



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in

Relazioni Internazionali Comparate LM-52

Tesi di Laurea

Condizione delle comunità
cristiane in Siria nel primo
decennio del XXI secolo
(2000-2011).

Relatore

Ch. Prof. Aldo Ferrari

Correlatore

Ch. Prof. Antonio Trampus

Laureanda

Carolina Benzoni

Matricola 839221

Anno Accademico

2015 / 2016

INDICE

ABSTRACT.....	4
INTRODUZIONE.....	6

CAPITOLO I

Storia e identità delle comunità cristiane in Siria	13
1.1 Epoca della conquista islamica	15
1.1.1 <i>La Dhimma</i>	17
1.1.2 <i>I cristiani melchiti</i>	19
1.1.3 <i>I cristiani siriaci (siri orientali e occidentali)</i>	22
1.1.4 <i>I cristiani armeni</i>	25
1.2 L'impero ottomano	26
1.2.1 <i>Il millet</i>	28
1.2.2 <i>I primi cambiamenti sociali</i>	33
1.3 La nascita dello stato siriano	36
1.3.1 <i>Dalla fine dell'impero ottomano all'indipendenza</i>	39
1.3.2 <i>Il nuovo Stato</i>	42
1.3.3 <i>Il partito Ba'th al potere</i>	47

CAPITOLO II

Partecipazione politica e sociale dei cristiani siriani sotto il governo di Bashār al- Asad (2000-2011)	51
2.1 L'inizio del nuovo millennio	52
2.1.1 <i>Bashār al-Asad al potere</i>	54
2.1.2 <i>La Costituzione siriana</i>	59
2.1.3 <i>Le undici comunità cristiane in Siria</i>	62
2.1.4 <i>Protezione secolare e partecipazione politica</i>	65
2.1 Tensioni sociali durante il decennio	72
2.2.1 <i>L'Inverno di Damasco</i>	72
2.2.2 <i>Scoppio della primavera araba siriana</i>	76
2.2.3 <i>Reazioni dei cristiani durante le insurrezioni</i>	80

2.1 Incremento della divisione settaria	84
2.3.1 <i>Tensioni confessionali crescono</i>	84
2.3.2 <i>Rapporto tra il presidente e le comunità cristiane</i>	86
Conclusione.....	92

CAPITOLO III

Essere cittadini cristiani in Siria: implicazioni politiche, sociali e personali	94
3.1 Amministrazione delle minoranze etniche e religiose in Siria	96
3.2 Appartenenza religiosa e appartenenza nazionale: un binomio conciliabile?	101
3.3 Cittadinanza e identità	105

CONCLUSIONE.....	110
-------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	114
--------------------------	------------

ABSTRACT

Christian communities has always been a significant presence within the Syrian plural society. This research analyses the experience of Syrian Christian communities as social and political actors during the first decade of the 21th century (from 2000, when Bashār al-Asad became president, to 2011, when the revolt broke out into the country).

The events that happened during this timeframe are noteworthy because they reveal a series of dynamics that will abruptly emerge during the Syrian revolution. Therefore, the purpose of this work is to answer to several questions that emerged about the political role of these communities and their relation with the regime of Asad in a context of growing instability. Firstly, which is the president's policy towards religious minorities? Indeed, it has been noticed that the alawite regime of president Bashār has tried to gain more legitimacy and support through concessions and informal allegiances with religious communities. On the contrary, to which extent Christians benefit from state secularism? To answer to this question it has been necessary to analyse the institutional framework and the legal provisions that regulate the living standards and religious liberties of the religious minorities. It has been shown that since the government of Hāfiz al-Asad Christians has benefitted from a period of prosperity and a decent degree of freedom for social initiatives. However, with the threat of a forthcoming overthrow of the Syrian president by Islamist political movements and the establishment of a sectarian society, Christian communities were forced to choose between the status quo of a secular autocracy, though democratically deficient, and the uncertainty of a sectarian democracy. Furthermore, the climate of growing tensions between the government and social groups and the increase of sectarianism within society led Syrian Christians to consider the Ba'th regime as the only possible protection from Islamist's discriminations.

In order to make a meaningful assessment of the political and social experience of Syrian Christians, it has been used a historical approach that relies on the qualitative analysis of primary and secondary sources, such as official documents or reports issued

by the government or religious institutions, statements from Christian and political leaders, official interviews, articles of national and international press, Christian platforms and social media sites, academic theories and textual sources.

The structure of this research is divided into three sections. Firstly, it has been necessary to describe adequately the identity and the historical evolution of their communities in order to know thoroughly the subjects of this analysis. Indeed, the first chapter is dedicated to the history of the eleven Churches and their relation with the successive political systems. In the second chapter, the community-state relations during the first decade of the 21th century are illustrated, starting from the description of Bashār al-Asad's inheritance of power, the institutional and legal framework that regulate public religious life, the growth of popular discontent and political opposition, the increase of confessional tensions and social sectarianism, the Christian reaction to the first uprisings and the position taken by the communities with the resulting considerations. Lastly, the third chapter reports some academic theories about Christian political participation in the Middle East, about the relation between national and religious affiliation and between the concepts of citizenship and identity.

INTRODUZIONE

La presenza di comunità cristiane in Siria incide in maniera assai rilevante nel contesto sociale del paese, spesso definito come un mosaico di diverse etnie, religioni e culture. Il presente elaborato intende descrivere e analizzare l'esperienza dei cittadini siriani cristiani come membri di comunità minoritarie in un contesto di pluralità etnica e maggioranza religiosa musulmana. Viene approfondita l'identità e la storia delle undici comunità presenti nel paese, seguita da un'analisi della funzione sociale e del ruolo politico che esse assumono durante il primo decennio del XXI secolo, esattamente dalla salita al potere del presidente Bashār al-Asad (2000) allo scoppio della rivoluzione(2011).

Le comunità religiose in Siria rappresentano tasselli essenziali nella composizione di una società ancora oggi eterogenea e plurale, la quale, tuttavia, continua ad assistere a una costante diminuzione della quantità di abitanti cristiani a causa di conflitti politici ed emigrazioni.

Alla luce degli eventi che scossero il paese nel 2011, ossia delle insurrezioni popolari che scoppiarono contro il regime di Bashār al-Asad definite anche *primavera arabe*, che degenerarono in una delle più violente guerre civili degli ultimi tempi assumendo col tempo i tratti di un conflitto settario, risulta interessante osservare il comportamento e la posizione politica che le comunità cristiane hanno assunto in merito a queste vicende storiche e le principali motivazioni.

Tali comunità, nella dialettica che vede il paese dividersi in due parti, quella a favore del regime e quella in opposizione, vengono direttamente associate ai sostenitori lealisti del potere per il fatto di non aver partecipato, se non in minima parte e sempre per iniziativa di singoli e non di intere comunità, alle manifestazioni di protesta che si diffusero nella primavera del 2011.

In questo elaborato si è voluto considerare e rispondere ad alcune delle numerose questioni che sorgono in merito al comportamento dei cristiani durante gli anni che precedettero lo scoppio delle insurrezioni, questioni che, di conseguenza, si estendono poi alla storia, all'esperienza e alle condizioni degli stessi cristiani nella società siriana.

Ci si interroga, innanzitutto, sulla libertà religiosa che viene loro concessa, essendo i cristiani una minoranza all'interno della popolazione: in che tipo di realtà sociale si inseriscono? Quali istituzioni e norme costituzionali ne regolano la vita pubblica religiosa? In che modo vivono nel paese: sentendosi marginalizzati ed esclusi o ben inseriti e assimilati?

In secondo luogo, analizzando la storia siriana dei primi dieci anni del XXI secolo, si osservano i numerosi fattori che hanno portato allo scoppio della primavera araba siriana. Ci si chiede in che misura, le comunità cristiane, sono state toccate e colpite dalle medesime problematiche e ingiustizie sociali che hanno spinto i loro concittadini a una violenta reazione. Perché hanno deciso di assumere una posizione diversa dai numerosi connazionali oppositori? Di conseguenza, sorge una delle questioni principali: quale rapporto intercorre, dunque, tra il governo di Bashār al-Asad e le comunità cristiane?

Si denota, infatti, da parte del regime, una particolare attenzione e interesse al legame con esse, in vista di una crescente instabilità interna e una maggiore necessità di legittimare il proprio governo. Da parte delle comunità, invece, la presenza di un sistema politico laico che garantisca libertà di culto, partecipazione politica e iniziativa sociale rappresenta un fattore molto importante e non trascurabile. Il governo nelle mani del regime Ba'th viene, infatti, percepito come una valida protezione da forze estremiste islamiche che minacciano la loro libertà confessionale e dunque la loro permanenza nel paese.

Pertanto, gli argomenti che verranno affrontati, riguarderanno prevalentemente tematiche come la rilevanza della divisione confessionale e della diversità etnico-culturale all'interno dello stato siriano, la relazione tra le comunità religiose e il potere centrale, l'incidenza dell'aumento della settarizzazione sulle decisioni politiche delle componenti sociali, la posizione in bilico tra un'autocrazia secolare o una democrazia settaria, l'appartenenza comunitaria e l'appartenenza nazionale, l'identità religiosa e la cittadinanza.

Tali tematiche verranno affrontate a partire dall'analisi del contesto sociale e degli eventi storici che caratterizzano i primi anni di governo del presidente Bashār al-Asad.

La metodologia utilizzata si baserà su dati empirici riportati da fonti primarie e secondarie, quali ad esempio documenti e rapporti ufficiali emessi dal governo siriano

o da istituzioni religiose, interviste, dichiarazioni di cittadini, di figure politiche siriane e di capi religiosi, articoli di stampa locale e internazionale, piattaforme e siti internet delle comunità cristiane e fonti testuali di storiografia. Inoltre, viene ripresa e approfondita la letteratura riguardante le minoranze religiose in Medio Oriente, il loro contributo sociale e la loro partecipazione politica, insieme alle teorie e le riflessioni elaborate da ricercatori e studiosi e di tali materie.

Il primo approccio che viene utilizzato in tale analisi è un approccio storico. Ogni sezione viene introdotta da una descrizione degli eventi e delle circostanze nelle quali le comunità cristiane sono inserite. Segue un approccio etnico politico, che fa luce sull'identità e il ruolo pubblico di tali gruppi religiosi, illustrando la rete di legami che creano con il resto della società e il governo e le politiche adottate dallo Stato nei loro confronti. Infine, si decide di utilizzare anche un approccio etnico-culturale poiché esso permette di arricchire l'analisi e approfondire l'identità dei soggetti che vengono presi in questione, evitando così rischi di semplificazioni, rappresentazioni astratte o teorizzazioni che poco combaciano con la realtà: dunque vengono descritte le comunità nelle loro specificità e principali caratteristiche.

