

Gli attori locali: comunità, subnazioni e classi

di Ghassane Salamé

La tragedia libanese è al fondo una lacerante crisi di identità. Crogiuolo di razze, religioni e comunità diverse, il Libano non è mai riuscito ad amalgamarsi come nazione. Il Patto nazionale ha istituzionalizzato l'appartenenza religiosa come identità di base, riconosciuta dallo Stato, e ha creato una società « chiusa », irrigidita in comunità confessionali non comunicanti. Il nazionalismo libanese nella versione modernista del presidente Chehab (1958-64). Il Libano come parte della « grande Siria ». Le Falangi cristiane e lo svuotamento dell'idea nazionale. Arabismo e islamismo. Il sistema politico libanese è stato costruito in funzione di una binarietà ambigua e vulnerabile: cristiano-maronita e musulmano-sunnita. Ma la guerra civile ha spezzato questa binarietà. Dopo l'occupazione israeliana le istituzioni dello Stato si sono disintegrate.

La guerra del Libano, vecchia ormai di dieci anni, pone immediatamente e in modo drammatico il problema fondamentale dell'identità. Ciò non deve sorprendere tanto è comprovata l'idea che l'identità nazionale è difficile da realizzare nelle società di composizione eterogenea. Infatti, per riprendere le parole di Lucian Pye in uno studio diventato classico, « la crisi di identità comporta la soluzione del dilemma fra retaggio tradizionale e pratiche moderne, dei contrasti fra sentimenti parrocchiali e pratiche cosmopolite. Finché un popolo si sente diviso fra due mondi e senza radici in una società non può avere il senso rigoroso d'identità necessario per costruire uno Stato nazionale moderno e stabile »¹. La « scuola di Francoforte » si era già sentita attratta dal problema, in alcune società europee non meno acute che negli esempi diventati classici del Terzo mondo. Erich Fromm ha in particolare chiarito il legame fra l'attaccamento al gruppo tradizionale e il senso di sicurezza avvertito dall'individuo: « L'identità con la natura, il clan e la religione dà sicurezza all'individuo. Egli appartiene a, ed è radicato in, un complesso strutturato nel quale occupa un posto definito. Potrà soffrire la fame o la repressione, ma non soffrirà mai il peggiore degli affanni, la solitudine completa e il dubbio »².

La creazione degli Stati moderni esige un transfert di lealtà dalla comunità rassicurante di un tempo ad una struttura astratta ed alienante: lo Stato. Sentirsi maronita o druso diventa allora una specie di arcaismo: tutti, stando al passaporto, sono diventati libanesi e tali dovrebbero sentirsi. Questo transfert non è agevole: « La perdita di identità e la sostituzione con una pseudoidentità crea nell'individuo un senso profondo di insicurezza. Egli è ossessionato dal dubbio poiché, essendo sostanzialmente un riflesso delle aspettative che gli altri hanno nei suoi confronti, ha in certa misura perso la propria identità. Al fine di superare l'angoscia risultante da tale perdita di identità, è costretto a conformarsi, a ricercare la propria identità nell'approvazione e nel riconoscimento continui da parte degli altri »³. L'individuo è come spinto a vivere, nel dolore, il dilemma sartriano « Io sono un altro ».

La guerra del Libano è in gran parte l'espressione più acuta di questo dilemma, delle frustrazioni profonde che esso genera e del bisogno di aggressività che queste a loro volta producono. C'è come un rifiuto a riconoscere l'« altro », un desiderio di negargli le sue origini in una alterità alteziosa e sprezzante, e di ignorare il suo statuto agognato di cittadino. Se ti riconosco come

sciita, è per disprezzarti; se ti chiamo libanese, è per dubitare della tua conversione.

Per i portatori di progetti politici, questa oscillazione continua dell'identità è diventata, in Libano almeno, una fonte di irritazione permanente. Così, coloro che vedono in questo paese uno spazio di coabitazione più o meno riuscita tra cristiani e musulmani sono frustrati dal fatto che i loro compatrioti non sono abbastanza cristiani per gli uni, abbastanza musulmani per gli altri. Per meglio affermarmi come cristiano, ho bisogno della solidarietà dei cristiani ma anche di musulmani che si definiscano anzitutto come musulmani e possano quindi partecipare all'affermazione della mia identità cristiana, in un giuoco di specchi ininterrotto.

Lo stesso avviene ad un livello più ristretto di quello della binarietà religiosa (cristiano-musulmano): al livello comunitario. In questo, per meglio affermarmi come maronita, ho bisogno assoluto di vedere gli altri libanesi affermarsi come greco-ortodosi e sunniti, sciiti e drusi. Se essi si affermano globalmente come cristiani o musulmani, la mia specificità di maronita o di druso, di sciita o di siriano è minacciata. I portatori di progetti politico-comunitari condannano ogni attacco rivolto all'identità comunitaria. Alcuni drusi troveranno per esempio che altri drusi si sono troppo integrati nel movimento islamico, i sunniti possono ritenere la demografia sciita galoppante e dissociarsene, dei greco-ortodossi possono mal tollerare l'egemonia politica dei maroniti e rifiutarla in nome di una affermazione confessionale di sé.

La contraddizione fra questi due primi livelli (il religioso e il comunitario) può diventare, in alcune occasioni, molto acuta. Sia l'Islam che il cristianesimo tendono per natura al proselitismo e le nuove conversioni sono quindi vivificanti per queste due religioni a vocazione planetaria. Lo spirito comunitario (o confessionale) si caratterizza invece per un attaccamento atavico al gruppo, per una mancanza di interesse quasi totale e per il sospetto nella possibile conversione dell'« altro ». Così, se la religione ha un dinamismo missionario incontestabile, la comunità confessionale è ripiegata su se stessa, aggrappata al proprio passato, fiera della propria identità e timorosa quanto al

proprio avvenire. La comunità è passiva quanto la religione è, per definizione, conquistatrice.

Poiché in Libano il proselitismo è quasi inesistente, si può concludere che lo spirito comunitario prevale sulla fede religiosa. La fede religiosa spinge il credente alla propagazione della propria identità e ad una testimonianza permanente della propria superiorità o almeno della propria veracità (nel senso medievale della religione vera di fronte ai falsi messia o pretesi profeti). Lo spirito confessionale è, invece, una specie di « nazionalismo tribale », per riprendere l'espressione di Hannah Arendt, ed è questo che trionfa in Libano ed alimenta la guerra civile. Ciò è organicamente vero per i drusi che, fin dalle origini di questa setta sincretica, hanno chiuso le porte della loro comunità ai nuovi convertiti. Ma ciò è diventato vero anche per le altre comunità confessionali del Libano. Il convertito sembra subire contemporaneamente la condanna rancorosa della comunità di origine e il sospetto altezzoso dei nuovi correligionari. Il clero cattolico locale ha, per esempio, ritenuto ambiziosi e senza speranza i progetti dei missionari europei di convertire alla fede cattolica non solo i musulmani d'Oriente ma anche i cristiani orientali separati da Roma. Ognuno « oggi » è rintanato nel proprio gruppo, ancorato alla propria confessione, vissuta come una immaginaria nazione. L'altro è necessariamente percepito come diverso e, poiché la guerra imperversa, come nemico insopportabile.

