

DISPENSE SULLA GEOPOLITICA DEL LIBANO

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

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

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 comunità. 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 dell'identità della comunità. 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 posto. 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 islamico.

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 statale.

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 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 conflitto.

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 comunitaria.

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

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 territorio. 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 Stato.

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 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 Tito.

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 propositori 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 statale.

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

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.

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 sovranità.

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 statale.

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 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 cristiane 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.

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 condiziona 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 strumentale.

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 giuridico.

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 Damasco.

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 comunità. La "propria" sovranità, inevitabilmente, avrebbe finito per confliggere con 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 processo. 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.

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 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*.

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 sé.

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 governatorato.

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.

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 secolo.

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 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 vittoria.

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 complesso. 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 consociativa, coniata da Lijphart e poi applicata al caso libanese, non è del tutto calzante, così come fatto notare dalla Di Peri. 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 personali. 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-nazione.

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 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 spezzi 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 confinati, 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-nazione. 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 nazionale. Nel caso libanese, al contrario, ci sono solo gli interessi ad essere rappresentati, 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.

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 ereditaria. 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 tematiche. 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 specifico.

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 politico.

La particolare concezione del diritto personale, tutt'altro che sconosciuta in Occidente sin dai tempi dell'Impero romano, è quanto mai invisa a un ordinamento territoriale come quello dello Stato moderno, si può anzi dire che ne sia l'esatto opposto. E' 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 stagiavano 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 romano.

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 sovranità dello Stato, ossia la capacità delle strutture statali di rappresentare la prospettiva di senso di tutti i suoi aderenti.

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 potere.

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.

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". 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 comunità.

In Libano non esiste una religione di Stato (e come potrebbe?), però lo Stato riconosce come comunità religiose quelle storicamente presenti sul suo territorio, precisamente nel numero di 18. 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 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 altre.

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 statale occidentale, di fatto arrivando a rappresentare un ibrido tra "oriente" e "occidente". 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 Stato. 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 istanza.

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.

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 Istanbul. 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 sovrane.

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'ordinamento. 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 dottrina.

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 altri.

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.

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.

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 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.

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'azione. 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 agisce secondo 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'averne una propria milizia o meno. Nei settori dell'educazione e della salute è evidente questa mancanza di regolamentazione dall'alto.

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 comunità.

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 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 cure. 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?

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 conflitto.

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 redistribuzioni delle risorse spiegandolo sulla base della conflittualità contingente, dando cioè per scontato che la categoria d'analisi privilegiata debba essere quella delle relazioni di potere.

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.

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 politica.

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 espressa.

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 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 sciita. 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 una sovranità percepita come unitaria e il suo carattere di fatto frammentato.

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 comunità.

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.

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 materia.

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 intervento.

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 libertà.

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 rappresentanza.

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 formative. Da qui l'idea di un'ulteriore 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.

7 Fenicismo, pan-arabismo o sirianismo? Le mitopoiesi libanesi nel XX secolo

Il sistema del costituzionalismo confessionale libanese è ampiamente e volutamente accettato dalle élite 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 élite 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 soggetto. 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" platealmente.

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 fondanti: fenicismo, arabismo e sirianismo. Ognuno di questi rimanda a una comunità e a una costellazione politica differente.

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 identità.

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 cristiane. 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 arabo.

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 ortodossi.

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 sunnita.

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 élite politiche di comprendere i cambiamenti in atto nella società a livello mitopoietico. 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 quale.

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".

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 dirigenti.

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 istituzionale.

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 indipendentista, 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 visione politica autonoma e al tempo stesso in grado di combattere per raggiungere i propri obiettivi.

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 immediata. 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-fauih. Da qui ne deriva che qualunque sciita, ovunque risieda nel mondo, debba seguire il magistero del "giusto giureconsulto" per corrispondere ai desideri di Alì, 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 mancanza dell'Imam nascosto, al consenso della comunità, espresso per il tramite degli Ayatollah.

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 consenso 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 regione.

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 forte nell'uso dei mezzi pesanti, per poi ripresentarsi con la stessa forza passato il momento del pericolo.

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.

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 delegittimate.

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 libanese.

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 Novecentoⁱ. 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 sciiti. Questo però non significa che non possa puntare all'egemonia all'interno del Libano, 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 comunità. 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 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 esclusivo. 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.