Il seguente studio si suddivide in tre capitoli. Il primo capitolo è dedicato alla definizione dell'identità delle undici comunità cristiane presenti in Siria, è infatti fondamentale conoscere a quali Chiese esse appartengono e la storia della loro origine. Spesso, in mancanza di un'analisi adeguata simile, aumenta il rischio di semplificare e associare ad un'unica realtà cristiana le molteplici suddivisioni nelle quali scompongono. Viene dunque ripercorsa la loro storia ed evoluzione nel corso dei secoli, dalla loro origine e definizione dottrinale, avvenuta durante i vari concili ecumenici, fino ad arrivare alla fine del XX secolo. Ci si sofferma in particolare su tre periodi di maggiore importanza: l'epoca delle conquiste islamiche, gli anni dell'Impero ottomano e la fondazione dello Stato siriano. Per ognuna di queste fasi storiche si esamina la politica adottata dal potere centrale nei confronti della minoranza cristiana (si parlerà dunque anche dello statuto della *dhimma* e del sistema del *millet*) e si osserva l'evoluzione delle forme di governo che si sono succedute nel paese, fino ad arrivare al regime del partito Ba'th.

Il secondo capitolo si focalizza invece sui primi dieci anni del XXI secolo, dal 2000 al 2011, si apre con la descrizione dell'ascesa al potere del presidente Bashār al-Asad e delle politiche intraprese durante i primi anni di governo e prosegue fino ad arrivare alle primissime insurrezioni del 2011.

In parallelo, viene illustrata la struttura istituzionale che regola la vita pubblica religiosa e la politica esercitata nei confronti delle minoranze, per poter valutare se le condizioni, dettate dalla Costituzione, sotto le quali vivono i cristiani, possono essere motivo di disagio o lamento. Dopodiché, si osserva come durante questi anni emergono e si acutizzano tensioni sociali nei confronti del regime e tra le varie componenti etniche e religiose, che raggiungeranno l'apice nel 2011. L'elemento confessionale, inizialmente tralasciato o di importanza secondaria, acquista rilevanza con l'aumentare delle violenze e diviene una linea di separazione lungo la quale si schierano le fazioni in conflitto.

Dinnanzi all'aumento di tensioni sociali, dovute alla crescente insofferenza civica rispetto ad alcune problematiche e ingiustizie, è interessante notare la posizione che viene assunta dalle comunità cristiane e individuarne le motivazioni, a partire dall'osservazione delle condizioni in cui vivono, della loro relazione con il regime e dell'aumento della minaccia di movimenti islamisti. Spesso, infatti, il loro comportamento viene da una parte giustificato, dall'altra giudicato ed etichettato come cieco sostegno a un regime spietato nei confronti della popolazione, senza che si guardi alla complessità della situazione e all'identità dei soggetti, né si studino le ragioni che guidano tali scelte, un lavoro dal quale si poi avviare una seria analisi critica dell'argomento.

Infine, il terzo capitolo sarà dedicato alle riflessioni di molti studiosi in merito alla partecipazione politica dei cristiani in Medio Oriente, specialmente in Siria, e le strategie che il governo può adottare nella gestione delle minoranze etniche e religiose. Un nuovo spunto che rende interessante questa ultima analisi è il confronto degli elementi che emergono da tale esaminazione, con i concetti di cittadinanza e Stato di diritto. Studiando un paese come la Siria, infatti, non si può non approfondire la relazione che unisce e, come vedremo, spesso contrappone, l'appartenenza religiosa e l'appartenenza civica. È possibile vivere pienamente come cittadino siriano senza dover annullare la propria identità di cristiano membro di una comunità? Si riporta,

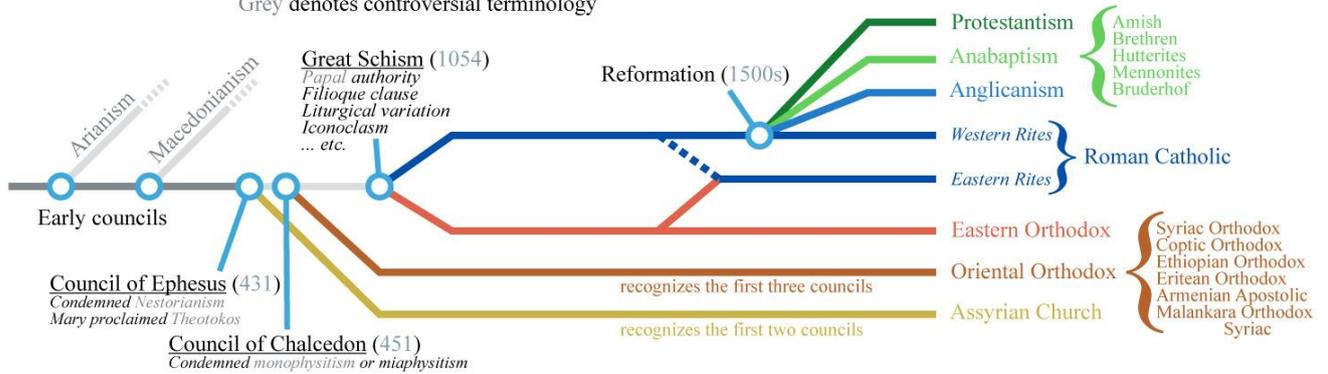
dunque, ciò che viene espresso nella letteratura e quali considerazioni vengono fatte da studiosi riguardo ai concetti di cittadinanza e identità. A partire da ciò, il capitolo si chiude con un invito rivolto a tutti coloro che si accostano alla materia e soprattutto agli stessi cristiani siriani ad avere uno sguardo critico, che nasce innanzitutto dal prendere maggiore coscienza della propria identità, in questo caso come cittadini siriani, come membri di comunità e come Chiese d'Oriente.



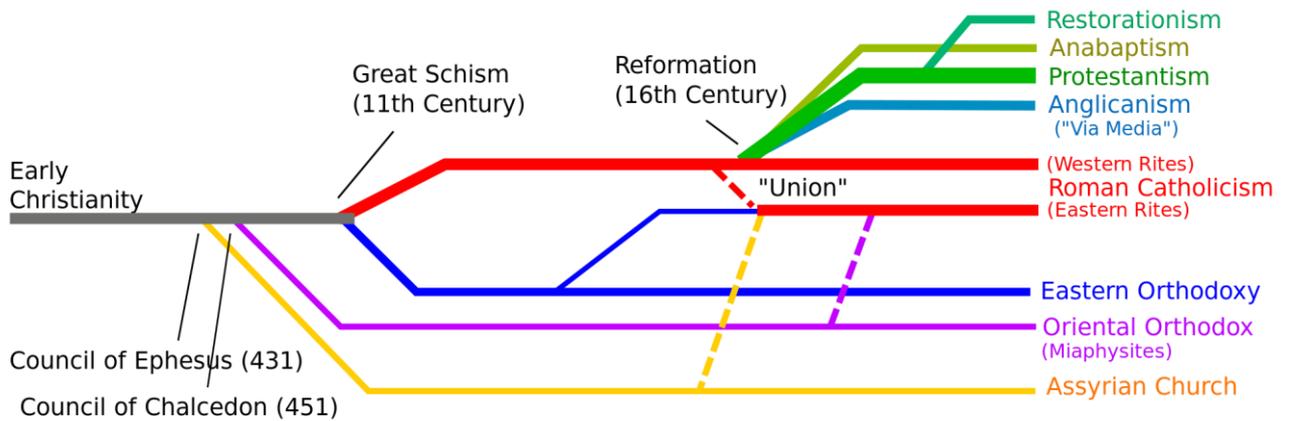
Cartina politica della Siria (Global City Map)

Major branches within Christianity

Grey denotes controversial terminology



Major branches within Christianity



Suddivisioni della Chiesa nella storia

CAPITOLO I

Storia e identità delle comunità cristiane in Siria

L'area del Medio Oriente arabo, definita anche *Mashreq*¹, insieme all'area dei territori turco-iranici, costituisce una zona di cultura prevalentemente islamica. Tuttavia, sebbene il processo di islamizzazione iniziato nel VII secolo si sia esteso in tutta la regione e si sia intensificato nel corso dei secoli fino ad oggi, il *Mashreq* può ancora definirsi un'area di popolazione multiconfessionale, le cui componenti religiose maggiori sono di musulmani, ebrei e cristiani².

In questo capitolo, verrà illustrata la storia delle comunità cristiane mediorientali, in particolare quelle sviluppatasi nei territori dell'odierno stato siriano, partendo dalla loro origine, che fonda le sue radici in epoca preislamica, ripercorrendo alcuni periodi storici di maggiore rilevanza, per poi risalire fino alla fine del XX e inizio del XXI secolo.

Tale approfondimento storico è necessario per avvicinarsi e conoscere con più accuratezza coloro che saranno i soggetti di questo studio (le comunità cristiane e l'odierno stato siriano) e per meglio intendere le dinamiche politiche e sociali siriane del XXI secolo, che verranno analizzate nei prossimi capitoli.

L'elemento di pluralismo apportato dalla popolazione cristiana all'interno di un mondo musulmano ha avuto un ruolo di grandissima rilevanza per lo sviluppo culturale, sociale ed economico delle suddette regioni³. Grazie ai lavori dello studioso gesuita Louis Cheïkho (1859-1927) e attraverso le sue opere, possiamo conoscere numerosi poeti e letterati cristiani dell'Arabia preislamica⁴ e di altrettanti degli anni

¹ *Mashreq* (Mashriq): in arabo «Oriente». Termine utilizzato per indicare la zona dei paesi arabi a est del Nilo e a nord rispetto alla penisola arabica. In contrapposizione con il *Maghreb* (Maghrib): in arabo «Occidente», che designava la zona dell'Africa settentrionale. Michele Vallaro, *Glossario*, in A.Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996, cit., pp. 379-380.

² A.Pacini, *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996, cit., p.1.

³ Camille Hechaimé, *La produzione culturale dei cristiani arabi oggi: espressione di identità nella società a maggioranza musulmana*, in A.Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996, cit., p.169.

⁴ Louis Cheïkho, *An-Naşrāniyya wa-ādābuhā bayna 'Arab al-Jāhiliyya* [Il cristianesimo e la letteratura cristiana tra gli arabi prima dell'Islam], 3 Vol., Bayrūt (Beirut), 1913, 1919, 1923; riedito da Dar el-Machreq, 1991.

dopo l'égira⁵ e dei periodi omàyyade e abbàside. Brillanti nelle materie filosofiche, in ambito medico e nella traduzione, essi ereditarono la cultura siriana e greca e trasmisero scienza, filosofia e logica ai nuovi dominatori musulmani⁶. In Libano, ad esempio, i cristiani si distinsero per il loro contributo al miglioramento dell'istruzione e a un utilizzo più elegante e ricercato della lingua araba, riscontrabile in numerosissime pubblicazioni di stampa quotidiana e periodica, in testi di pedagogia, diritto ed economia⁷. Infine, i cristiani furono importantissimi funzionari all'interno dell'amministrazione pubblica, nonché interlocutori privilegiati dei paesi europei.

Queste popolazioni di confessione cristiana vanno a costituire il cosiddetto «Oriente cristiano». Sorge dunque un lecito quesito: quali regioni, almeno in questo approfondimento, possiamo definire *orientali*? Secondo quanto afferma il professor A. Ferrari in *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano* per quanto riguarda il periodo dei primi cristiani, per "territori orientali" si intende la parte orientale dell'impero romano, ma, durante i secoli successivi alle prime comunità, l'area si espanse dalla Mesopotamia, la Persia e l'Asia centrale fino all'Arabia, la Nubia e l'Etiopia. Inoltre, è opportuno ricordare che l'appartenenza a tale religione non va considerata in maniera omogenea e unitaria: la chiesa mediorientale presenta al suo interno una ricchissima pluralità e complessità, tanto da poter parlare di «Chiese o cristianesimi orientali».⁸ Ogni Chiesa ha il proprio rito liturgico, le proprie tradizioni e gerarchie, che sono nate e si sono sviluppate nel corso dei secoli.