Ho insistito sulla parola « oggi » perché la situazione non è sempre stata così rigida. In realtà, uno degli aspetti più negativi del sistema politico stabilito dal 1920 è quello di aver consolidato oltre misura l'appartenenza confessionale come identità di base riconosciuta non solo da se stessi e dall'altro, ma anche dallo Stato. Quando questa estrema politicizzazione non era realizzata, il passaggio da una confessione all'altra era molto più facile, e ciò aveva come effetto di rendere l'insieme politico-comunitario molto più fluido. La polarizzazione confessionale è oggi tale che i libanesi respingono dalla loro memoria storica il fatto che alcune famiglie druse, e non delle minori, sono diventate cristiane, una di esse (gli Abialla-

ma') nel XIX secolo, che interi gruppi appartenenti allo sciismo libanese sono diventati maroniti piuttosto che emigrare in altre terre, che innumerevoli cristiani non hanno cessato, per una ragione o per l'altra, di convertirsi all'Islam, sia singolarmente che a gruppi. Uno degli emiri piú celebri (Bashir II) della montagna libanese, dopo aver governato per quasi mezzo secolo (fino al 1840), è morto lasciando nel dubbio sulla sua vera religione (sunnita o cristiano). La comunità greco-cattolica è sorta nel XVIII secolo quando alcuni vescovi greco-ortodossi si sono riuniti a Roma, ecc. Questa fluidità religiosa e confessionale è scomparsa, il sistema si è irrigidito e si è vergognosamente bloccato in compartimenti confessionali praticamente non comunicanti. Una legge introdotta da un alto commissario francese dalle idee liberali, che offriva ai libanesi che lo desiderassero la possibilità di darsi uno statuto personale (nascita, matrimonio, eredità) regolato dallo Stato e non dalle comunità rispettive, non è stata mai applicata. I capi delle comunità vi hanno visto, a ragione, il germe di una rimessa in causa fondamentale del loro potere.

A parte ciò, differenze etniche propriamente dette non esistono praticamente in Libano: è un sistema tribalistico-confessionale che separa in gruppi distinti una popolazione etnicamente e linguisticamente omogenea. Nessuno, per strada, saprebbe distinguere un druso da un maronita, un sunnita da un greco-ortodosso. Quando sono giunte in Libano delle minoranze etniche reali, sono state integrate nel sistema come altrettante nuove confessioni. È in particolare il caso degli armeni, che pure arrivarono in Libano con una tradizione politica ed ideologica piú evoluta. Piuttosto che combattersi come nel 1958, i partiti armeni si sono « libanesizzati »: si sono uniti, malgrado le loro opzioni ideologiche opposte, per « salvare » la comunità. È la stessa scelta, attuata certamente con minor successo, dei curdi che vivono in Libano.

Contrariamente a quelli del 1985, i libanesi dei primi anni dell'indipendenza vivevano dunque ancora una promettente fluidità interconfessionale. Inebriati da una modernità occidentale sempre piú diffusa, hanno pensato di poter fare evolvere i gruppi

tradizionali verso una organizzazione piú moderna. Lo strumento primo di questa evoluzione doveva essere, qui come ovunque, il nazionalismo. È al nazionalismo che si deve il trionfo di Bismarck, di Garibaldi o di Mustafa Kemal Atatürk. Improvvisamente, si era nazionalisti o niente: la nuova religione europea, fondata sulla lingua, il voler vivere in comune, la storia o la cultura, era presto adottata come una panacea a lungo attesa.

La nazione introvabile

Sí, ma dove si trova questa cara nazione? In verità, la risposta non era facile ed è per questo che i nazionalismi si intrecciarono e si sovrapporrono, aumentando, senza che ve ne fosse bisogno, la complessità già fuorviante dello scacchiere religioso e confessionale. Piú grave ancora, i gruppi comunitari, ben reali, avranno tendenza ad identificarsi ai partiti nuovi, figli legittimi di queste nazioni immaginarie.

Ci saranno anzitutto i nazionalisti libanesi. Costoro credono che lo Stato-nazione di cui la Francia ha fissato le frontiere nel 1920 sia la forma moderna di un Libano secolare sempre esistito, dal tempo dei Fenici per i libanesi piú accaniti, dall'emirato della montagna druso-maronita (XVI secolo) per i moderati. Altri ignorano questi precedenti storici e fondano il loro nazionalismo su considerazioni piú attuali: lo Stato-nazione è una struttura di organizzazione politica diventata universale e nulla potrebbe rafforzarla piú di un nazionalismo che le fosse consono.

Cosí descritto, il « libanesimo » non avrebbe dovuto essere rifiutato dai libanesi. La forma piú compiuta di tale libanesimo è quella formulata dal Nahj, corrente politica sorta dall'esperienza chehabista. Due fattori personali spingevano il generale Chehab, eletto presidente della Repubblica nel 1958, a diffondere questo libanesimo moderato e modernista: una tradizione familiare in cui la conversione religiosa era normale e un passato militare senza macchia. I torbidi interconfessionali del 1958 dovevano spingerlo a marginalizzare le strutture confessionali, ad affermare la volontà pro-

pria dello Stato e a favorire l'integrazione sociale. L'ideologia chehabista comportava anche i complementi sociali ed economici di questo statalismo: una società ad economia mista, la creazione dell'assistenza sociale, uno sviluppo delle regioni più svantaggiate.

Una variante di questo statalismo libanista si era creata fin dalla metà degli anni '30. Essa rimane marginale fino alla partecipazione militare attiva nei torbidi del 1958. Dopo tale data, essa si collega al movimento chehabista: nasce il partito della Falange, che trova nello chehabismo un mezzo molto atteso per entrare in politica e che lo chehabismo utilizza per garantirsi

una base cristiana che, a causa del suo libanismo egualitario, gli manca. I vantaggi sono reciproci e l'associazione fra il Nahj chehabista e la Falange dovrà durare per un decennio di modernizzazione intensa, di stabilità politica e di crescita economica (1958-68).

Per molteplici ragioni sia interne (fra cui l'ambizione delle Falangi di trasformare il loro ruolo di appoggio al regime in ruolo direttivo o la compiacenza di alcuni dirigenti chehabisti nei confronti dell'Olp), sia esterne (incoraggiamenti saudiani e americani), si consuma la rottura fra la Falange, diventata una forza cristiana sostanziale, e

IL MOSAICO DELLE COMUNITA'

Maroniti. La principale comunità cristiana in Libano è quella maronita. Secondo l'ultima stima ufficiale governativa, che risale al 1956, essa contava 424 mila persone. Secondo le stime delle Chiese cristiane libanesi, basate sui dati forniti dalle diocesi, i maroniti nel 1974 erano 878 mila. È una cifra forse eccessiva, dato che stime « neutrali » attribuiscono ai maroniti, nel 1983, 900 mila unità. I maroniti devono il loro nome a San Marone, un eremita del V sec. che viveva nella valle dell'Oronte (attuale regione di Hama in Siria). La loro origine è legata ai contrasti dottrinari che divisero nel V sec., in particolare tra i Concilii di Efeso e Calcedonia, le comunità cristiane d'Oriente. In questo contesto, caratterizzato dallo scisma dei monofisiti, i maroniti rappresentarono le istanze in qualche modo compromissorie, sulla base del monoteletismo, che affermava esistere in Cristo due nature (umana e divina) ma una sola volontà (divina): teoria definita eretica nel 680. I maroniti furono perseguitati dagli imperatori bizantini. Anche per questo, oltre che per sfuggire all'avanzata islamica, si arroccarono sul Monte Libano, che costituisce tuttora la loro roccaforte (oltre a Beirut-est). Nel XII sec. si riconciliarono con la Chiesa romana, ma continuarono ad avere un proprio patriarca e una propria liturgia. Nel XVIII sec. si cementò un'alleanza con i drusi che culminò nella con-

versione al cristianesimo degli emiri Chehab e che resse, con i drusi in posizione dominante, fino alla metà del secolo scorso. Con i sanguinosi moti del 1960 inizia la fase di maggiore espansione — demografica, politica, economica — dei maroniti, che diventano il gruppo più potente del Libano soprattutto per istruzione e controllo delle finanze. Il censimento del 1932, l'ultimo che sia stato effettuato, riconosce loro la maggioranza relativa. Per questo in parlamento ad essi spettano 30 seggi su 99. I principali partiti politici emanazione di questa comunità sono il Partito falangista, fondato nel 1936 da Pierre Gemayel, e il Partito nazionale liberale fondato da Camille Chamoun, l'uno e l'altro dotati di un braccio armato.

