJONEN M., 2009, *China-Turkey and Xinjiang: a frayed relationship*, www.opendemocracy.net.
- TROMBETTA L., *Libano, il confessionalismo politico*, Atlante Geopolitico 2013, Treccani.it.

- TULLIO ALTAN C., 1995, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano.
- TURUNC H., 2008, *Turkey and the Kurds: politics and military action*, www.opendemocracy.net.
- TZABAG S., 2013, *Ending the Second Lebanon War: the Interface between the political and military echelons in Israel*, *Israel Affairs*, 19, 4.
- UCP, 1982, *Israel's Intentions in Lebanon*, in *Journal of Palestine Studies*, 12, The War in Lebanon (Summer - Autumn, 1982), University of California Press.
- VALUSSI G., 1978, *Minoranze a confronto: contributi alla geografia delle minoranze etniche sui due lati della frontiera italo-jugoslava*, Università di Udine, Udine.
- VANNIER J.L., 2009, *Élections législatives au Liban: du clientélisme traditionnel à la modernité politique?*, In *Moyen-Orient*, 2.
- VERNOLE S., 2008, *La questione serba e la crisi del Kosovo*, Noctua, Molfetta.
- VOLK L., 2010, *Memorials and Martyrs in Modern Lebanon*, Indiana University Press, Bloomington.
- VON MALTZAHN N., 2013, *The Syria-Iran Axis: Cultural Diplomacy and International Relations in the Middle East*, I.B. Tauris, Londra.
- WACHILL I., 1994, *Confessions et Pouvoir au Liban*, in *L'Homme et la société*, 114.
- WEISS M., 2010, *In the Shadow Of Sectarianism: Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon*, Harvard University Press.
- WEISSMANN I., 2002, *Sufism and Sufi Brotherhoods in Syria and Israel*, University of Haifa, Haifa.
- YAFI W., 2013, *A Decade of Turmoil and Hope*, Morisken Verlag, Munich.

- YAZBEC I. Y., 1993, *Le pacte National et L'indépendance: page oubliées*, in Arabies, 83.
- YE'OR B., 2002, *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison.
- YOUNG C. (a cura di), 1993, *The rising tide of cultural pluralism: the nation-state at bay?*, The University of Wisconsin press, Madison.
- YOUNG M., 2000, *Migrant Workers in Lebanon*, in Lebanese NGO Forum, September ILO Reports.
- ZAHLER K. A., 2012, *The Assad's Syria*, Lerner Publishing Group, Minneapolis.
- ZAMIR M., 1985, *The formation of modern Lebanon*, Cornell University Press, Ithaca New York.
- ZANGHÌ C., 1992, *Le minoranze: storia semantica di un'idea*, in Rivista Internazionale dei Diritti dell'Uomo, 1, pp. 46-62.
- ZIADEH H., 2006, *Sectarianism and intercommunal nation-building in Lebanon*, Hurst, London.
- ZISSER E., 1995, *Lebanon and the State of Israel: Early Contacts*, in Middle Eastern Studies, 31, 4.
- ZISSER E., 2000, *Lebanon: Challenge for Independence*, I.B. Tauris, London.
- ZISSER E., 2009, *The Israeli-Syrian-Lebanese Triangle: the Renewed Struggle over Lebanon*, in Israel Affairs, 15, 4.
- ZITTRAIN EISENBERGN L., 1992, *Desperate Diplomacy: the Zionist–Maronite Treaty of 1946*, in Studies in Zionism, 13, 2.
- ZITTRAIN EISENBERGN L., 1994, *My Enemy's Enemy: Lebanon in the early Zionist Imagination, 1900-1948*, Wayne State University Press, Detroit.

ZITTRAIN EISENBERGN L., 2009, *History Revisited or Revamped? The Maronite Factor in Israel's 1982 Invasion of Lebanon*, in *Israel Affairs*, 15, 4.

ZUNES S., 2003, *La scatola esplosiva. La politica americana in Medio Oriente e le radici del terrorismo*, Jaka Book, Milano.