Tra il IV e il V secolo, diverse discussioni dottrinali cristologiche portarono alla divisione delle popolazioni cristiane in Chiese indipendenti. Durante il Concilio di Efeso del 431, venne condannata la cristologia definita «nestoriana»⁹, sostenuta dalla chiesa

⁵ *Égira*: in arabo *hijra*, «emigrazione». Il trasferimento di Maometto da Mecca a Medina, avvenuto secondo la tradizione il 24 settembre del 622. Michele Vallaro, *Glossario*, in A. Pacini (a cura di), cit., p.374.

⁶ Camille Hechaïmé, *La produzione culturale dei cristiani arabi oggi: espressione di identità nella società a maggioranza musulmana*, in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, cit., p.170.

⁷ *Ibidem*, cit., p.177.

⁸ A. Ferrari, *Introduzione, Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2008, cit., p. VIII.

⁹ Chiesa assira o chiesa dell'Oriente (o nestoriana): rifiutò la condanna, espressa durante il Concilio di Efeso, della posizione di Nestorio, patriarca di Costantinopoli dal 428 al 432, il quale sosteneva la presenza in Cristo di due nature ipostatizzate unite tra loro tramite un legame morale, non ontologico. *Le comunità cristiane in Medio Oriente*, «XXI secolo: Studi e ricerche della fondazione Giovanni Agnelli», anno VII, n. 1., Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, novembre 1989, cit., p.7.

ortodossa assira, la quale decise di separarsi al momento del concilio dalle altre chiese di famiglia orientale ortodossa. Una ventina di anni dopo, nel 451, ci fu il Concilio di Calcedonia, che causò la divisione tra coloro che accettarono la definizione dogmatica cristologica data durante il concilio e coloro che invece la rifiutarono, come vedremo in seguito. Un ulteriore fattore che incrementò la separazione di alcune Chiese fu il rapporto con la Chiesa cattolica latina, la cui intenzione era quella di formare nuove Chiese cattoliche in comunione dogmatica con quella di Roma e quindi con il papa.

È possibile suddividere le Chiese orientali in quattro grandi famiglie: la famiglia *orientale ortodossa*, quella *ortodossa (calcedonese)*, la famiglia *cattolica* e la famiglia *riformata*.¹⁰

Nel presente capitolo verrà descritta la storia e l'evoluzione di Chiese che si sono maggiormente sviluppate nei territori dello stato siriano, ossia la Chiesa melchita, quella di tradizione siriana e quella armena, analizzando alcuni periodi storici che incisero su tale sviluppo.

1.1 Epoca della conquista islamica

A partire da VII secolo l'area del *Mashreq* divenne teatro della progressiva espansione e diffusione della religione islamica, tramite delle vere e proprie conquiste territoriali da parte di musulmani seguaci del profeta Maometto¹¹. Nel X secolo la percentuale della popolazione musulmana aumentò in maniera costante, mentre quella cristiana diminuì fino a ridursi, nel XVI secolo, all'8% della popolazione totale¹².

Uno dei risultati di tali conquiste fu dunque la conversione alla nuova religione, un fattore che le contraddistinse da tutte le invasioni che avevano precedentemente subito quei territori, come sottolinea Alain Ducellier in *Cristiani d'Oriente e Islam nel*

¹⁰ *Le comunità cristiane in Medio Oriente*, «XXI secolo: Studi e ricerche della fondazione Giovanni Agnelli», cit., p.7.

¹¹ *Conquiste islamiche: tappe principali della prima espansione dell'Islam*. Battaglia dello Yarmūk (636), conquista della Siria, conquista della Persia (641), presa di Gerusalemme(638), conquista dell'Egitto (640-642). Presa dell'Armenia, della Tripolitania e della Tunisia, conquista della penisola iberica. Michele Vallaro, *Glossario*, in A.Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, cit., p.372.

¹² *Le comunità cristiane in Medio Oriente*, «XXI secolo: Studi e ricerche della fondazione Giovanni Agnelli», cit., p.2.

*Medioevo*¹³ analizzando tre cronache della fine del VII secolo¹⁴. Vi furono diversi tentativi di resistenza da parte di Greci e alcuni soldati locali non disposti ad accettare l'inevitabile vittoria araba. Altri cristiani, intuendo di avere scarsissime possibilità di successo nell'opporci ai dominatori, scelsero l'esilio piuttosto che la sottomissione. Stupisce il fatto che anche presso comunità eretiche (come Takrīt o Mosul) ci furono episodi di ribellione, per i quali si ipotizza che in difficili situazioni il senso di unità cristiana possa aver superato le divisioni e rancori che intercorrevano tra gli stessi cristiani (un sentimento che purtroppo rimaneva spesso sepolto). In altri casi, invece, accadde che membri del clero monofisita o nestoriano, per rancori personali o motivi dottrinali, preferissero sottomettersi ai musulmani, istruendo i propri fedeli circa i privilegi che avrebbero ottenuto con la resa¹⁵.

La Siria-Mesopotamia aveva opposto debole resistenza alla conquista; per la maggioranza monofisita siriana le durezze degli invasori si attenuarono nel tempo: se nei testi del VII secolo si tendeva a descrivere con insistenza le atrocità commesse dai musulmani nei confronti di quaranta mila contadini cristiani, ebrei e samaritani della Palestina, massacrati e uccisi, a partire dal IX secolo veniva sottolineata, nei testi di cronaca, la mitezza araba nei confronti della comunità monofisita¹⁶. I melchiti greci, invece, ricordano in altro modo i conquistatori nei loro scritti, come per esempio quelli di Giovanni Damasceno, il quale li definisce come «una barbara stirpe che si compiace dell'eccidio»¹⁷.

Le diverse chiese si ritrovarono dunque inserite in una struttura sociale e in un contesto politico-culturale che poggiavano su fondamenti di religione islamica. Cristiani, ebrei e zoroastriani venivano chiamati dai musulmani «Genti del Libro» o *dhimmī* (protetti). Nel Corano e nella Sunna, infatti, per le religioni monoteiste che avevano un libro sacro come base dottrinale era prevista una forma di tolleranza e protezione, che veniva riassunta in un vero e proprio statuto: la *dhimma*.

¹³ Alain Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo*, Giulio Einaudi Editore s.p.a., Torino, 2001.

¹⁴ Sifa riferimento alla cronaca armena del vescovo Sebeos, la cronaca copta del vescovo Giovanni Nikiu e una cronaca anonima di origine nestoriana. Alain Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo*, cit., p. 5.

¹⁵ *Ibidem*, cit., pp. 18-20, 24-25.

¹⁶ *Ibidem*, cit., p. 51.

¹⁷ Giovanni Damasceno, *Sermo in Annuntiationem beatae Mariae virginis*, col. 657, in PG, XCVI.

1.1.1 La *Dhimma*

In arabo il termine *Dhimma* significa “trattato” o “patto di protezione”. Negli *ḥadīth* (“detti del Profeta”) e nella giurisprudenza islamica il termine *dhimma* indica l’obbligo dei musulmani, in particolare di coloro che governano, di garantire la protezione dei non musulmani che vivono sotto il loro controllo. Le comunità religiose alle quali viene riservata questa protezione sono chiamati “Genti della *dhimma*” (*ahl al-dhimma*, o *dhimmī*)¹⁸.

Lo studio delle comunità cristiane mediorientali non può prescindere, dunque, da religioni presenti nel proprio contesto politico. Lo statuto dei *dhimmī* permetteva ai membri delle religioni del libro di professare liberamente la loro fede, di riscuotere tasse per le loro istituzioni, di amministrare la giustizia secondo la propria legislazione e di riconoscere lo stato ufficiale del capo di ogni comunità. Tale sistema aveva lo scopo di favorire una migliore convivenza tra popolazioni islamiche e quelle di altre confessioni all’interno di uno stato musulmano; tuttavia, in questo modo, esso offriva sì tolleranza, ma non presupponeva certo eguaglianza; l’assoluta supremazia dell’Islam costringeva i non musulmani a occupare una posizione di inferiorità giuridica e sociale¹⁹.

L’origine di questa disegualianza davanti al diritto musulmano pone le sue radici nelle conquiste islamiche. La *dhimma*, infatti, è conseguenza diretta del concetto di *Jihād* (Guerra Santa), secondo cui la popolazione mondiale si dividerebbe in due campi inconciliabili: quello del *dār al-ḥarb*, “terra di guerra”, che copre le zone abitate dagli infedeli, e quello del *dār al-Islām*, “terre dell’Islam”, ossia le zone occupate da musulmani e regolate da leggi islamiche. I musulmani si troverebbero in uno stato perenne di guerra, che può concludersi solo con la completa dominazione dell’Islam sugli infedeli, quindi con la restituzione delle terre che dovrebbero essere parte del *dār al-Islām*. La condizione di inferiorità in cui si ritrovarono le comunità non musulmane

¹⁸ Definizione di *Dhimma*, Yohanan Friedmann, Encyclopaedia of Islam, Brill Online Reference Work, 11 gennaio 2017, http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=dhimma&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&search-go=Search (21/02/2017).

¹⁹ *Le comunità cristiane in Medio Oriente*, «XXI secolo: Studi e ricerche della fondazione Giovanni Agnelli», anno VII, n. 1, cit., pp. 4-5.

diventava di conseguenza legittima, in quanto consisteva in una sospensione del diritto dei conquistatori di rivendicare il loro completo dominio.²⁰

I *dhimmī*, pur tollerati nella loro religione, non potevano partecipare alla vita politica e militare ed erano sottoposti a un particolare regime fiscale, che prevedeva il pagamento della *jizya* (*ǧizya*), una tassa ulteriore rispetto a quella versata anche dai musulmani, che veniva fissata a seconda della condizione economica di ogni membro maschio della famiglia. Ai *dhimmī* non era concesso mostrare in pubblico croci o altri segni religiosi, né convertire i musulmani alla loro fede, né alcun tipo di attività missionaria: tutto ciò poteva essere punito con la morte (sanzione della conversione: *hadd al-riddah*). Allo stesso modo, i matrimoni misti venivano approvati dal diritto familiare musulmano solo se nella coppia era la donna a non essere di religione islamica, il contrario (che fosse l'uomo ad essere un *dhimmī*) non era possibile. In questo caso, alla donna era proibito educare i figli secondo la propria religione, poiché essi dovevano necessariamente seguire la confessione islamica²¹.

Spesso, le restrizioni della *dhimma* portavano a una vera e propria umiliazione sociale, esaltando la disegualianza giuridica dei cittadini davanti al diritto: un non musulmano non poteva testimoniare contro un musulmano o prestare giuramento presso il tribunale islamico. Altri esempi di umiliazione vennero descritti da un francese in visita al Cairo nel 1697, il quale notò che i cristiani potevano montare solo asini e dovevano smontare nel momento in cui passava accanto a loro un illustre musulmano²².