Greco-ortodossi. Sono la seconda comunità cristiana per importanza numerica. Dal punto di vista dogmatico, la loro origine risale al V sec., quando ai monofisiti si contrapposero i malchiti, i quali accettarono il rito bizantino e più tardi seguirono il patriarca di Costantinopoli nello scisma da Roma (1054). Secondo i dati del 1956 i greco-ortodossi erano 150 mila. Ora sarebbero circa 250 mila. L'area di maggior concentrazione è la valle della Bekaa. Ad essi spettano 11 seggi in parlamento.

Greco-cattolici. I membri di questa comunità, noti anche come malchiti unati, erano 91 mila nel 1956 ed ora sarebbero circa 200 mila (dati diocesani). Ad essi furono attribuiti 6 seggi in parlamento.

Armeni. Si dividono in armeni ortodossi e armeni cattolici, cui sono attribuiti in parlamento rispettivamente 4 e un seggio. Erano 30 mila secondo le stime del 1956 e sono circa

lo chehabismo, che si sgretola in quanto movimento politico sotto i colpi congiunti della destra cristiana, i palestinesi e la grande borghesia urbana timorosa per i propri privilegi sociali.

Con il fallimento dello chehabismo, la Falange riprende (con l'insieme della destra cristiana) una specie di monopolio sul libanesimo. Questo monopolio trasforma, ovviamente, l'essenza stessa di questa ideologia. Le opzioni egualitarie e integrazioniste sono sostituite da una specie di nazionalismo tribale in cui è sottinteso — e ben presto espressamente manifesto — che il Libano è anzitutto la patria dei cristiani, che i cri-

stiani sono organicamente dei nazionalisti libanesi, mentre i loro concittadini musulmani dovranno dimostrare di esserlo diventati con un'opzione individuale. Da ideologia di Stato, il nazionalismo libanese diventa una ideologia di gruppo e perde, con questo atteggiamento confessionale, gran parte della propria credibilità. Nulla esprime meglio questa trasformazione della nomenclatura: la destra cristiana crede di potersi accontentare, senza altri aggettivi, di chiamare il fronte che la riunisce Fronte libanese e la milizia che difende i suoi interessi e le sue opzioni Forze libanesi. Il monopolio sulla parola e la sostanza è perfetto.

100 mila secondo dati più aggiornati. È il gruppo di più recente costituzione, essendo giunto in Libano in tre successive ondate: la prima è della fine del secolo scorso, dopo i massacri del 1895-96 in Turchia da parte del sultano; la seconda è degli anni '20 in seguito ai massacri perpetrati da Kamal Atatürk; la terza è degli anni '30 dopo l'annessione turca del sangiaccato di Alessandretta. Sono per lo più concentrati nella Bekaa.

Altri gruppi cristiani. Vi sono i siriani (cattolici e ortodossi), i caldei, i protestanti di varie chiese, gli ebrei, i monofisiti. In tutto poco più di 100 mila persone.

Sunniti. Sono la comunità musulmana predominante sotto l'aspetto economico e politico. Il referendum del 1932 assegnava loro una leggera superiorità numerica rispetto agli sciiti. Per questo hanno in parlamento la rappresentanza più alta dopo quella dei maroniti (20 seggi). Nel 1956 erano 285 mila. Ora si calcola che siano circa 750 mila. Da secoli i sunniti — ovvero i musulmani ortodossi — controllano il commercio (dunque la più remunerativa attività economica del paese) nelle principali città: Beirut, Tripoli, Sidone. Pur essendo in larga misura urbanizzati, sono anche una comunità rurale nel Nord del Libano (regione di Acri). Non hanno mai avuto un partito politico che li rappresentasse in modo unitario né una milizia armata. I Morabitun, che hanno svolto un ruolo importante durante la guerra civile, erano però in gran parte sunniti.

Sciiti. Erano considerati un tempo una minoranza: 250 mila unità nel 1956. Ad essi sono assegnati in parlamento 19 seggi. Oggi sono la

comunità numericamente più forte (1,2 milioni di unità). Dottrinarmente si distinguono dai sunniti in tutto il mondo islamico sulla base di uno scisma prodottosi fin dai primissimi anni dell'Islam. Tradizionalmente sono la comunità cui appartengono i contadini poveri del Libano meridionale, ma anche del Monte Libano e della Bekaa. Di recente hanno costituito il grosso della cosiddetta fascia della miseria che circonda Beirut. Nel contempo si è formata anche una classe media composta da sciiti. Il loro peso politico è andato crescendo durante la guerra civile. Ad organizzarli e dar loro una voce fu l'imam Musa Sadr, scomparso misteriosamente nel 1978. Ora la loro guida politica è rappresentata dal movimento Amal di Nabih Berri. Anche per l'influenza del khomeinismo, tra gli sciiti serpeggiano tendenze integraliste.

Drusi. Secondo i dati del 1956 erano 88 mila. Ora sarebbero circa 250 mila. Praticano una religione esoterica e iniziatica, ma possono essere inclusi nella grande famiglia dell'Islam. Tra le loro credenze vi sono la reincarnazione, la predestinazione, la divinità del califfo fatimita el-Hakim (996-1021); leggono il Corano e credono in Maometto come profeta di Dio. Sono stati per un lungo periodo il gruppo dominante sul Monte Libano. Il loro momento di maggiore fortuna fu il XVIII sec. e l'inizio del XIX sec. Ora sono concentrati nell'area a sud dell'asse Beirut-Damasco. Sono una setta molto unita, che si riconosce (malgrado certi scontri di natura feudale al suo interno) nella leadership della famiglia Jumblatt e nel Partito socialista progressista, fondato da Kamal Jumblatt. In parlamento dispongono di 6 seggi.

Fabio Tana

Questa confisca cristiana della libanità non mancava di fondamenti logici e storici. Il paese era, dalla sua creazione, impegnato in una specie di circolo vizioso. Schematicamente, i cristiani volevano conservare l'egemonia sullo Stato credendo di essere i soli a volere e a potere difendere un'entità libanese fragile e minacciata. I musulmani erano pronti ad accettare di trasferire la loro fede politica a vantaggio del Libano, ma a condizione di essere associati alla direzione del paese. Lo chehabismo è riuscito ad avviare un processo di realizzazione di queste due richieste inizialmente contraddittorie: la sua rottura prematura tradisce la sua vulnerabilità. I cristiani tengono più che mai alle loro prerogative istituzionali, i musulmani alle numerose alleanze esterne. La guerra iniziata nel 1975 ha portato a termine questo lavoro parallelo di indebolimento e di separazione.

Un'altra opzione nazionale aveva dato origine ad un partito quasi contemporaneo a quello della Falange: il Partito popolare siriano (Pps). Per il suo fondatore Antun Saadah e i suoi amici, l'entità libanese è una pura creazione del colonialismo. La nazione vera esiste dal tempo degli Akkadi e dei Babilonesi: è la grande nazione siriana che comprende oggi la popolazione del Libano, della Siria contemporanea, della Giordania, della Palestina, dell'Iraq e ... Cipro. Questo partito, sorto in ambiente cristiano non maronita, ha potuto reclutare adepti nei confini della sua nazione immaginaria. Ma l'autoritarismo politico che caratterizza questi paesi dalla loro indipendenza, come pure la repressione dei suoi membri da parte delle autorità mandatarie francesi, hanno fatto di questo partito un organismo quasi esclusivamente libanese nella sua struttura effettiva ed anche nel suo reclutamento. Il partito ha preso parte ai torbidi del 1958, a fianco dei libanisti, con lo scopo di resistere all'influenza dell'Egitto nasseriano a Levante, ma ha preso parte anche alla guerra del 1975, che dura ancora, a fianco dell'alleanza musulmano-palestinese, in stretta collaborazione con il regime siriano.