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 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 sciite e sunnita. Difficile immaginare un accordo pan-islamico tra le due che consegna il controllo del paese a una rinata unità islamica.

Una proposta alternativa al quoziente religioso viene dall'ipotesi di separare nettamente la sfera religiosa da quella pubblica, lasciando la religione come fatto personale. 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 moriva.

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 riconsegnare il Libano a una nuova stagione di arretratezza culturale rispetto all'Occidente.

Sintomatico della confusione sistematica del Libano è l'opinione delle élite 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 Stato. 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 politicaⁱⁱ. 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 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 sottodimensionato. Nella creazione di uno Stato democratico non bisogna mai dimenticare che ogni Stato moderno richiede un corpo politico di dimensioni statuali. 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.

Questa mancanza di memoria da parte delle elite 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 etnicoⁱⁱⁱ. 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 familiare. 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.

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-comunitarie^{iv}.

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 oggi.

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 statale. 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.

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 solo^v. 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 accentratrici.

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 queste.

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.

CARTOGRAFIA

Fig. 1: Il Vicino Oriente



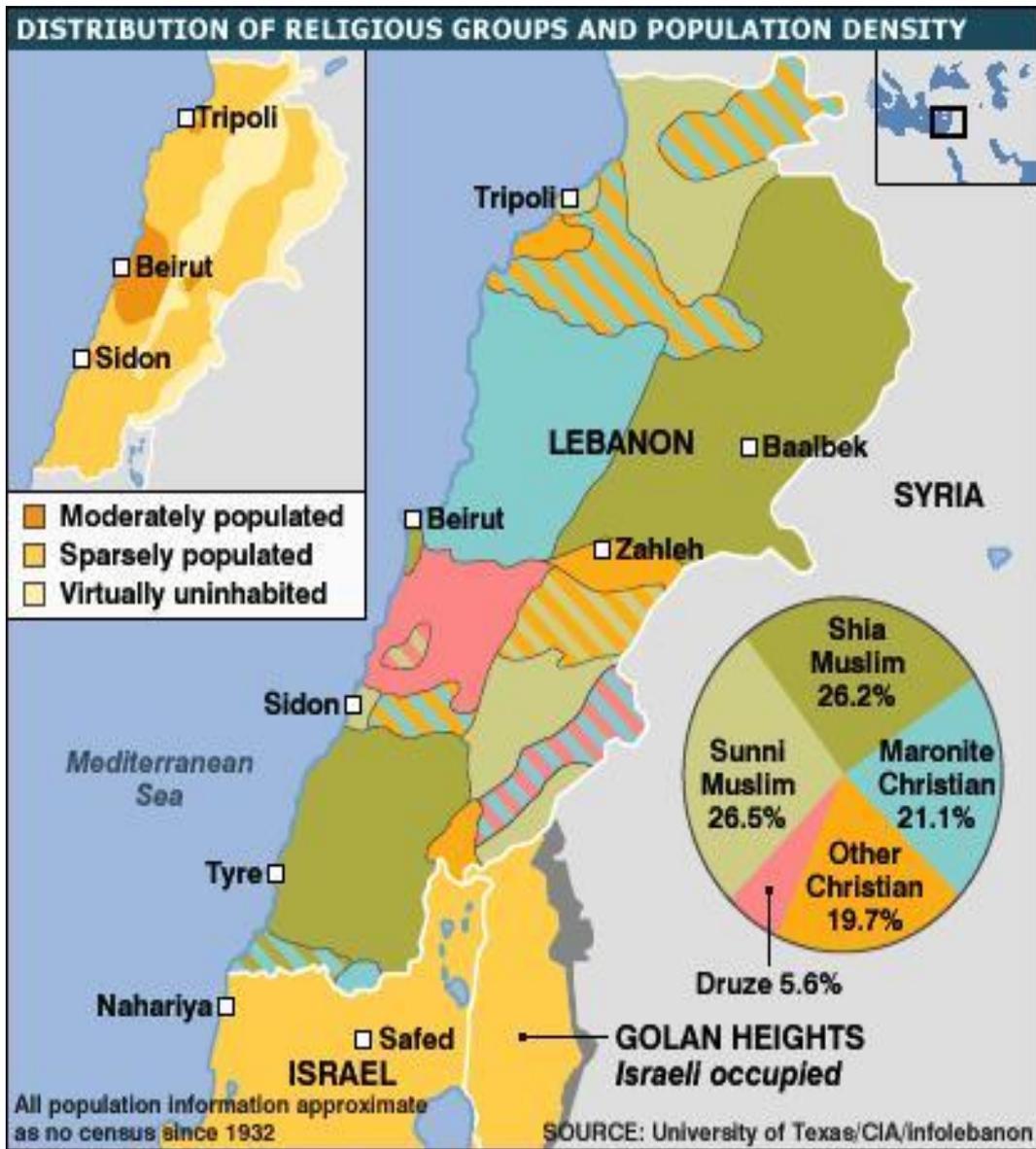
Fonte: Magellan Geography

Fig. 2: Il Libano rispetto alla Siria



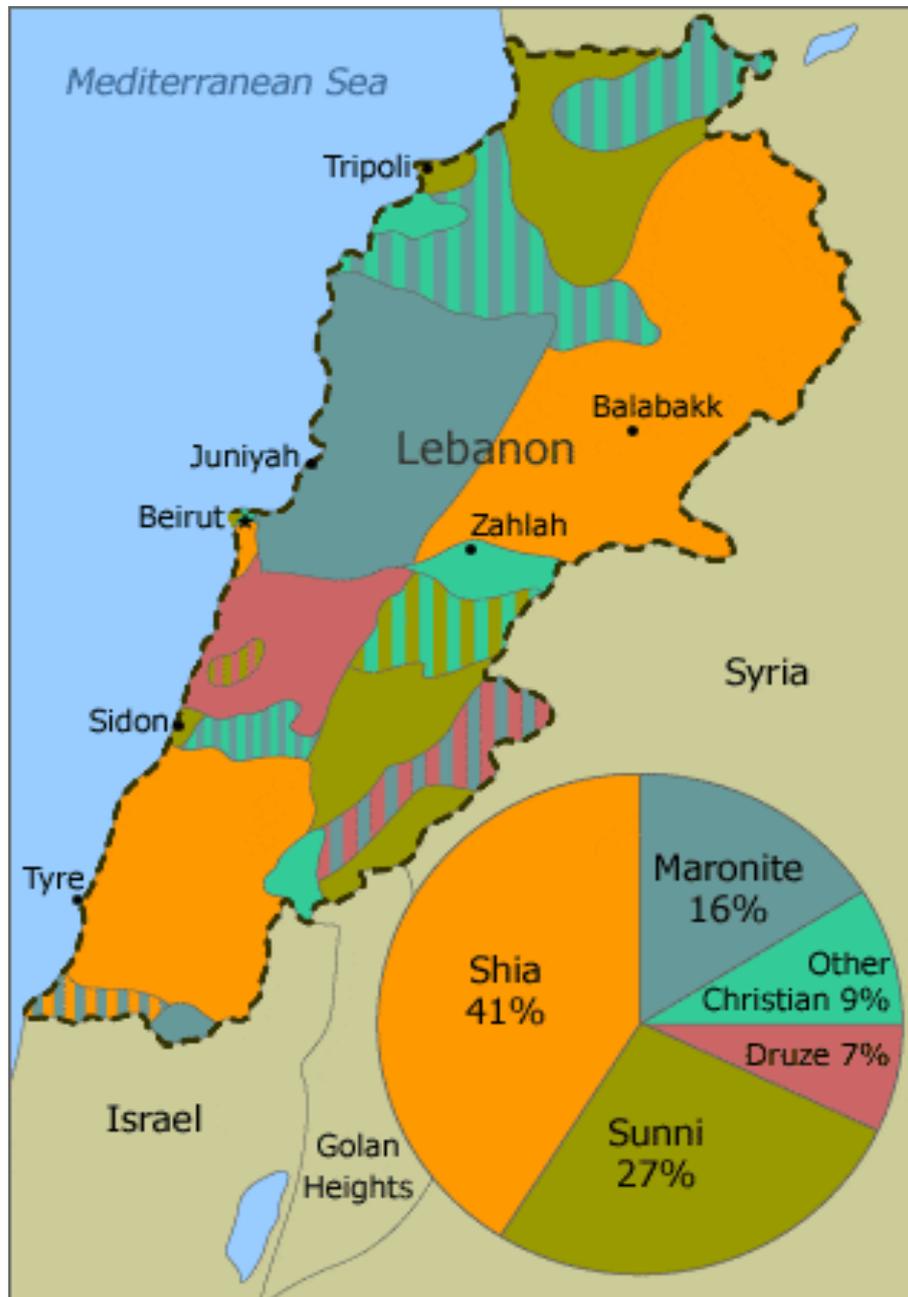
Fonte: Macmillan