Tuttavia, sarebbe inappropriato e alquanto riduttivo studiare la condizione delle minoranze cristiane nei territori del Medio Oriente facendo generalizzazioni e semplificazioni riguardanti vastissimi territori e diversi periodi di tempo. Il dominio islamico sulle popolazioni cristiane, come sostiene M. Zibawi in *Orienti cristiani*²³, non è da vedersi né come una continua sopraffazione, né come una condizione di sicurezza

²⁰ Bat Ye'or, *The Dhimmī. Jews and Christians under Islam*, trad. Inglese David Maisel, Paul Fenton e David Littman, Rev Exp Edition, Toronto-London, 1985, cit., pp. 43-48.

²¹ *Le comunità cristiane in Medio Oriente*, «XXI secolo: Studi e ricerche della fondazione Giovanni Agnelli», cit., pp. 4-5.

²² Bat Ye'or, *The Dhimmī: Jews and Christians under Islam*, cit., pp.51-66.

²³ M. Zibawi, *Orienti cristiani: senso e storia di un'arte tra Bisanzio e l'Islam*, Jaca Book, Milano, 1995, cit., pp. 21-30.

e libertà, ma variava a seconda del luogo, del periodo e della situazione politica ed economica.

1.1.2 I cristiani melchiti

Il termine “melchita” proviene dal siriano *malkô*, che significa «re» e fu attribuito a coloro che accettarono la dottrina del Concilio di Calcedonia del 451 d.C., dimostrandosi fedeli «al partito religioso e politico dell'imperatore romano di Costantinopoli»²⁴ Marciano, colui che indisse il Concilio. I cristiani melchiti, secondo quanto sostiene Ignace Dick nell'opera *Les Melchites*, non possiedono una specifica identità nazionale o etnica; essi fanno parte della famiglia calcedonese dei patriarcati di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme e si dividono in due gruppi: i greci ortodossi, che fanno parte dell'insieme delle Chiese ortodosse bizantine, e i greci cattolici, parti integranti della Chiesa cattolica. Oggi, tuttavia, si tende a identificare come melchiti solo i membri della Chiesa greca cattolica dei tre patriarcati, in comunione con Roma²⁵.

Le origini della Chiesa melchita risalgono agli anni della prima Chiesa universale, il cui fulcro originario fu a Gerusalemme e poi, attraverso i primi apostoli, si diffuse fino ad Antiochia, Alessandria d'Egitto e infine Costantinopoli. Nel V secolo, Gerusalemme, Antiochia e Alessandria divennero tre patriarcati, costituiti da coloro che approvarono la dottrina cristologica diofisita del Concilio di Calcedonia: in Cristo, che è un'unica persona divina, sussistono due nature, una umana e una divina.

Durante l'epoca delle conquiste islamiche, l'impero bizantino subì numerose perdite territoriali. Gli arabi riuscirono a imporre il loro dominio sull'intera Penisola arabica, parte dell'impero sassanide e sulle province bizantine di Siria ed Egitto.²⁶ La Chiesa melchita, i cui seggi principali si trovavano in queste aree di conquista (Aleppo, Seleucia, Laodicea, Beirut, Tiro, Damasco, Palmira ecc.), dovette adeguarsi e sottostare al nuovo statuto della *dhimma*, che portò a vivere in uno stato di insicurezza, tra tolleranza e persecuzione. Alcuni preferirono abbandonare queste terre per spostarsi

²⁴ S. Descy, *Introduction à l'histoire l'ecclésiologie de l'Eglise Melkite*, coll.«Histoire de l'Eglise en Orient (Etudes et Matériaux)», Vol. II (Antioche), t.1, Éditions Saint Paul, Beirut-Jounieh, 1986, p.11, nota 1.

²⁵ I. Dick, *Les Melchites*, coll.«Fils d'Abraham», Éditions Brepols, s.l. 1994, cit., pp 7-10.

²⁶ Paola Pizzi, *I cristiani melchiti: continuatori e testimoni della tradizione della prima Chiesa indivisa in Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, cit., pp. 105-108.

in altre regioni non ancora conquistate, altri scelsero la conversione all'islam, altri ancora riuscirono a distinguersi per le loro conoscenze amministrative e doti organizzative e dunque poterono inserirsi nel nuovo contesto socio-politico.

A seconda dei califfi, i cristiani venivano sottoposti a restrizioni più o meno rigide: in epoca abbaside, sotto al-Mahdî (775-785), le chiese costruite a partire dal VII secolo vennero distrutte e la tribù arabo-cristiana dei Banû Tanûkh fu costretta a convertirsi all'islam, mentre nel 814, sotto al-Ma'mûn, ci fu una persecuzione generale di cristiani in Siria e Palestina; solo sotto i Tulunidi (878-905), invece, si ebbe un po' di tregua²⁷.

Ad incrementare le ostilità nei confronti dei cristiani fu il fatto di essere identificati come alleati dell'impero bizantino, il quale fu per molto tempo in conflitto con l'impero persiano. Nonostante la stretta dipendenza da Bisanzio, dal punto di vista dottrinale i melchiti dei patriarcati di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme si discostarono dall'iconoclastia sostenuta dai bizantini, continuando a seguire la dottrina ortodossa.

La loro presenza fu quindi fondamentale per due motivi: per il mantenimento della tradizione dottrinale calcedonese, ridefinita attraverso i concili ecumenici, e per la testimonianza di fede che portarono nel nuovo contesto politico, sociale e culturale²⁸.

Tra il 969, anno in cui i bizantini occuparono la parte settentrionale della Siria con inclusa la città di Antiochia, e il 1084, anno di riconquista delle medesime zone da parte dei turchi selgiuchidi, vi fu un processo di «bizantinizzazione» della liturgia e ripristino della lingua e della cultura greche. L'intento di Bisanzio era quello di assimilare Antiochia e il suo patriarcato, provocando quindi un assoggettamento non solo politico ma anche ecclesiastico della Chiesa di Antiochia.

Nel 1054 Michele Cerulario, titolare del seggio costantinopolitano, venne scomunicato per essersi improvvisamente dichiarato contrario al papa di Roma, Leone IX (1049-54) e di aver chiuso tutte le chiese latine di Costantinopoli, portando a una vera e propria rottura con Roma. Lo scisma tra Oriente e Occidente fu un fatto che causò gravi ripercussioni all'interno della cristianità orientale. Antiochia cadde nel 1084 nelle mani dei Selgiuchidi, sostituiti dai franchi nel 1098, i quali sostituirono Giovanni V, all'epoca patriarca unico dei melchiti e dei latini, con un patriarca latino e ponendo

²⁷ *Ibidem*, cit., pp.106-107.

²⁸ *Ibidem*, cit., pp.105-109.

così fine a alla tradizionale gerarchia greca. Questa azione venne vista come un tentativo di porre la Chiesa greca sotto l'obbedienza politica della Chiesa di Roma; si venne così a creare un rapporto conflittuale tra le due comunità. In questo contesto, i melchiti non vollero sacrificare la propria posizione sociale già precaria, né le proprie prerogative liturgiche e culturali tradizionali, dunque decisero di rimanere politicamente fedeli ai musulmani, una scelta di cui tuttavia dovettero pagare il prezzo. Essi, infatti, pur non alleandosi con i franchi, subirono ugualmente le violenze di una sorta di "contro-crociata" messa in atto dalla popolazione islamica: numerose chiese vennero distrutte e croci e simboli religiosi bruciati²⁹.

Quando nel 1204 Costantinopoli venne conquistata dai crociati, paradossalmente i melchiti di Antiochia giovarono di un periodo di relativa pace e libertà. Non essendo, infatti, più al centro delle attenzioni e degli interessi dei crociati latini, poterono nominare un patriarca scelto tra il clero locale. Purtroppo questa boccata d'aria per i cristiani melchiti durò solo pochi anni e venne succeduta da una fase storica molto dura: già nel 1268 Antiochia venne conquistata e rasa al suolo, prima dal mamelucco Baybars, che causò il collasso del seggio patriarcale, poi da una nuova popolazione che stava avanzando dall'Asia: i mongoli.³⁰

Le diverse conquiste nei territori dei patriarcati contribuirono alla creazione di una identità più salda e definita dei melchiti: con il processo di arabizzazione, l'arabo divenne la loro lingua comune, mentre con le influenze bizantine i tre patriarcati di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme adottarono progressivamente il rito bizantino, con le suddette differenze. Col tempo si creò dunque un'unione teologica, culturale e liturgica, rimanendo, tuttavia, separati dal punto di vista amministrativo fino al XVIII secolo, quando nel 1724 avvenne lo scisma definitivo tra melchiti ortodossi e melchiti cattolici, di cui si parlerà più avanti.³¹

²⁹ Cfr. J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V au XX siècle*, t.III, 1, (1983), Peeters, Lovanio, 1983, cit., p.54.

³⁰ Paola Pizzi, *I cristiani melchiti: continuatori e testimoni della tradizione della prima Chiesa indivisa in Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2008, cit., pp.111-116.

³¹ I. Dick, *Les Melkites*, coll. «Fils d'Abraham», Éditions Brepols, s.l. 1994, cit., pp. 21-36.

1.1.3 I cristiani siriaci (siri orientali e occidentali)

Il cristianesimo siriano nacque nei territori tra la Siria e la Mesopotamia e si estese verso Oriente, fino a raggiungere la Persia, l'India e la Cina; in questo studio, tuttavia, ci soffermeremo unicamente sulla storia delle comunità siriane del Vicino Oriente.

La Chiesa siriana si distinse per la lingua che veniva da loro utilizzata nella letteratura e nella liturgia, una lingua che comprende una varietà di aramaico della città di Edessa, denominata anche "siriano classico", e che appartiene allo stesso ceppo del fenicio, dell'ebraico, dell'arabo, dell'etiopico e della lingua accadica. Il siriano (o aramaico) diviene dunque un elemento fortemente unificante e identitario per i cristiani che ne facevano uso e che, per questo motivo, si autodefinivano «siri» (*suryāyē* o *surāyē* in siriano)³².

Il cristianesimo siriano non è omogeneo al suo interno, ma si divide a sua volta in fazioni con posizioni dottrinali diverse, sempre dovute alle dispute cristologiche che emersero nel V secolo. In seguito ai concili sopra citati, i siriani si divisero in due Chiese: quella siriana occidentale (o siriana ortodossa) e quella siriana orientale (o Chiesa d'Oriente, caldea e, in seguito, assira).

Con la condanna del monofisismo presso il Concilio di Calcedonia (451), alcuni vescovi siriani iniziarono a seguire la cristologia di ispirazione alessandrina del patriarca Severo, che sosteneva la natura unica incarnata di Dio, al contrario della cristologia diofisita calcedonese. Si formò così la «Chiesa siriana ortodossa» (o siriana occidentale), le cui istituzioni vennero organizzate da Giacomo Baradeo (578), vescovo di Edessa, dal quale deriva la denominazione di "Chiesa giacobita". Con le conquiste islamiche vi fu un'amministrazione particolarmente dura nei confronti dei cristiani: la maggior parte della Chiesa ortodossa era costituita da contadini che pativano la severità del nuovo sistema fiscale. Tuttavia, dopo il primo periodo più difficile, godettero di una condizione sociale piuttosto buona, riuscendo perfino ad arricchire il patrimonio intellettuale e spirituale grazie all'apertura di centri monastici. Nel XII secolo si potevano contare una ventina di sedi metropolitane e un centinaio di diocesi, tutte sotto la guida del medesimo patriarca nel 1293 fissò la propria sede nel monastero di

³² A. Mengozzi, *Chiese cristiane nel Kurdistan*, in M. Galletti, *Cristiani del Kurdistan. Assiri, Caldei, Siro-cattolici e Siro-Ortodossi*, JUVENICE Editoriale s.r.l., Roma 2003, cit., pp.36-37.