Già esitanti fra la confessione d'origine e l'entità libanese, tra questa e l'entità potenziale di una Grande Siria, i libanesi hanno visto aggravarsi ulteriormente il disquilibrio

politico-culturale con l'emergere del movimento nazionalista arabo, incarnato sia nel partito Baath (fondato a Damasco alla fine degli anni '40), sia nel nasserismo trionfante dopo la crisi di Suez (1956). Le due correnti avranno molteplici diramazioni sulla scena libanese, come la sezione locale del Baath siriano, un'altra sezione pro-irachena, il movimento dei nasseriani indipendenti (Mourabitum), l'Unione socialista araba, ecc. Malgrado le differenze che li separano, questi gruppi pretendono che il Libano (reale) quanto la Grande Siria (potenziale) siano creazioni dell'imperialismo. La fedeltà deve anzitutto andare alla nazione araba che va dal Golfo all'Atlantico, comprendendo tanto il Libano che la Tunisia, l'Egitto o l'Iraq.

Se la libanità è stata ben presto contrassegnata dalla maronità e dal cristianesimo locale, se il Pps ha raggruppato soprattutto minoranze dissidenti, il movimento nazionalista arabo sarà popolare solo nell'ambiente musulmano e più in particolare sunnita. (Gli sciiti si sentiranno in genere più vicini al Baath, ma la differenza è marginale). L'Islam libanese sarà maggioritario nell'appoggio all'unione siro-egiziana (1958-61): Suez aveva infiammato il suo entusiasmo, la « dottrina Eisenhower » l'aveva irritato. Dietro a questa sensibilità regionale acuta, si nascondeva una volontà appena celata di mettere a profitto gli appoggi regionali allo scopo di rovesciare il rapporto di forze interne a spese dei maroniti, rimasti in posizione egemonica. Nel 1958, in un momento di saggezza politica, il presidente Gamal Abdel Nasser scelse di recuperare la formula libanese avallando una direzione maronita moderata, quella del generale Chelab, piuttosto che far durare la guerra civile e suscitare in tal modo una reazione massiccia dell'Occidente. Ma, dopo il 1967, l'Olp si troverà, suo malgrado, coinvolta nella trappola del gioco politico libanese interno. Per insediarsi, e in seguito, per proteggersi, appoggia, arma e si mette alla testa dell'Islam arabista. Questo, a sua volta, cerca (e vi riesce in gran parte) a utilizzarla nella sua lotta per il potere in Libano. I palestinesi si vedono presi nella trappola che Nasser aveva, così sottilmente, saputo evitare. È noto il seguito: Beirut accerchiata da Israele, Tripoli accerchiata dall'esercito

siriano. A questo punto, i cristiani, che si sentivano attratti dall'arabità culturale o dal nazionalismo arabo, si sono trovati in una posizione particolarmente imbarazzante. Beirut è stata di fatto anche la tomba di un certo arabismo.

L'arabismo moriva nel momento in cui l'Islam riemergeva come forza politica motrice di primo piano. Per i fautori di questa opzione, se deve esistere una *Umma* (nazione), questa deve essere la grande nazione islamica. L'idea è antica quanto l'Islam stesso. Essa è stata rivitalizzata, nel secolo scorso, dagli scritti di un Jamal Eddin al-Afghani o da un Rashid Rida, entrambi panslamisti nel senso letterale (il secondo è libanese). Dopo un periodo di riflusso nel corso di questo secolo, questa corrente rifiorisce alla fine degli anni '70 dietro l'impulso del trionfo della rivoluzione iraniana.

I movimenti islamisti pullulano oggi in Libano. Essi sono tuttavia vittime, nell'insieme, della struttura confessionale della società libanese: di qui il loro carattere esclusivamente sunnita a Tripoli, prevalentemente sciita altrove. Sforzi di coordinamento esistono fra questi movimenti, ma la struttura sociale frammentaria del paese sembra avere la meglio sull'unitarietà proclamata dell'ideologia. Nei confronti di questi movimenti religiosi, l'«altro» (il cristiano) è ancora più radicalmente considerato straniero. Alcuni militanti non esitano a dichiararsi più solidali con un musulmano indonesiano o senegalese piuttosto che con il proprio concittadino libanese cristiano. Essi condannano la libanità, la sirianità e l'arabità come altrettante formule sospette trasmesse dall'imperialismo. Non esitano a ricorrere alla violenza bellica o suicida, né a ricercare un regime islamico «puro» nel profondo di una memoria storica resa più allettante dalle grandi frustrazioni del presente.

Una eterogeneità di fatto

L'emergere dei nazionalismi (libanese, pansiriano, panarabo o panslamico) non ha aiutato i libanesi a stabilire meglio la propria identità, già vittima di una straordinaria eterogeneità religiosa e confessionale.

Identità tradizionali e ideologie nazionaliste moderne si sono sovrapposte e intrecciate, provocando ad ogni incontro e ad ogni scontro un nuovo raggruppamento politico, una nuova milizia armata. La lotta non è dunque che tribale, religiosa, confessionale o nazionalista?

Il Libano conosce anche una lotta di classi ma è difficile distinguerla da questo intreccio incredibile di interessi e di identità. Esistono anche gruppi politici (fra cui un partito comunista che ha festeggiato nel 1984 il suo sessantesimo anniversario) che affermano che la lotta oppone anzitutto classi antagoniste. Ciò che rende difficile, a prima vista, capire perché il Pc libanese si sia trovato nel 1958 in guerra contro il socialismo arabo di tipo nasseriano e dal 1975 a fianco del socialismo arabo di tipo baathista e dell'Olp. Una scorciatoia facile: identificare classi e comunità. La lotta di classe sarebbe così mascherata da una lotta comunitaria che oppone i musulmani poveri ai cristiani ricchi. Ma è difficile spiegare perché un ricco musulmano sia un alleato e un ricco cristiano un nemico. E soprattutto cercare di verificare se l'ipotesi di partenza, quella della classe-comunità, sia davvero fondata.

Questa tesi è infatti conseguenza della guerra. I marxisti libanesi si accontentavano, in passato, di negare l'esistenza stessa del confessionalismo e di ragionare in termini di società civile compiuta: i borghesi da una parte, il proletariato dall'altra. Questa tesi classica, già assurda in una società tradizionale, trovava sempre maggiori argomenti per rafforzarsi via via che il capitalismo libanese si insediava nelle città e invadeva la campagna. Uno sviluppo intenso dell'identità socio-professionale si realizzava in parallelo a questo affermarsi del capitalismo, alimentato dal settore bancario, dalle rimesse degli emigrati libanesi, dalla rivalutazione dei terreni agricoli, dai progetti di infrastruttura fatti dallo Stato dopo il 1958 e dal turismo. I gruppi marxisti attiravano di conseguenza migliaia di nuove reclute, spesso risvegliatesi dai sogni nazionalisti. I sindacati si rafforzavano nell'industria, nelle banche, nel sistema educativo privato e pubblico, nelle piantagioni di tabacco del Sud, fra i pescatori. Questo movimento era fa-

vorito da una urbanizzazione frenetica quanto caotica: dal 1958 al 1975 la popolazione di Beirut è triplicata. L'industrializzazione, malgrado un inizio tardivo, progrediva speditamente soprattutto nel settore tessile, nel settore dei cementifici, in quello alimentare e dei materiali da costruzione. Nel 1975, il Libano era il quinto paese esportatore verso l'Arabia Saudita.