Fig. 3: Il peso delle comunità confessionali: prima versione



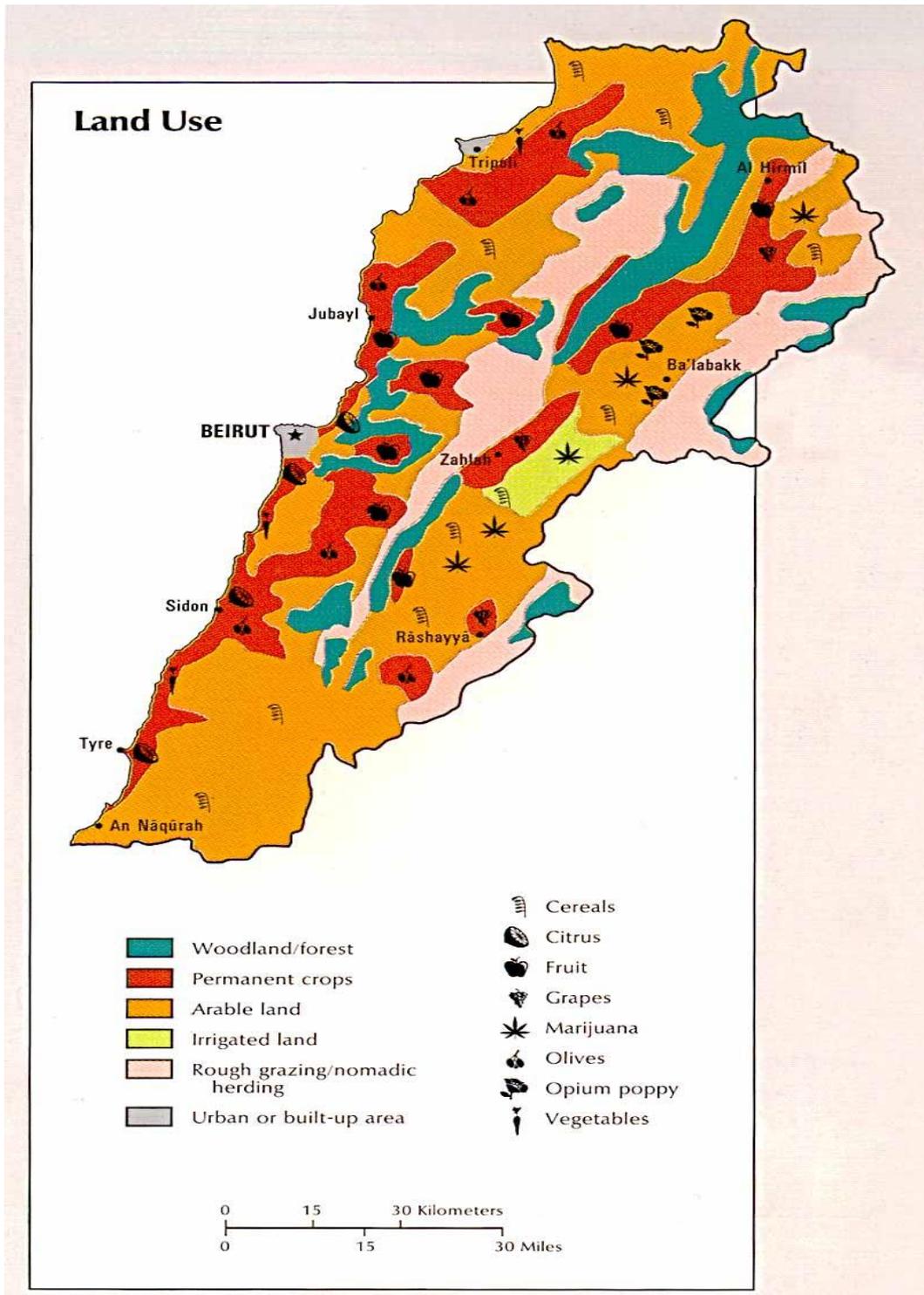
Fonte: Macmillan

Fig. 4: Il peso delle comunità confessionali: un'altra versione



Fonte: Macmillan

Fig. 5: Uso del suolo



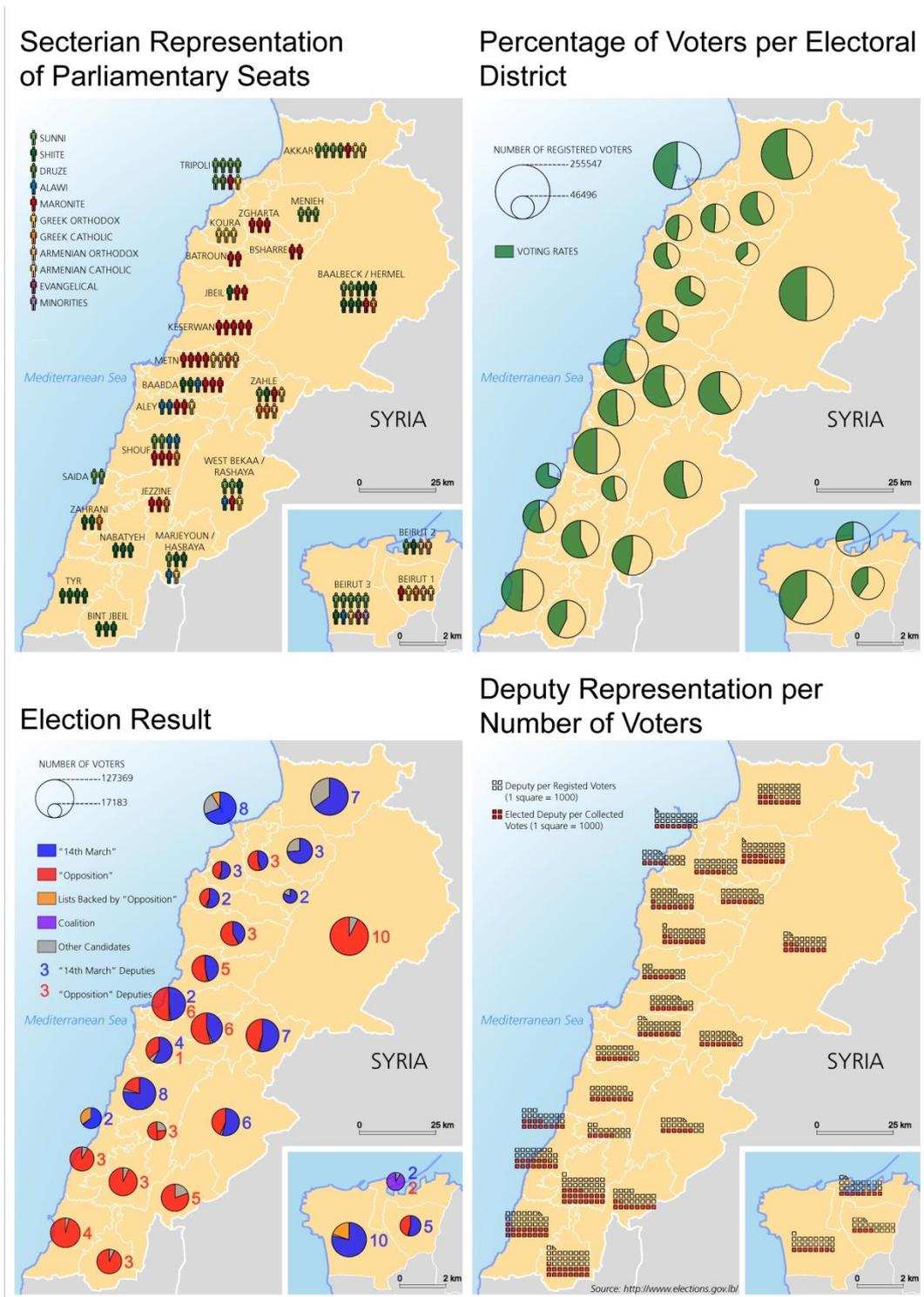
Fonte: Macmillan

Fig. 6: Densità della popolazione



Fonte: Macmillan

Fig. 7: Come si vota in Libano



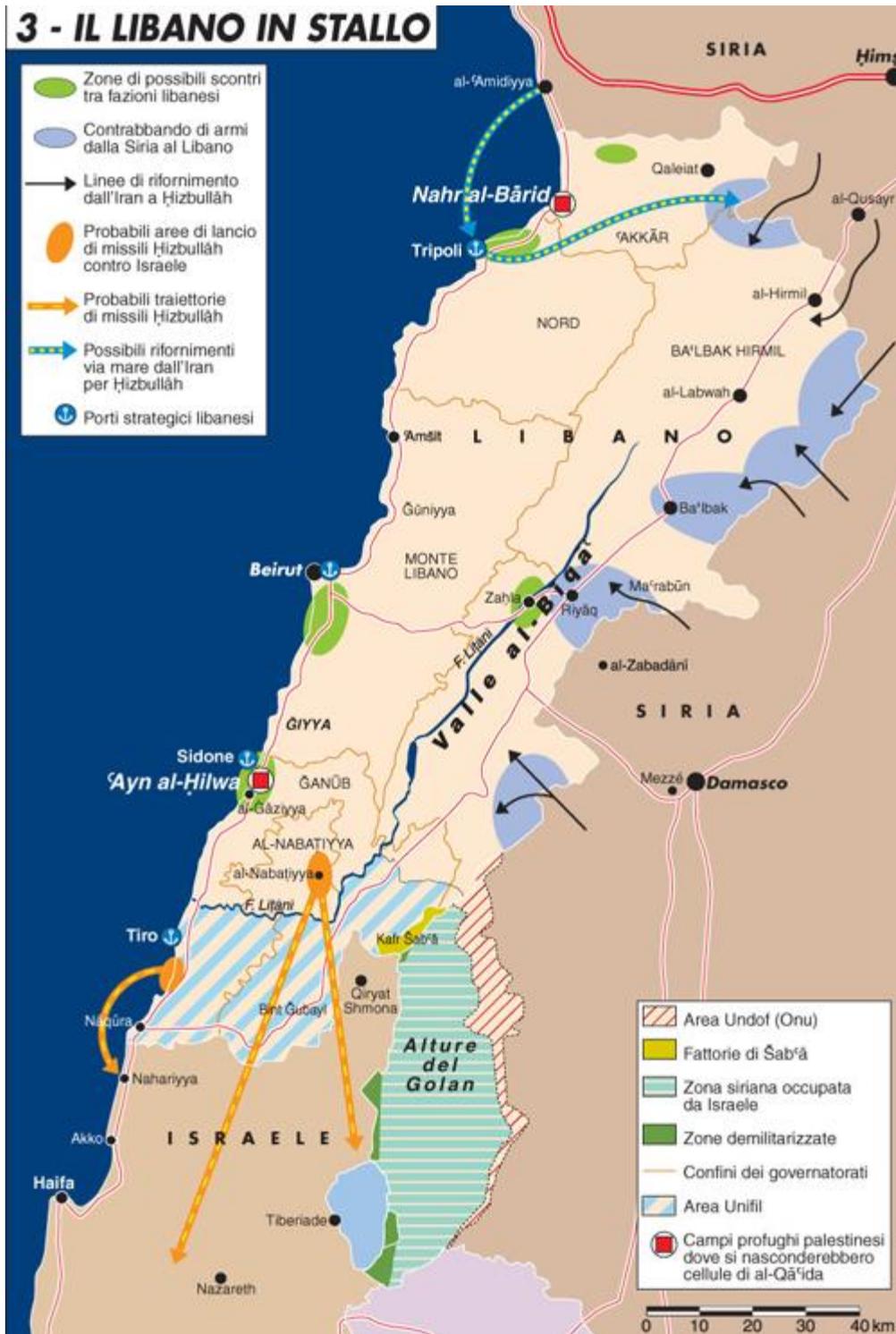
Fonte: Macmillan

Fig. 8: Area a forte presenza di Hezbollah



Fonte: Macmillan

Fig. 9: Le relazioni di potere di Hezbollah



Fonte: Limes