Deir az-Zafaran, nella odierna Turchia sud-orientale. La convivenza con le popolazioni musulmane, il diffondersi di alcune epidemie e le invasioni dall'Asia da parte dei mongoli guidati da Tamerlano (XIV secolo) furono tutte sfide che misero duramente alla prova i siriani ortodossi, i quali, nel XVII secolo si erano ridotti a poche centinaia di migliaia di fedeli. Fu, invece, in seguito al XVII secolo che il loro numero aumentò in maniera esponenziale, poiché la Chiesa siriana ortodossa malankarese del Kerala decise di unirsi a quelli del patriarcato di Antiochia.³³

Per quanto riguarda la «Chiesa d'Oriente», essa si diffuse già nel V secolo nei territori dell'impero sasanide, nella Penisola arabica e in Yemen. I siriani orientali non subirono particolari vessazioni da parte dei musulmani, ebbero dunque la possibilità di testimoniare e trasmettere il loro credo fino all'Asia centrale e all'Estremo Oriente. Nel XII secolo, sparsi nei territori dalla Mesopotamia all'India e dalla Persia alla Cina, si contavano circa sessanta milioni di siriani orientali³⁴, suddivisi in trenta sedi metropolitane e duecento diocesi. Tuttavia, come per i siriani occidentali, il XIV secolo fu un periodo di dure sofferenze causate da epidemie e dalle invasioni mongole, che decimarono le comunità cristiane.

Nel XVI secolo, in seguito a una sempre più crescente attività missionaria cattolica in Medio Oriente, nacquero due nuove chiese in comunione con Roma, la Chiesa caldea e la Chiesa siriano-cattolica, le quali si formarono dividendosi rispettivamente dalla Chiesa d'Oriente e dalla Chiesa siriana ortodossa.

La prima, la cosiddetta Chiesa «caldea», nacque nel 1552, quando un gruppo di vescovi si ribellò alla modalità di nomina del patriarca per successione ereditaria (da zio a nipote). Questi oppositori elessero l'abate Yuhannan Mar Sulaqa come nuovo patriarca e venne inviato a Roma, per essere consacrato dal papa, il cui primato veniva riconosciuto dai cristiani siriani orientali. Egli ottenne l'approvazione e la nomina di patriarca di Mosul in Mesopotamia e di tutte le città sotto tale patriarcato, il quale entrò in concorrenza con quello precedente. Non tutti i patriarchi ricevettero il riconoscimento papale: l'unione con Roma si interruppe intorno al 1700, per poi

³³ A. Mengozzi, *I cristiani di tradizione siriana del Vicino e Medio Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2008, cit., pp.138-146.

³⁴ *Ibidem*, cit., p. 146.

riformarsi nel 1830 con Yuhannan Hormizd, il quale diede origine alla linea del patriarcato caldeo di Babilonia, la cui sede si trova ora a Baghdad.³⁵

La componente «cattolica» della Chiesa d'Oriente costituì per lungo tempo solo una piccola parte di essa, finché nel XIX secolo, con l'attività dei missionari europei aumentò il numero di fedeli cattolici a Mosul e nei villaggi intorno. Il termine «caldeo» venne usato in diverse epoche storiche, ogni volta in riferimento a soggetti diversi: venivano chiamati caldei i babilonesi, i popoli del sud della Mesopotamia, gli astrologi o matematici, coloro che parlavano la lingua aramaica giudaica, i cristiani siriani in generale o i siriani orientali. Successivamente, questo termine venne associato ai cattolici di tradizione siriano-orientale, non appena essi divennero una vera e propria Chiesa.

La Chiesa *siriano-cattolica*, invece, nacque distaccandosi dalla Chiesa siriana occidentale e avvicinandosi alla Santa Sede di Roma; il primo patriarca venne nominato nel 1662, anche se la sede patriarcale raggiunse la piena comunione con Roma solo nel 1781. Oggi la popolazione più numerosa di siriano-cattolici si trova in Iraq³⁶.

Per concludere questo approfondimento sui cristiani di tradizione siriana, non si può non citare anche la *Chiesa assira d'Oriente*. È necessario, dunque, fare un salto in avanti nei secoli, fino ad arrivare al 1900 e, in particolare, agli anni Settanta, quando i cristiani siriani orientali (coloro che non si erano uniti a Roma) iniziarono ad identificarsi con un nuovo nome: «Chiesa santa apostolica cattolica assira d'Oriente».

Tuttavia, il termine «assiri», come per i caldei, è stato associato a popolazioni ben più antiche, esso deriva da *Aššūr* ossia il nome utilizzato dagli assiri del I millennio a.C. per indicare il loro impero e la loro capitale Assur. Quando l'impero assiro cadde (612 a.C.) si continuò ad usare questo termine per riferirsi a Ninive, la capitale neo-assira³⁷.

Negli anni Quaranta del XIX secolo vennero fatti numerosi scavi archeologici durante i quali i resti della città di Ninive tornarono alla luce, grazie all'opera di Austin Henry Layard. Con questi ritrovamenti, aumentò la tendenza da parte dei siriani orientali (caldei e nestoriani) del Kurdistan a identificarsi come discendenti in epoca moderna degli antichi assiri. Persino missionari, archeologi e viaggiatori iniziarono a denominare i loro viaggi con espressioni come: “missione di Assiria” (missione protestante

³⁵ *Ibidem*, cit., pp. 147-150.

³⁶ *Ibidem*, cit., p.150.

³⁷ A. Mengozzi, *Chiese cristiane nel Kurdistan*, in M.Galletti, *Cristiani del Kurdistan. Assiri, Caldei, Siro-cattolici e Siro-Ortodossi*, cit., pp. 49-53.

americana del 1849 presso Mosul) o “missione dell’arcivescovo di Canterbury tra i cristiani assiri” (missione anglicana in Kurdistan del 1886)³⁸.

I siriani orientali assunsero nuove denominazioni più o meno adatte: i «caldei» divennero quelli uniti a Roma (o uniati³⁹), mentre gli «assiri» quelli che non accettarono tale unione e che si autoidentificarono con gli assiri antichi. A questo punto sarebbe opportuno chiedersi: perché c’era l’urgenza di affermare tale identificazione? Alessandro Mengozzi osserva che recuperare un glorioso passato come quello dell’impero assiro, permetteva loro di riacquistare una propria identità e una nuova unità in grado di oltrepassare le divisioni dottrinali e confessionali che si erano create nel corso dei secoli⁴⁰. Con questo fenomeno si assiste ad una vera e propria costruzione di un’identità nazionale, come la riappropriazione dei tratti caratteristici degli antichi assiri, la rivitalizzazione della lingua e dell’arte, fino ad adottare il nome “Chiesa assira d’Oriente”, che esprimeva l’idea di una nazione assira unitaria (senza presupporre, tuttavia, uno stato proprio)⁴¹.

1.1.4 I cristiani armeni

Come si spiega la presenza di comunità cristiane armene in Siria? Si dà il caso che il popolo armeno sia originario di un’area geografica che si potrebbe considerare la “periferia” del Medio Oriente politico contemporaneo, ossia l’altopiano montagnoso tra l’Anatolia e il Caucaso. Per la sua posizione strategica, l’Armenia fu spesso vittima di invasioni e sottomessa a diversi imperi, come quello achemenide persiano (550-331 a.C.), o i conquistatori arabi (dal 645 d.C.) e infine l’impero ottomano (dalla seconda

³⁸ John Joseph, *The Modern Assyrians of the Middle East: A History of Their Encounter with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Powers*, BRILL, Leiden, Boston e Koln 2000, p.18.

³⁹ “Chiese uniati: Chiese appartenenti a Chiese orientali che in età moderna hanno ristabilito la comunione con la Chiesa cattolica di Roma, mantenendo però il proprio rito e la propria organizzazione autonoma.” Definizione enunciata in Mirella Galletti, *Storia della Siria contemporanea*, Edizione Bompiani, Milano 2006/2014.

⁴⁰ A. Mengozzi, *Dalla Mesopotamia alla California: uno sguardo ecolinguistico sulle lingue letterarie neoaramaiche*, in A. Valentini, P. Molinelli, P. Cuzzolin e G. Bernini (a cura di), *Ecologia Linguistica*, Atti del XXXVI Congresso internazionale di studi della società di Linguistica italiana (Bergamo, 26-28 settembre 2002) SLI 47, Bulzoni, Roma, 2003, pp.451-472.

⁴¹ A. Mengozzi, in M. Galletti (a cura di), *Cristiani del Kurdistan. Assiri, Caldei, Siro-cattolici e Siro-Ortodossi*, cit., pp. 54-56.

metà del XVI secolo). Il cristianesimo raggiunse questa terra molto presto, nella seconda metà del primo secolo, attraverso la predicazione di due apostoli, San Taddeo e San Bartolomeo. Fu grazie a San Gregorio, invece, che il re armeno Tiridate III (298-330 d.C.) si convertì e proclamò il cristianesimo come religione di stato. Nacque così la Chiesa Apostolica Armena, chiamata anche Chiesa Gregoriana Armena ortodossa e dunque parte delle chiese *Orientali Ortodosse* (insieme alla Chiesa copta, etiopica, ortodossa siriana), le quali non accettarono la posizione dogmatica del Concilio di Calcedonia del 451. Con il passare dei secoli la religione cristiana divenne un elemento intrinseco dell'identità armena, essa rappresentava, infatti, un pilastro attorno al quale crebbe e si sviluppò la cultura, la lingua, l'arte, il folklore, le tradizioni e la storia del paese⁴².

La storia portò il popolo armeno a uscire dalla propria regione e a disperdersi in Medio Oriente, in particolare dopo l'invasione dell'XI secolo dei turcomanni e dei selgiuchidi provenienti dall'Asia Centrale, quella dei mongoli nel XIII secolo e ancora, nel XIV secolo, le campagne guidate da Tamerlano, considerate le più brutali di tutte. Gli armeni che fuggirono furono i fondatori di numerose comunità che contribuirono allo sviluppo di economie locali e a fornire risorse e conoscenze logistiche per proteggere il territorio da attacchi esterni⁴³.

1.2 L'impero ottomano

Dal X secolo in poi fecero la loro comparsa in Medio Oriente i turchi, uno dei popoli principali del cuore del mondo islamico. In origine pagani, col tempo si convertirono prima a cristianesimo, manicheismo, ebraismo, successivamente quasi tutti all'Islam. Essi acquistarono presto potere, soprattutto in campo militare, tanto che nell'XI secolo si presentarono come veri e propri colonizzatori e conquistatori, i quali andarono a creare nel cuore della Persia un nuovo impero. L'Asia minore si trasformò in un paese prevalentemente turco, nel quale anche la lingua araba e persiana furono adombrate

⁴²Nicola Migliorino, *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, Berghahan Books, New York and Oxford, 2008, cit., pp. 7-8.