Non era affatto un caso se il movimento rivendicativo degli anni che hanno preceduto la guerra doveva assumere un carattere nettamente sciita. Gli sciiti provenienti dalla Bekaa settentrionale o dal Libano meridionale costituivano infatti la netta maggioranza del proletariato suburbanizzato della periferia sud e di una buona parte della periferia est della capitale. Nelle fabbriche di Kfarchima e di Choueifat, la proporzione di operai sciiti poteva facilmente raggiungere l'80-90% degli operai, il 50-60 per cento delle fabbriche installate nella parte cristiana.

Ma l'unità della classe operaia era troppo recente e vulnerabile per resistere alla guerra civile. In un poscritto redatto nel 1976 per una inchiesta sulle classi sociali nel Libano condotta nell'immediato pre-guerra, Claude Dubar e Salim Nasr fanno questa constatazione disincantata: « Le immense e recenti periferie operaie e popolari di Beirut (periferie sud e est) si erano trasformate in quartieri e in zone antagoniste che si accerchiavano reciprocamente e si affrontavano duramente »⁴. Sebbene a malincuore, i *leaders* dei movimenti della sinistra libanese non potevano che condividere questa constatazione ed è in questo contesto che saranno indotti ad aggrapparsi ad un espediente teorico difficilmente difendibile: la teoria della classe-comunità, che ignora un fatto incontestabile: i combattenti cristiani, dall'altro lato della barricata, vengono anch'essi nella stragrande maggioranza dagli strati più sfavoriti della popolazione.

Questa compiacenza nei confronti del confessionalismo porterà i gruppi marxisti a partecipare, senza distinguersi nella pratica, al macello della guerra civile. A loro credito, si dirà che la loro scelta era a fianco dei più numerosi e dei più deboli, ma di qui ad identificare il cristiano al borghese, non c'era che un passo, purtroppo rapidamente com-

piuto da molti. Questa compiacenza non fu necessariamente produttiva, almeno a breve termine: anche la piazza musulmana ha rapidamente aumentato il suo colore confessionale. Il movimento sciita Amal e i gruppi religiosi filo-iraniani si sono imposti negli ambienti in cui la sinistra pensava di avere le sue roccheforti. La coscienza di classe è stata coperta o più probabilmente spazzata via da una coscienza politico-confessionale, alimentata di continuo dall'affermazione di sé dell'« altro » come cristiano. Ancora una volta il gioco degli specchi tipico delle situazioni bloccate.

Il sistema « binario »

Il Libano è stato fondato su una binarietà ambigua quanto vulnerabile. I dirigenti maroniti dell'epoca mandataria (1920-43) e del Libano indipendente non esitavano a presentarsi, contemporaneamente, come i rappresentanti di tutti i cristiani del paese (di cui costituiscono la maggiore minoranza) e come i detentori dell'ideologia indipendentista libanese. Di fronte, i sunniti che si ritrovavano, all'alba del Libano moderno, eredi della preminenza sunnita nell'Oriente arabo, si consideravano volentieri come i rappresentanti dell'insieme islamico libanese (sunniti, sciiti e drusi) e come i portavoce più autorevoli di una maggiore integrazione del Libano nel quadro più allargato della Siria o nel mondo arabo. La « libanità » assumeva così un colore fortemente maronita e più in genere cristiano, e l'« arabità » un carattere nettamente sunnita e più in genere musulmano. Si trovavano senza dubbio musulmani molto attaccati all'indipendenza del paese e cristiani che avevano fatto propria l'ideologia nazionalista pansiriana o panaraba. Si trattava tuttavia di individui o di gruppi ridotti che difficilmente riuscivano ad imporre la propria tesi nell'ambito della propria comunità. Il libanismo del Patto nazionale concedeva un posto più ristretto agli sciiti, ai drusi e ai cristiani non maroniti. Questo sistema politico era costituito in funzione di tale binarietà: la presidenza della repubblica, le cariche maggiori dell'esercito, della magistratura, di diversi ministeri importanti, furono affidate ai maroniti, a cui faceva-

no da contrappeso, in cariche di minore importanza, i sunniti. Da qui il fatto, per esempio, che i dicasteri altamente politici (Difesa, Interni, Esteri) raramente venivano affidati ad un ministro sciita. La guerra ha tuttavia ampiamente compromesso (forse definitivamente spezzato) questa binarità, in modo diverso tuttavia da una e dall'altra parte della barricata.

Nell'ambiente cristiano, si è potuta osservare una dinamica alternativa. Nei giorni di maggiore pericolo, i dirigenti maroniti hanno fatto appello all'unità dei cristiani, facendo astrazione dalla loro appartenenza confessionale. Fu questo il caso, in particolare, dopo le due grandi battaglie perse contro i drusi, nella primavera 1976 e nell'estate 1983. Alla prima occasione, l'apertura del fronte libanese (cristiano) alle comunità cristiane non maronite fu prospettata ma molto parzialmente messa in atto. All'inizio del 1984, fu prospettata la formazione di un Consiglio superiore intercristiano a base paritaria, ma l'idea venne ben presto abbandonata di fronte alla reticenza dei greco-ortodossi ad associarsi politicamente ai maroniti e all'esitazione dei maroniti stessi ad accettare un Consiglio generale cristiano su base paritaria.

Come contropartita, le comunità non maronite sono state vittime notorie della guerra da un punto di vista politico. L'erosione della loro presenza politica era tale che le due conferenze di riconciliazione nazionale di Ginevra (novembre 1983) e di Losanna (marzo 1984) si sono svolte nella loro assenza totale, mentre i maroniti, che non dovrebbero contare più della metà dei cristiani di questo paese, si esprimevano in nome di tutti i cristiani. Questa erosione è dovuta a diversi fattori.

Ricordiamo anzitutto che la vita di parte in ambiente cristiano è stata più ampia che nell'ambiente musulmano, attirando verso partiti a prevalenza maronita (Falangi, Partito nazionale liberale, Partito costituzionale, Blocco nazionale) cristiani di tutte le confessioni e perfino un certo numero di musulmani. La differenza fra i due grandi gruppi religiosi si rifletteva, già prima della guerra, in occasione delle elezioni legislative: gli eletti cristiani membri di un partito sono sempre stati più numerosi, e lo scarto

che li separava dagli eletti musulmani non cessava di aumentare: 10 cristiani per 5 musulmani nel 1951, 23 contro 8 nel 1960, 25 contro 9 nel 1972. Ora è chiaro che questi partiti attiravano militanti di tutte le comunità cristiane pur essendo saldamente diretti da maroniti.

Altre ragioni si possono trovare nel senso di isolamento e di solidarietà che esiste fra i cristiani in quanto minoranza in un Oriente dominato dall'Islam. In questo contesto, i maroniti costituiscono l'unica comunità cristiana d'Oriente che abbia avuto una assise geografica. Se i maroniti sono in maggioranza libanesi, numerosi cristiani non maroniti erano dei nuovi arrivati in Libano, avendo lasciato nei paesi d'origine, Siria o Iraq, molti loro correligionari.

È per tale motivo che la guerra ha molto rafforzato i dirigenti maroniti in ambiente cristiano, tanto che numerosi commentatori locali hanno abbandonato la vecchia classificazione comunitaria (tre comunità cristiane e tre musulmane) per adottarne un'altra, quadripartita (cristiani, drusi, sunniti e sciiti). Questa nuova divisione, ispirata dai politici maroniti, non è però unanimemente accettata e potrebbe ancora essere sostituita da un'altra, secondo gli sviluppi della guerra. Ciò dimostra tuttavia che esiste un fenomeno di concentrazione del potere in ambiente cristiano proprio quando il potere tradizionale dei sunniti conosceva una fase di diffusione sicura.