⁴³*Ibidem*, cit., p.11.

dall'emergere dell'idioma turco, che venne però islamizzato e dunque scritto con alfabeto arabo.⁴⁴

Nel sedicesimo secolo il dominio e la sovranità turca si estendevano su quasi tutti i paesi di lingua araba; l'Islam divenne la fede⁴⁵ dominante, senza tuttavia lasciare che le religioni e le lingue più antiche della regione scomparissero del tutto. Infatti, come sottolinea B. Lewis: «il cristianesimo fu sconfitto ma non distrutto»⁴⁶.

L'evidenza di tale affermazione la si riscontra nella storia di queste popolazioni. Infatti, dal periodo della conquista islamica del VII secolo alla conquista turco-ottomana del XVI secolo, nei territori maggiormente abitati da cristiani (gli attuali Libano, Giordania, parte della Turchia, Iraq e soprattutto Siria) avvenne, nell'arco di mille anni, un ricambio consistente di popolazioni con confessioni diverse: si tratta del passaggio da una maggioranza di cristiani a una maggioranza di musulmani. Alessandro Mengozzi individua alcuni fenomeni che possono aver causato l'aumento del numero di musulmani, fino a raggiungere il 90 per cento della popolazione: la conversione individuale o di gruppo, i massacri e le deportazioni, i diversi tassi di natalità e mortalità delle due comunità religiose e le norme del diritto islamico riguardanti i matrimoni misti e alla loro discendenza (i figli di una coppia mista devono necessariamente essere musulmani).⁴⁷

In seguito a questi vari processi, la quantità di cristiani nel Vicino Oriente raggiungeva, nel 1580, poco più del 10 per cento della popolazione; tuttavia, tale rapporto numerico tra le due confessioni iniziò a cambiare con la nascita dell'impero ottomano. Nel 1453 la città di Costantinopoli cadde nelle mani di Mehmet II, capo dei turchi ottomani e, nel 1516, fu la volta dei mamelucchi ad essere sconfitti dall'ottomano Selim I, dando così inizio alla fondazione dell'impero ottomano. La potenza ottomana riservò una particolare politica nei confronti delle minoranze religiose e, grazie ad essa, il numero dei fedeli iniziò ad aumentare: dal 7 per cento alla

⁴⁴ B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, Editori Gius. Laterza & Figli Spa, Bari, 2003, cit., pp.17-19.

⁴⁵ La parola «fede», in questo contesto, va intesa come religione in quanto vincolo sociale e comunitario, unità di misura dell'identità e centro focale della fedeltà del gruppo. B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, cit., p.90.

⁴⁶ *Ibidem*, cit., p.19.

⁴⁷ A. Mengozzi, *I cristiani di tradizione siriana del Vicino e Medio Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, cit., pp.160-161.

fine del '500, al 20 per cento agli inizi del '900, secondo i dati dell'amministrazione ottomana.⁴⁸

1.2.1 *Il millet*

Tale politica nei confronti delle minoranze religiose viene denominata "sistema dei *millet*", ossia "sistema di comunità". Vi sono diverse ipotesi sul corretto significato e utilizzo della parola *millet*. Secondo Benjamin Braude e Roderic H. Davison⁴⁹, il termine *millet*, nella sua accezione più ampia, si riferisce a un popolo, un insieme di individui, che si contraddistingue per la sua confessione religiosa; non sarebbe appropriato, dunque, associarlo esclusivamente alle sole comunità di *dhimmī*. Nel periodo antecedente le riforme *Tanzimat*, infatti, di cui si accennerà più avanti, il termine *millet* in riferimento a gruppi di non musulmani non è mai stato trovato in nessuna di queste fonti: registri di imposte pro-capite e catastali, archivi di tribunali, decreti di cancelleria e altri documenti vari.

Tuttavia, non è ingiustificata l'associazione tra la parola *millet* e i *dhimmī*. Infatti, in numerose occasioni e contesti particolari, essa veniva usata in riferimento ai cristiani e agli ebrei, come per esempio in lettere inviate dall'impero, indirizzate a personaggi illustri cristiani o ebrei, che mantenevano rapporti speciali con il potere.⁵⁰

Fu nel XIX secolo, con i decreti di riforme promossi da Mahmud II, che questa accezione del termine di *millet* iniziò ad entrare nel vocabolario istituzionale ottomano.

Il *millet* consisteva, dunque, in un sistema socio-culturale basato, innanzitutto, sulla religione, la quale forniva un sistema confessionale universale. In ognuno di essi era presente un *milletbaşı*, ossia un funzionario amministrativo responsabile della sua comunità di fronte all'impero, generalmente un patriarca o un rabbino. In secondo luogo, il *millet* si basava sull'appartenenza etnica e su possibili differenze linguistiche

⁴⁸ *Ibidem*, p.160

⁴⁹ B. Braude, *Foundation Myths of the Millet System*, in B. Braude e B. Lewis (a cura di) *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 2, Holmes & Meier, New York, 2003, cit., pp.69-70.

⁵⁰ Un esempio di ciò è la lettera di Orhan figlio del principe Solimano al monastero di San Paolo sul monte Athos, nella quale accenna all' "orgoglio del *millet* cristiano". B. Braude, *Foundation Myths of the Millet System*, in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 2, Holmes & Meier, New York, 2003, cit., p. 70.

che ne conseguivano; la lingua costituiva sia un mezzo di comunicazione che un segno distintivo delle suddivisioni etniche all'interno della comunità.⁵¹

Lo stretto legame tra questi due elementi, essenziali per la formazione identitaria di qualsiasi gruppo nel Medio Oriente, si preservò all'interno di tale sistema, il quale divenne col tempo una vera e propria istituzione unica nel suo genere. Vi sono ulteriori elementi chiave su cui il *millet* poggiava, uno di questi è l'organizzazione sociale in comunità. La comunità, ossia persone appartenenti alla stessa religione, era l'unità organizzativa primaria senza la quale il sistema non avrebbe potuto sussistere. Essa, infatti, non era solo una congregazione religiosa, ma costituiva una vera e propria unità sociale e amministrativa e il capo della comunità, di conseguenza, fungeva allo stesso tempo da guida religiosa dei fedeli e da capo dell'amministrazione. Egli era sempre affiancato da un'ulteriore unità amministrativa i cui membri avevano il compito di mantenere stretti legami con le più illustri autorità ottomane, nonché riscuotere le tasse, gestire la distribuzione di terre ai contadini e occuparsi dell'ordine e della sicurezza.⁵²

Infine, a sostegno del sistema del *millet*, come ultimo pilastro, vi è la famiglia, fondamentale per la preservazione di valori e la trasmissione della cultura alle generazioni successive. Essa creava una salda unità sociale, rendendo possibile la relazione tra il singolo cittadino con le comunità urbane e i gruppi etnici.

Nel 1454 nacque il primo grande *millet*, costituito dalla comunità cristiana ortodossa, per la prima volta riunita sotto una singola autorità religiosa dagli anni dell'impero bizantino. Tuttavia, a differenza di tale periodo, il patriarca non era un semplice servo dell'imperatore, ma un rispettabile membro dell'apparato burocratico del sultano, il quale aveva il compito di controllare la chiesa, le scuole e i tribunali. Il sultano Mehmet II (1451-81) concesse alla comunità ortodossa ampia libertà culturale, la sua intenzione era, infatti, quella di evitare l'influenza nei Balcani del papato e di Venezia. Per questo motivo, decise di nominare come patriarca Giorgio Scholarios

⁵¹ Kemal H. Karpat, *Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 1, Holmes & Meier, New York, 2003 cit., pp.142-143.

⁵² Kemal H. Karpat, *Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, cit., pp.142-143.

(Gennadio II) e porlo alla guida di tutta la Chiesa greca, creando così un vero e proprio modello per gli altri *millet*⁵³.

È importante, dunque, osservare come tale sistema fosse un elemento chiave per dare all'impero una struttura legislativa costituzionale: le libertà e i diritti garantiti da Mehmet II, vennero sempre concessi da lì in avanti ai membri dei *millet*, senza abolizioni o limitazioni.

Se inizialmente, con la conquista ottomana, ai cristiani venivano affidate mansioni nell'amministrazione dell'intera regione, dopo il XVI secolo le loro responsabilità si limitarono a comuni doveri, come il mantenimento dell'ordine, la raccolta di informazioni da riportare alle autorità ottomane e l'esenzione delle tasse⁵⁴. Non bisogna dimenticare che il sistema del *millet* si basava, almeno teoricamente, sul concetto di *dhimma* di cui si parlava prima, esso infatti rispecchiava il tentativo ottomano di conciliare le diverse realtà etniche e linguistiche attraverso i comandamenti del diritto islamico. Tuttavia, sarebbe più accurato affermare che a determinare la quota di pagamento delle tasse, da cui derivava il tipo di status sociale dei membri dei *millet*, fosse più il tipo di servizio allo stato e il ruolo amministrativo dell'individuo anziché la religione⁵⁵.

Oltre al *millet* ortodosso vennero fondati anche quello armeno, nel 1462, sotto la guida del patriarca Joachim e in seguito quello ebreo. Si creò così un sistema di bipolarizzazione giurisdizionale ed ecclesiastica: i greci e gli armeni, infatti, divennero i due gruppi dominanti cristiani, rispettivamente a Ovest e a Est nell'impero ottomano, riducendo in questo modo l'autonomia delle altre comunità cristiane⁵⁶.

Gli armeni, i quali erano presenti con le loro comunità anche a Busra, Kütahya, Costantinopoli, Ankara, Karaman e Trebisonda, con l'espansione degli ottomani, divennero anch'essi sudditi dell'impero. Quando quest'ultimo si scontrò con i mamelucchi e i safavidi, l'Armenia si ritrovò divisa dalla linea del fronte di guerra e molti suoi abitanti, provati da anarchia, carestia e distruzione si spostarono in Cappadocia e nell'Anatolia occidentale. La guerra ottomana-safavide terminò nel 1639

⁵³ *Ibidem*, cit., p.145.

⁵⁴ *Ibidem*, cit., p.147.

⁵⁵ *Ibidem*, cit., p. 150.

⁵⁶ Paola Pizzi, *I cristiani melchiti: continuatori e testimoni della tradizione della prima Chiesa indivisa in Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, cit., p. 118.

con il Trattato di Zuhab, il quale divenne un punto di svolta per la storia degli armeni: da quel momento, infatti, fino alla prima guerra mondiale, la loro sorte fu legata a quella dell'impero⁵⁷.

Poco dopo la conquista di Costantinopoli, quando il vescovo armeno Hovakim venne invitato dai nuovi regnanti a trasferirsi nella capitale e venne nominato patriarca, un titolo che lo poneva allo stesso piano del patriarca della comunità greca ortodossa. Tuttavia, la giurisdizione del capo della Chiesa armena sulla popolazione armena all'interno dell'impero venne estesa gradualmente, attraverso un processo che si completò solo tra il XVI e il XVII secolo. A non rientrare sotto la sua giurisdizione era il Catolicosato di Sis (Cilicia), quello di Aghtamar e il patriarcato di Gerusalemme (che esercitava la propria autorità sulle comunità in Palestina, Siria meridionale, Libano, Cipro ed Egitto. Il *millet* armeno comprendeva, fino alla fine del XVII secolo, contadini che abitavano in villaggi, membri del clero e mercanti piuttosto benestanti della classe media. Le migrazioni del sedicesimo e diciassettesimo secolo che condussero molti armeni in Libano e Siria, incrementarono il numero di membri delle comunità armene già stabilite nei secoli precedenti. Ad Aleppo ebbe inizio la cosiddetta "età d'oro del commercio armeno aleppino" grazie all'influsso dei nuovi arrivati e la città divenne in questo modo il più importante insediamento armeno di tutta la regione.⁵⁸ Con l'inizio del XVIII secolo, le condizioni cambiarono e molti armeni si diedero al commercio e all'artigianato, andando così a formare un'alta classe sociale ricca e influente, definita anche come élite degli *Amiras*, ossia cambiamonete o banchieri e membri dell'amministrazione dell'impero.⁵⁹

Ad incrementare l'evoluzione strutturale del *millet* armeno fu la partecipazione di commercianti e produttori armeni alla politica della comunità, divenendo così i rappresentanti di corporazioni (*esnafs*). Nel diciottesimo secolo le *esnafs* partecipavano ufficialmente alla vita del *millet*, ma fu solo nel XIX che tali associazioni iniziarono a sfidare gli *Amiras* e ad ottenere sempre più controllo all'interno del patriarcato.

⁵⁷ Nicola Migliorino, *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, cit., p. 11-12.

⁵⁸ A. K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965, cit., p. 49.

⁵⁹ *Ibidem*, cit., pp. 15-16.

La Chiesa armena attraversò, dal punto di vista dottrinale, una fase di scissione interna che portò alla formazione di due Chiese separate da quella Apostolica: la Chiesa cattolica armena e la Chiesa evangelica armena. I rapporti tra quella Apostolica e la Santa Sede furono sempre controversi. Fin dal Concilio di Calcedonia, una parte di ecclesiastici armeni mantenevano buone relazioni con il Vaticano, il quale li spingeva ad unione con la Chiesa di Roma. Tuttavia, in risposta, la Chiesa Apostolica, sentendo sfidata la propria autorità, impose severe restrizioni ai membri della comunità, come l'impossibilità di celebrare battesimi, matrimoni, funerali o l'imposizione di multe. Molti armeni cattolici si allontanarono stabilendosi in Libano e nel 1742, grazie anche all'intercessione della Chiesa maronita, papa Benedetto XIV riconobbe come Patriarca il capo della comunità cattolica armena in Libano, dando così vita alla Chiesa cattolica armena.

Nel 1846, dopo una simile successione di fatti insieme all'attività missionaria di inglesi e americani e il desiderio di un rinnovamento spirituale di molti cristiani, venne fondata a Istanbul la prima Chiesa evangelica armena.⁶⁰

Il modello del *millet* permise alle comunità non musulmane di preservare le loro credenze religiose e la propria cultura, due ambiti nei quali la loro autonomia poteva esprimersi al meglio. Gli armeni poterono conservare la loro lingua e il proprio sistema educativo, nonché mantenere il proprio controllo su questioni come la fede e l'organizzazione della Chiesa⁶¹.

Dunque, secondo Courbage e Fargues, l'epoca ottomana fu per i cristiani un periodo di ristabilimento dopo anni di annichimento causato dalle invasioni turco-mongole. I quattro secoli sotto l'Islam rinnovarono e rigenerarono il cristianesimo dall'interno: se, infatti, tra il 1520 e il 1570 i cristiani costituivano circa l'8 per cento della popolazione in Anatolia, nel 1881 erano raddoppiati, raggiungendo il 16 per cento e, alla fine dell'impero, il 20-30 per cento⁶².

⁶⁰ *Ibidem*, cit., pp.17-18.

⁶¹ Kemal H. Karpat, *Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, cit., pp.141-170.

⁶² Y. Courbage, P. Fargues, *Christian and Jews under Islam*, I.B. Tauris, London, 1997, cit., p.100.

1.2.2 I primi cambiamenti sociali

Dal XVI al XVIII secolo le Chiese orientali attraversarono un periodo movimentato: nel 1551 iniziò la secessione degli uniati dalla Chiesa nestoriana, riconosciuti come caldei da Papa Giulio II nel 1553, mentre nel 1662 nacque la Chiesa siro-cattolica, separandosi dai siri ortodossi. Per quanto riguarda la Chiesa dei greci, invece, in seguito alle dispute tra Cirillo V e Anastasio Dabbas per il possesso del seggio patriarcale di Antiochia e all'intrusione di Roma negli affari della Chiesa greca cattolica per ottenerne l'unione canonica, nel 1724 ci fu una vera e propria scissione tra melchiti filo-cattolici e melchiti ortodossi, così come l'aumento della rivalità ecclesiastiche tra Damasco e Aleppo. In questo difficile contesto, fu di grande rilevanza l'operato del metropolita di Aleppo Germanos Adam, il quale contribuì all'elaborazione di una legislazione della Chiesa melchita e al definirsi dell'identità greco-cattolica, ormai emancipata dalla branca ortodossa. Sempre grazie al suo intervento, nel 1843 il patriarcato melchita cattolico ottenne il riconoscimento di autonomia, esso, infatti, si trovava fino a quel momento sotto la giurisdizione del patriarcato armeno cattolico.⁶³

Nessuno di questi movimenti religiosi secessionisti, tuttavia, aveva alcuno scopo nazionalista o orientamenti secolaristi, al contrario di ciò che stava accadendo in Europa, ma tale posizione iniziò a mutare nel XVIII e nel XIX secolo.

Alcuni cambiamenti significativi nella società ottomana emersero già durante il XVII secolo, sotto l'influenza di fattori politici, economici e militari sia provenienti sia dall'interno che dall'esterno. La struttura del *millet*, ad esempio, risentì del fatto che innanzitutto molti proprietari provenienti da zone rurali acquistarono sempre più potere e influenza nelle regioni, per la loro posizione all'interno della comunità e per i possedimenti e le grandi proprietà che gestivano. In secondo luogo, nacquero nuove élites imprenditoriali e commerciali nelle città ed emersero gruppi di intellettuali secolaristi, soprattutto tra le comunità di non musulmani. Questi ultimi vedevano che le loro crescenti esigenze politiche ed economiche non potevano essere

⁶³ Paola Pizzi, *I cristiani melchiti: continuatori e testimoni della tradizione della prima Chiesa indivisa in Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, cit., pp.124-125.

sufficientemente soddisfatte in un sistema come quello del *millet* ottomano in cui si trovavano.⁶⁴

Quando nel *millet* subentrarono questi cambiamenti, vennero alla luce attriti tra le varie confessioni religiose; una nuova cultura secolare, infatti, si stava affermando e la differenza tra i musulmani governanti e i cristiani governati iniziò ad esprimersi e a manifestarsi in termini politici. Tuttavia, anziché assecondare questi sviluppi, riconoscendo le unità etniche e religiose in formazione come elementi autonomi, e creare una struttura nazionale federale, si decise di imporre sull'intera regione una comune nazionalità e cittadinanza ottomana, senza accertarsi che questo soddisfacesse o esprimesse le aspirazioni dei diversi gruppi religiosi ed etnici.⁶⁵

Il governo ottomano, allarmato del progressivo indebolimento del potere centrale, decise di intervenire adottando una serie di riforme, create per rafforzare la sua autorità nell'impero⁶⁶. Si tratta delle riforme chiamate *Tanzimat* del 1839 e del successivo concetto di "Ottomanesimo", secondo il quale ogni abitante dell'impero veniva considerato come un individuo ottomano, al di là della sua religione o lingua. Dal 1850, anche i membri dei vari *millet* iniziarono ad esser trattati come "cittadini ottomani", una condizione che venne riconfermata e formalizzata nel 1869, con la "legge sulla cittadinanza". Si venne, dunque, a creare un nuovo rapporto tra il governo e i sudditi, basato su diritti e doveri, e il cui obiettivo era quello di superare le divisioni religiose ed etniche. Tuttavia, è stato osservato che le antiche disparità non scomparvero, piuttosto si formò un divario tra i principi annunciati e la loro effettiva applicazione⁶⁷. Se da una parte questo fenomeno abbatteva le barriere tra le varie comunità, create dal sistema del *millet*, dall'altra, mutava la posizione dei gruppi religiosi ed etnici degli uni rispetto agli altri, determinata, da quel momento, dalla quantità numerica dei propri membri.⁶⁸

⁶⁴ Kemal H. Karpat, *Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, cit., pp. 152-156.

⁶⁵ *Ibidem*, cit., pp. 162-166.

⁶⁶ Georges Corm, *Storia del Medio Oriente. Dall'antichità ai nostri giorni*, Editoriale Jaca Book, Milano, 2009, p.78.

⁶⁷ V. N. Dadrian, *Autopsie du Génocide Arménien*, Complexe, Bruxelles, 1995, cit., p.36.

⁶⁸ Kemal H. Karpat, *Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, cit., p.163-165.

L'identificazione dei musulmani con il governo assunse un'importante rilevanza politica, essi infatti richiedevano uno status e una posizione speciale all'interno della società, guardando al *millet* come una sorta di ostacolo al processo di "ottomanizzazione". Tali riforme sostituivano il vecchio sistema del *millet* con una nuova organizzazione, la quale riconosceva indirettamente il governo come fonte di tutti i diritti e di libertà; per questo motivo l'antico sistema comunitario divenne sempre più soggetto al controllo del potere centrale (persino i libri di testo e i percorsi di studio nelle scuole dei *millet* dovettero adattarsi alla legge sull'educazione del 1869, nonostante le forti proteste di alcuni patriarchi).

I non musulmani si ritrovarono a dover decidere se andare incontro alle riforme ottomane, per trarne più vantaggi e benefici possibili, o se cercare di preservare i loro privilegi all'interno del *millet*.

Tra musulmani e cristiani iniziarono a crescere tensioni che degenerarono in numerosi conflitti, di cui alcuni assai duri e sanguinosi. Nel 1850, ad esempio, vi furono scontri in Libano e rivolte molto violente anti cristiane ad Aleppo. Vi sono documenti custoditi in archivi degli uffici degli affari esteri ottomani che descrivono accuratamente i massacri commessi ininterrottamente per ventiquattro ore all'interno del quartiere cristiano della città di Aleppo (chiese e case vennero bruciate, uomini uccisi e donne violentate) e di come le autorità avessero ritardato, senza motivo, a ristabilire l'ordine.⁶⁹ Nel 1860 a Damasco circa cinque mila cristiani persero la vita il 9 luglio, dopo che, in seguito a giorni di altissima tensione di convivenza tra drusi e maroniti, Ahmet Pasha, il governatore di Damasco, decise di imprigionare due musulmani per aver insultato due cristiani; questo venne interpretato dai musulmani come il segnale per insorgere e attaccare il quartiere. Negozi, edifici vennero distrutti e circa 1500 case furono saccheggiate; la maggior parte di coloro che si nascosero o fuggirono in villaggi circostanti vennero uccisi la mattina seguente e i pochissimi sopravvissuti furono ritrovati in fondo a pozzi dopo tre o quattro giorni senza cibo.⁷⁰

⁶⁹ Documento presente negli archivi Foreign Office 78/836 da Rose (Beirut) a Canning (Costantinopoli), 31 ottobre 1850, no.47, in Bat Ye'or, *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, cit., pp. 242-244.

⁷⁰ *Memorandum*. Da Dufferin (Beirut) a Russel (London), 23 settembre 1860, no.146 & encl. In P.P. 1861 [2800] LXVIII. In Bat Ye'or, *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, cit., pp.259-270.