In ambiente musulmano, l'egemonia politica ed economica sunnita, lungi dall'essere rafforzata, si è vista battuta e alla fine spezzata. Le cause di questo declino sono da ricercarsi sia nella comunità sunnita che nell'evoluzione parallela degli sciiti e dei drusi. I sunniti hanno anzitutto perso la battaglia del numero rispetto agli sciiti. Ampiamente urbanizzati, non hanno affatto tendenza a presiedere a grandi famiglie. D'altra parte, ed anche prima del 1975, i sunniti sono stati spesso accusati di accettare un ruolo limitato nella condotta degli affari di Stato, sacrificando gli interessi dei musulmani allo scopo di conservare il posto di *partners* privilegiati dei maroniti. Più in particolare, e per lunghi anni, i vari primi ministri sunniti saranno insultati da un Kamal Jumblatt sempre più potente. Il loro atteggiamento

è potuto sembrare compiacente di fronte ai maroniti quanto di fronte ai palestinesi che cercheranno di utilizzare per riaffermare la propria posizione. La loro distribuzione geografica nelle grandi città del paese (Beirut, Tripoli, Sidone) non consentiva il costituirsi di un cuore geografico. La loro *asabiyya* confessionale, logorata da secoli di collaborazione con gli ottomani, rendeva difficile il loro raggrupparsi su basi populiste. Ciò inciderà sulla loro capacità e sulla loro volontà di formare una milizia confessionale loro propria. Con la partenza dei palestinesi, si ritroveranno isolati e indeboliti.

I drusi non hanno mai veramente accettato di essere rappresentati dai sunniti. A prezzo di una lunga lotta fatta di grandi progetti e di piccoli intrighi, Kamal Jumblatt si impone nel 1973 come il *partner* di fatto del presidente maronita quando questo decide di rompere la *leadership* tradizionale sunnita. Con la scomparsa di Kamal Jumblatt nel 1977, la comunità drusa è stata sostanzialmente emarginata dal giuoco politico. Si imporrà nuovamente con la ripresa dello Shuf nel 1983. Nel 1984, il potere di W. Jumblatt era tale che egli ha creduto di poter sferrare un colpo mortale ai morabiti, la milizia sunnita più forte di Beirut. Ciò sarà pagato a caro prezzo per quanto riguarda la sua influenza su Beirut, ma Jumblatt si era già prima creato un proprio dominio esclusivo nello Shuf, godendo di una autonomia certa rispetto a tutte le altre comunità, compresi i sunniti.

L'emergere del movimento populista sciita è più recente. L'*imam* Musa Sadr è riuscito dapprima (1965) a liberare le istanze religiose e giudiziarie della propria comunità dall'influenza sunnita. In seguito imporrà una linea propria, mediana tra i sunniti filopalestinesi e i cristiani. Appoggiato dalla Siria, crea nel 1975 una propria milizia, Amal, che dopo lunghi anni potrà beneficiare dell'importante e recente insediamento sciita nella capitale, allo scopo di prenderne il controllo, il mattino del 6 febbraio 1984. Gli sciiti pretendono come minimo la parità con i sunniti e i maroniti; come massimo, l'applicazione integrale della legge del numero che è loro favorevole.

Il periodo successivo all'invasione israeliana dell'estate 1982 è stato estremamente

movimentato per quel che riguarda l'identità degli attori locali e il rapporto di forze che li oppone. Schematicamente, il progetto fondamentale dei beneficiari libanesi-cristiani dell'operazione era di ristabilire in modo netto la propria egemonia sul sistema cercando di fare della vittoria israeliana sull'Olp una vittoria parallela dei cristiani sui musulmani, dei maroniti sui rivali e censori, e delle Falangi sulla *leadership* maronita tradizionale. Niente poteva meglio simboleggiare questa volontà dell'elezione di Bashir Gemayel, capo delle milizie falangiste, alla presidenza della Repubblica. Il suo assassinio, prima ancora della sua entrata in carica e la sua sostituzione con il fratello maggiore considerato più « politico », dovevano mutare lo stile dell'operazione ma non la sostanza. Amin Gemayel si sarebbe comunque scontrato con la frazione più dura capeggiata dal fratello, che, malgrado tutto, rimaneva in apparenza ben più potente del presidente stesso. Spinto dalla base o pienamente convinto della propria politica, Amin Gemayel riprenderà il progetto falangista di rafforzamento della presidenza e del predominio maronita sulle istituzioni pubbliche dopo anni di lenta e dolorosa erosione. Diversi segni di questa volontà non tardano a manifestarsi: la designazione di un primo ministro poco rappresentativo nell'ambito della propria comunità (Chafic Wazzan), la formazione di un governo di tecnocrati troppo riconoscenti di essere stati promossi improvvisamente ministri, il posto invidiabile concesso ad alcuni consiglieri personali preoccupati di piacere al Principe, la nomina di « uomini sicuri » a cariche importanti quali il comando dell'esercito o la direzione dell'informazione, « l'elezione » di un alleato politico alla presidenza dell'Associazione delle banche, la creazione per un amico personale di un super-ministero del Commercio estero, ecc.

La reazione delle principali comunità del paese a questa politica molto presidenzialista (e, in questo senso, portatrice di un progetto di dominazione confessionale) sarà varia. Paradossalmente, i sunniti si sono dimostrati accomodanti. Per un anno, il capo sunnita di Beirut, Saeb Salam, non cesserà di sostenere il presidente. I movimenti sunniti più a sinistra di Beirut adotteranno un

atteggiamento ambiguo. Il sunnismo non-beirutiano sembrava distante senza essere polemico. Avendo sofferto della presenza palestinese utilizzandola come « milizia di sostituzione », i capi sunniti sembravano disposti ad accontentarsi di un secondo posto, anche ridotto, contro la conferma da parte dei maroniti del ruolo di *partner* privilegiati dei cristiani.

Anche i capi sciiti hanno fallito il colpo. La maggioranza dei deputati aveva votato per i due figli Gemayel. Il Sud, a maggioranza sciita, rimaneva occupato da Israele e soltanto i maroniti, grazie ai loro rapporti con quest'ultimo, sembravano in grado di convincere gli israeliani a partire. Il regime sembrava poter mantenere la rivalità fra i *leaders* feudali (Assad, Osseyran, Khali) e gli eredi religiosi (Shaik Shamseddine) dell'*imam* Musa Sadr. Il presidente, forte di questo duplice appoggio, pensava di poter permettersi di ignorare il *leader*, anche se ormai debole, di Amal, Nabih Berri.

Fra i drusi, il presidente cercherà di creare un contrappeso alla potente *leadership* dei Jumblatt appoggiando il clan Arslan. Il presidente non vorrà o non potrà fare pressione sulle milizie falangiste, impegnate in una guerra permanente con gli uomini di Jumblatt dal giorno del loro ingresso nelle montagne dello Shuf.

È tuttavia da questa comunità che si svilupperà la scintilla. Forte dell'appoggio siriano e della benevolenza israeliana, Jumblatt rovescerà interamente il movimento nel settembre 1983 cacciando le milizie falangiste e l'insieme della popolazione cristiana dalle montagne dello Shuf. La congiunzione con Beirut non tarderà a compiersi: quattro mesi dopo, Beirut-ovest cade nelle mani di Jumblatt e di Berri. In qualche settimana l'identità dei principali attori comunitari cambia interamente: gli alleati del presidente si ritrovano emarginati, minacciati nella loro *leadership*, nella loro stessa vita. Saeb Salam perde le sue posizioni a Beirut-ovest (e con lui, i sunniti la loro preminenza nella capitale). Nella comunità sciita, si impongono Nabih Berri, il movimento Amal e i gruppi religiosi. Fra i drusi, Walid Jumblatt fa piazza pulita dei suoi rivali e si impone come capo quasi esclusivo della comunità.

La politica interna del nuovo regime, insieme al disaccordo fondamentale che l'opponeva a Damasco nel corso del 1982 e 1983, porterà così all'indebolimento progressivo e alla emarginazione poi dei dirigenti musulmani che Jumblatt aveva scelto come alleati. È la tendenza opposta al regime che prevarrà nell'ambito delle tre comunità musulmane, una tendenza più preoccupata degli interessi delle confessioni musulmane e più favorevole alla Siria. Questa vittoria si consoliderà con la formazione, nel maggio 1984, del governo di unità nazionale che raggruppa Karameh e Hoss per i sunniti, Berri e Osseyran per gli sciiti e Walid Jumblatt per i drusi. Nell'arco di un anno e mezzo c'è dunque stato un completo rovesciamento dei giochi di potere⁵: il regime a tendenza presidenziale è stato sostituito da una specie di governo collegiale intercomunitario, che ha rotto sia la binarietà d'origine che i progetti più recenti di egemonia. Alla fine del 1984 sembra difficile poter dedurre da questa collegialità politica, minacciata dalla disgregazione ma sostenuta dalla Siria, un'idea di Stato sovrano e legittimo. Gli sforzi in questo senso non sono però mai cessati.

Governo reale e governo legale

Il governo collegiale, formato soprattutto dai signori della guerra, sembrava molto più rappresentativo del parlamento. La funzione rappresentativa del gabinetto sembrava del resto largamente prevalere sulla funzione esecutiva. Perché i vari attori libanesi non sono riusciti a limitare i conflitti o a ricondurli nell'ambito del parlamento, rimasto in carica per tutta la durata della guerra, eleggendo tre presidenti, votando la fiducia a una mezza dozzina di governi, adottando una quantità di leggi e di risoluzioni? Sono possibili diverse spiegazioni, alcune delle quali conseguono direttamente dal tipo di legislatura. Questa, la tredicesima dalla creazione del Grande Libano nel 1920, l'ottava dall'indipendenza, era stata eletta secondo un sistema ben sperimentato, basato sulla circoscrizione geografica e la confessione. A causa della guerra e per l'impossibilità di organizzare nuove elezioni, la legislatura

1972-76 è stata rinnovata più volte per semplice voto parlamentare.

Mentre la società libanese subiva importanti trasformazioni (la popolazione della capitale, per esempio, è triplicata in quindici anni, dal 1958 al 1973), la rappresentatività parlamentare ha avuto la tendenza a irrigidirsi. La percentuale di parlamentari che si rinnovavano da un'elezione all'altra è andata diminuendo nel tempo: 55% nel 1943, 52% nel 1960, 40% nel 1972, mentre la conferma dei notabili già eletti era il riflesso paradossale di una maggiore mobilità sociale e geografica. D'altra parte, la estensione dello spazio capitalista a spese dell'economia rurale tradizionale e l'urbanizzazione sfrenata si renderanno ben presto evidenti in termini di rappresentanza nazionale: la proporzione dei grandi proprietari terrieri diminuirà (43% dei deputati nel 1951, 24% nel 1964 e 10% nel 1972) a profitto degli uomini d'affari (10% nel 1951, 19% nel 1964, 21% nel 1972) e dei membri delle professioni liberali, in particolare gli avvocati (47% nel 1951, 54% nel 1964 e 67% nel 1972). Il successo crescente del capitalismo favorisce dunque chiaramente i « figli prediletti »: commercianti, avvocati, ingegneri, penalizzando salariati e lavoratori. Infatti se il numero di eletti appartenenti alla classe superiore è effettivamente diminuito (53% nel 1951, 43% nel 1964, 36% nel 1972), questa diminuzione ha avvantaggiato soprattutto la classe media superiore (54% degli eletti nel 1972), e in misura minore la classe media (10% degli eletti nel 1972), ma per nulla gli strati sociali inferiori, che continuavano anche ad essere privati di rappresentanza nell'ambito del parlamento. Il sentimento di esclusione percepito in questi ambienti non poteva che essere rafforzato dai legami di parentela esistenti fra i membri dell'*establishment* politico: nella legislatura 1968-72, per esempio, il 43% dei deputati erano padri, figli, nipoti, cugini, fratelli o cognati di qualcuno che era stato o che era deputato. Infine, e su tredici legislature dal 1920, una sola volta e per meno di due anni una donna ha occupato un seggio in parlamento, per sostituire il padre morto accidentalmente.

La credibilità del parlamento in quanto organo rappresentativo della società nel suo

insieme era dunque compromessa fin da prima dell'inizio della guerra. L'urbanizzazione massiccia non trovava riscontro in un sistema elettorale in cui una buona parte degli abitanti effettivi di Beirut dovevano andare a votare nel villaggio d'origine anziché nel luogo di residenza. La suddivisione geo-confessionale rendeva difficile l'elezione di un simpatizzante di sinistra, un comunista per esempio. Il ruolo essenziale svolto dalle ricchezze del candidato e dalle sue relazioni familiari non contribuiva certo ad aumentare il prestigio dell'istituzione.

Questa rappresentatività già relativa doveva subire i contraccolpi ulteriori della guerra. Se in ambiente sunnita i deputati non hanno risentito particolarmente della militarizzazione del conflitto, non altrettanto si può dire per gli altri grandi gruppi comunitari. Fra i cristiani, i deputati « indipendenti » avevano scarsa influenza sulle masse galvanizzate e inquadrare dai capi delle milizie. Fra i drusi, la morte ha colto tre dei sei deputati, compresi due capi-clan fra i più influenti (Kamal Jumblatt e Majid Arslan). In ambiente sciita, la scissione fra la comunità e la sua rappresentanza parlamentare era la più acuta: gli eletti del 1972 potevano difficilmente essere identificati con una base galvanizzata dalle prediche dell'*imam* Musa Sadr (scomparso nel 1978) e divisa successivamente fra i suoi eredi.

A ciò bisogna aggiungere la scomparsa progressiva dei deputati (11 erano morti nell'ottobre 1984 senza essere stati sostituiti) e non dei minori (Kamal Jumblatt, Pierre Gemayel, Sabri Hamdéd).

La quasi unanimità nell'appoggio agli accordi nati-morti del 17 maggio 1983 con Israele (che il presidente non ratificherà) e l'autorizzazione concessa a diversi governi di legiferare per decreto non hanno certo aumentato il loro prestigio. È per questo insieme di ragioni che il gabinetto ha usurpato al parlamento il ruolo di rappresentanza nazionale. A meno che non vengano nominati deputati militanti ad ingrossare il numero dei parlamentari (principio adottato in occasione della conferenza di riconciliazione nazionale a Losanna), è evidente che il parlamento avrà tendenza a rappresentare notabili in declino e il gabinetto signori della guerra onnipotenti. Ciò non facilita certo il

compito di entrambi. Se dei capi di milizia entrano in parlamento, e con l'elezione di un « militante » alla testa del parlamento, è consentito sperare in un ritorno alla regola piú classica e piú stabilizzante di una rappresentanza parlamentare di fronte ad un governo esecutivo.

Fattori interni ed esterni

Si impone a questo punto una riflessione sull'autonomia⁶ degli attori locali. Si oppongono a questo proposito due tesi: una pretende che la guerra sia la guerra del Libano contro l'Olp, la Siria o Israele. In questa prospettiva, gli attori locali si dividerebbero in « indipendentisti » e « collaboratori ». La destra cristiana ha di frequente accusato la sinistra e le milizie musulmane di essere agenti dell'Olp, della Siria, della Libia o del « comunismo internazionale ». Al contrario, le milizie cristiane sono state spesso accusate di essere semplici strumenti di Israele o della Cia.

Meno di frequente, si è sviluppata una tesi opposta: la guerra è essenzialmente una guerra civile. Gli attori locali sono di conseguenza autonomi anche se si assicurano l'appoggio di questo o quel paese straniero. Questo appoggio è certo condizionante ma non trasforma per questo tali gruppi confessionali, saldati da una forte *asabiyya*, in semplici agenti dello straniero. Poiché i loro rivali e nemici sono libanesi, il loro ruolo nel giuoco regionale o internazionale è limitato e finanche involontario: l'obiettivo infatti non è di rafforzare la Siria o di aiutare Israele ma di conservare o di conquistare il potere in Libano.

I sostenitori della prima tesi enumerano i trasferimenti di denaro, le consegne di armi, l'appoggio politico a vantaggio delle varie milizie locali e insistono sugli innumerevoli interventi militari diretti delle potenze straniere (Olp, Siria, Libia, Iraq, Israele, Stati Uniti, Onu, ecc.). I sostenitori della tesi dell'autonomia ricordano invece che le varie milizie locali hanno potuto godere di alleanze esterne molteplici e contraddittorie allo scopo di condurre a termine il loro programma essenzialmente interno, che le Falangi hanno sollecitato, quanto Jumblatt,

l'appoggio dei siriani o degli israeliani... ogni specie di alleanza è ed è stata possibile con ogni specie di attori locali.

Di fronte a queste due tesi contraddittorie, può essere utile osservare che: 1) l'autonomia degli attori locali varia da un gruppo all'altro. I grandi movimenti populistici (Amal sciita, Psp druso, Falangi cristiane) sono evidentemente piú autonomi sia nella definizione che nella realizzazione della loro strategia dei piccoli gruppi di quartiere o dei partiti piú piccoli manipolati dall'estero. Possono tuttavia esistere piccoli gruppi, cristiani o musulmani, molto attenti alla propria indipendenza. Questa preoccupazione ne limita e i mezzi e l'influenza. La dipendenza può allora costituirsi nei confronti di un grande gruppo militare-politico locale che li protegge (Al-Fatah prima del 1982, Amal o Psp oggi, le Falangi in ambiente cristiano); 2) la guerra del Libano è particolarmente costosa: diverse milizie dispongono di arsenali che farebbero invidia a Stati sovrani e non dei piú piccoli: carri armati, cannoni, contraerea. La dipendenza dei gruppi militari nei confronti delle fonti di finanziamento (visto che con il denaro è abbastanza facile procurarsi ogni genere di armi in Medio Oriente) è reale. L'autonomia decisionale dipende così largamente dalla capacità di questi gruppi a trovare finanziamenti nell'ambito stesso delle comunità che essi pretendono di rappresentare; 3) la potenza militare fisica si è rivelata tuttavia piú effettiva del semplice finanziamento. L'Olp (prima del 1982), la Siria e Israele hanno sempre avuto sugli attori locali maggiore influenza di chi li appoggiava, politicamente e finanziariamente, da lontano: Iraq, Libia, Stati Uniti. La Libia ha investito molto senza risultati reali; questo esempio mostra il semplicismo estremo della tesi degli « agenti ». È tuttavia chiaro che gruppi militari quasi professionali (considerati la mancanza di supporto ideologico e i grandi mezzi richiesti) sono piú dipendenti dei gruppi politici. L'esempio dell'Armata del Libano arabo (Ala) e dell'Armata del Libano del Sud (Als) è molto chiaro: l'una legata a gruppi siro-palestinesi, l'altra a Israele.

È bene comunque sottolineare che le guerre civili di questo paese sono state in genere accompagnate da interventi esterni.

Uno storico libanese⁷ ha studiato otto casi precisi, il primo nel 1773 e l'ultimo in atto dal 1975. A quattro riprese, delle potenze straniere sono intervenute senza che ci sia stata lotta interna. In un altro caso, l'intervento esterno ha preceduto una guerra civile (1831-41). Negli ultimi tre casi, e i piú importanti (1860, 1958, 1975), l'intervento esterno è stato successivo a lotte interne. Questa classificazione è utile, tuttavia essa ignora forse il fatto che gli attori locali, dal 1840 e dopo l'intensificarsi degli interventi esterni, hanno sempre potuto contare su di un aiuto esterno una volta messo in moto il meccanismo della guerra civile. Ciò non impedisce che siano anzitutto i libanesi che combattono fra di loro e si autodistruggono.

Due aspetti sono fondamentali: gli attori locali, in particolare quelli confessionali, sono spinti da una volontà propria, da strategie secolari, da una lotta per il potere molto radicata, da ricordi antichi ma sempre vivi. I grandi movimenti confessionali che si distruggono fra loro non sono creazioni straniere: hanno la loro propria storia locale, una base sociale distinta e dei combattenti pronti a morire per difendere i loro programmi. Ma per avere la meglio in questa lotta sanguinosa, nessun gruppo libanese potrà mai accontentarsi delle proprie forze. Piú si sentirà debole, piú conterà sull'appoggio esterno. In una parte del mondo in cui le forze regionali sono potenti e in cui le superpotenze hanno interessi sicuri e spesso vitali, gli attori locali di questa guerra sembrano impegnati in un lento processo di dipendenza. Piú la guerra dura, piú sembrano lillipuziani. Piú la guerra dura, piú perdono la propria autonomia e piú spogliano il paese del suo residuo fugace di indipendenza.

Note

¹ Lucien Pye, *Politics, Personality and National-Building: Burma's Search for Identity*, New Haven, Yale University Press, 1962, p. 63.

² Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 29.

³ *Ibidem*, p. 177.

⁴ Claude Dubar et Salim Nasr, *Les classes sociales au Liban*, Parigi, Fondation nationale des sciences politiques, 1976, p. 329.

⁵ Capovolgimento confermato dalla sconfitta di Kamel el-As'ad nell'elezione alla presidenza della Camera (17 ottobre 1984) dopo un regno quasi ininterrotto di quattordici anni. Il successore è Hussein al-Husseini, uno dei primi alleati politici dell'imam Musa Sadr.

⁶ Per maggiori precisazioni, V. Antoine Nasri Messarra, *La structure sociale du Parlement libanais*, Beirut, Université libanese, 1977.

⁷ Marwan R. Buheiry, *Interventions et guerres internes dans l'histoire moderne du Liban: 1770-1982*, dattiloscritto.

Traduzione dal francese di Anna Hausmann

Économie et humanisme

n. 281 janvier-février 1985

DÉBLOUQUER LE PROCESSUS DE LA CONNAISSANCE, UNA NÉCESSITÉ POUR PENSER LA MUTATION ACTUELLE

Le « seuil de tolérance », un problème de sciences et/ou de conscience, O. Brachet. L'enseignement de l'histoire en butte au problème des valeurs, J. Peyrot. Discours scientifique et parole poétique, deux types de communication, D. Pecoud. Le miroir trompeur du « modèle » d'homogénéisation culturelle de la société, A. Sayad. Le modèle nécessaire en analyse économique, H. De France. Pour changer nos modèles, une autre conception de l'échange, F. Plassard. L'exigence d'écriture en économie pour exprimer tous les effets de sens, S. Douailler. Libérer la créativité économique, qui émerge sous l'empire de la nécessité, H. Puel. Sciences contemporaines et architecture: vers l'émergence d'une logique de la création, J. L. Herbert y. Perret, La logique de la création.

DES FAITS DES TENDANCES

Le Cocom: structure de concertation ou instrument de pression de l'administration Reagan?, N. Simon. Des rapports récemment publiés traitent de l'insertion professionnelle et sociale de la jeunesse, F. Meylan.

14 rue Antoine Dumont - 69372 Lyon Cedex 08
CCP Lyon 1529-16 L