Nonostante questa difficile situazione sociale, la posizione economica dei cristiani, al contrario, poté migliorare grazie alla riduzione delle tasse e alle assunzioni sempre maggiori da parte del governo all'interno dell'amministrazione, grazie alla qualità della loro istruzione e alfabetizzazione. Essendo esclusi da certi settori come quello militare e politico, i membri delle minoranze si specializzarono negli affari, nel commercio e nella finanza. Nel XIX e nel XX secolo, con la rapida espansione di alcuni settori economici, si crearono e rafforzarono legami commerciali con l'Europa e l'America, ad esempio nel campo dei trasporti, dell'esportazione dell'agricoltura e nell'industria moderna⁷¹.

Già agli inizi del XVIII secolo molti gruppi minoritari, come gli armeni o i greci, gestivano i rapporti commerciali con l'Europa. In Siria, i cristiani, soprattutto melchiti, iniziarono a lavorare come interpreti per i francesi e per altri consoli e mercanti, accrebbe così il loro dominio dei mercati di Siria ed Egitto. Di conseguenza, quando scoppiarono le guerre rivoluzionarie, quando Napoleone fece la sua spedizione in Egitto e la Francia perse così la sua posizione vantaggiosa nel Levante, i membri delle comunità cristiane ed ebraiche presero il controllo degli affari francesi.

Grazie a questo forte legame con le potenze occidentali, cristiani ed ebrei spesso giovarono della loro protezione, soprattutto quando si ritrovavano in situazioni precarie. Si ritennero, dunque, fortunati di avere nei loro territori, agli inizi del XIX secolo, scuole cattoliche francesi e italiane, scuole protestanti americane, inglesi e tedesche e scuole ortodosse russe.⁷²

1.3 La nascita dello stato siriano

Agli inizi del XIX secolo i territori della Grande Siria divennero oggetto di interesse di Napoleone, il quale, dopo aver invaso l'Egitto, tentò di occupare anche i territori del *Mashreq*. Dunque, la Siria sottostò all'Egitto per alcuni anni, finché nel 1840 tornò sotto il dominio dei turchi ottomani. Essa, nella seconda metà del XIX secolo, era

⁷¹ Sull'influenza dell'Occidente in Medio Oriente, Georges Corm, *Storia del Medio Oriente. Dall'antichità ai nostri giorni*, p.142.

⁷² Charles Issawi, *The transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century*, in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, cit., p.277.

composta da tre regioni chiamate anche *vilayet* (Aleppo, Damasco, Beirut), dalla provincia di Gerusalemme e dal governatorato del Monte Libano.⁷³

Come è stato osservato fino ad ora, la società ottomana, in particolare quella della Grande Siria, era costituita da numerose comunità etniche e religiose. Sia i cristiani che i musulmani si ritrovavano a loro volta frammentati al loro interno. I primi si dividevano in ortodossi, siro-ortodossi, armeni e cattolici con rito bizantino, armeno, siriano e latino; la comunità islamica, invece, comprendeva una maggioranza di sunniti, seguiti poi da drusi, sciiti, alawiti, ismailiti e kharigiti. A partire dal IX secolo, il sunnismo divenne prerogativa del potere: i sunniti possedevano la maggior parte dei terreni, erano a capo dell'amministrazione pubblica e controllavano il commercio e l'intero apparato militare.⁷⁴

Gli sciiti nel X e XI secolo rappresentavano all'interno del tessuto sociale una minoranza marginale, ma la loro presenza si fece ben notare. Infatti, molte sette religiose sciite, in particolare alawiti, drusi e ismailiti, crearono movimenti rivoluzionari che scossero il mondo musulmano, dando vita a una corrente alternativa al sunnismo.

La minoranza alawita, ad esempio, nata intorno al IX-X secolo nel sud dell'Iraq, fu di grande rilevanza. Gli *alawiti* o *nusayrī* (dal fondatore di Bassora Ibn Nuṣayr) formavano il 13 per cento della popolazione.⁷⁵ La loro comunità, organizzata in tribù, fu una delle più povere, arretrate e oppresse della società siriana. I seguaci si dividevano in un gruppo elitario di iniziati e una maggioranza di non iniziati, ma entrambi seguivano una dottrina che veniva considerata eretica per alcuni aspetti dall'Islam, poiché, oltre che contenere credenze come la metempsicosi o la reincarnazione, sosteneva che la figura del quarto califfo 'Alī fosse l'incarnazione della divinità. Nel 1920 i francesi, con il loro mandato, attuarono politiche nuove in favore dei gruppi minoritari e con queste fondarono il "Territorio autonomo degli alawiti" e, nel 1922, lo "Stato alawita", il quale divenne parte della Federazione siriana e in seguito *vilayet*. Verso la fine degli anni quaranta solo le famiglie agiate erano in grado di mandare i figli alle scuole superiori, mentre per la maggior parte dei giovani, essendo la scuola militare gratuita, la carriera militare risultava essere l'offerta formativa migliore. Saranno questi giovani studenti e

⁷³ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, nuova edizione aggiornata Bompiani 2006/2014, p.40.

⁷⁴ *Ibidem*, cit., pp. 45-46.

⁷⁵ *Ibidem*, cit., p.46.

allievi ufficiali coloro che abbracceranno con entusiasmo le idee nazionaliste proposte dal Ba'th, il partito politico che prenderà il potere nel 1969.⁷⁶

I *drusi*, invece, formavano una comunità che divenne presto chiusa in sé stessa e con un carattere fortemente indipendente. La setta nacque in seguito a uno scisma con gli ismailiti (che a loro volta si erano separati dagli sciiti) durante gli ultimi anni del regno di al-Hākīm, il califfo fatimide che attribuiva a se stesso facoltà divine e i cui due discepoli al-Darazī (da cui deriva il termine druso) e Ḥamza ibn 'Alī diedero inizio al movimento politico e religioso. Anch'essi divennero sostenitori del Ba'th e, con l'emergere di una nuova classe dominante drusa, dopo l'indipendenza siriana, entrarono in lotta contro gli alawiti per il controllo della Siria.⁷⁷

Queste sette, comprese quelle degli *yezidi* e degli *ismailiti*, non godevano di pieni diritti nell'impero ottomano, ma legalmente erano considerati musulmani soggetti alla giurisprudenza sunnita.⁷⁸

Per quanto riguarda i cristiani, si contano undici comunità presenti in Siria; secondo le stime di Joseph Yacoub⁷⁹, verso la fine del XX secolo erano presenti cristiani greco-ortodossi (cinquecentomila), greco-cattolici o melchiti (duecentomila), armeni-ortodossi (centomila), siri-ortodossi o giacobiti (novantamila), siri-cattolici (quarantamila), armeni-cattolici (trentacinquemila), maroniti (trentamila), caldei (trentamila), assiri (trentamila), latini (diecimila) e protestanti (diecimila).

Durante il mandato francese i cristiani siriani raggiunsero il 20 per cento della popolazione e uno dei motivi di tale crescita fu la protezione delle potenze occidentali nei confronti delle minoranze religiose, che in questo modo attirarono su di esse l'ostilità del governo.⁸⁰

⁷⁶ Michel Seurat, *Les populations, l'Etat et la société*, in André Raymond (a cura di), *La Syrie d'aujourd'hui*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1980, cit., pp. 91-93.

⁷⁷ David MacDowall, *The Druzes*, in Richard Tapper (a cura di), *Some minorities in the Middle East*, London, SOAS 1992, cit., pp.32-34.

⁷⁸ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, pp.45-52.

⁷⁹ Joseph Yacoub, *Syrie: l'état des minorités chrétiennes*, *Le Figaro*, Paris, 4 maggio 2001.

⁸⁰ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p.54.

1.3.1 Dalla fine dell'impero ottomano all'indipendenza

La seconda metà del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo furono percorsi da trasformazioni assai rilevanti, come la modernizzazione delle vie di comunicazione, l'incremento degli interessi dell'Occidente in campo economico e finanziario e l'occupazione dell'Egitto da parte dei britannici (1882). Nel 1918 l'impero ottomano venne sconfitto e distrutto, dopo quattro secoli di dominio dei paesi arabi (dal 1516 al 1917).⁸¹

Agli inizi del XX secolo, in risposta alla politica di turchizzazione promossa dal sultano Abdül Hamid II e sostenuta dai Giovani Turchi, si andò formando un'opposizione all'impero sempre più consistente. A Damasco nacque un movimento nazionalista arabo, che nel 1916 partecipò a un'insurrezione contro i turchi, a sostegno di un'unità panaraba anziché di un'ideologia panislamica. Un nuovo fervore nazionalista invase le province arabe, incoraggiato dalla corrispondenza tra Sir Henry McMahon e Sharif Hussayn (al-Ḥusayn) della Mecca, i quali pianificarono una rivolta armata contro gli ottomani e prospettarono la nascita di un grande regno arabo indipendente comprendente i territori di Iraq, Siria, Libano, Palestina, Giordania, governato dagli hascemiti. La rivolta capeggiata da Faysal, figlio di Hussayn, e dal colonnello inglese Thomas Edward Lawrence, detto anche Lawrence d'Arabia, ebbe dunque inizio il 3 ottobre del 1918, quando entrarono a Damasco, dopo aver liberato la Siria e la Palestina⁸².

La promessa di una nuova nazione araba non rimase altro che un sogno irrealizzato per le popolazioni mediorientali. Gli stessi territori che avrebbero dovuto costituire questa nuova nazione araba, infatti, furono anche l'oggetto di interesse degli accordi di Sykes-Picot del 1916, nei quali la Gran Bretagna insieme alla Francia decisero di spartire tali regioni in due aree di influenza, una inglese e una francese. A tutto ciò, nel 1917, si aggiunse la cosiddetta Dichiarazione Balfour, una lettera inviata al rappresentante della comunità ebraica inglese Lord Rothschild, nella quale il primo ministro inglese dichiarava di approvare la creazione di un "focolare ebraico" in Palestina⁸³.

⁸¹ B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, cit., pp.41-42

⁸² Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, p.42.

⁸³ *Ibidem*, cit., p.42

Dal 1918 al 1945 le potenze dominanti che controllavano lo scacchiere dell'Oriente arabo erano la Gran Bretagna e la Francia.⁸⁴ Dopo le conferenze di Versailles e San Remo nel 1919 al termine della prima guerra mondiale, le potenze europee suddivisero la Grande Siria in più parti, tracciando nuovi confini. I francesi, attraverso il sistema del mandato, formalmente assegnato dalla Società delle Nazioni nel 1922, occuparono le zone del Libano e della Siria, e vi rimasero fino al 1946, quando entrambi i paesi proclamarono l'indipendenza. Il mandato della Gran Bretagna, invece, estendeva il suo controllo in Iraq, in Palestina e nel nuovo emirato che nel 1949 prese il nome di Regno hascemita di Giordania⁸⁵.

Formalmente, il mandato consentiva alla Francia di occuparsi della politica estera siriana e di fornire uno statuto organico al paese ma non di ottenere l'intero monopolio della politica interna. Tuttavia, sebbene in vesti non ufficiali, il controllo francese penetrò nell'amministrazione (attraverso alti commissari, funzionari e consiglieri stranieri) o ad esempio nelle scuole, rendendo obbligatori libri di testo francesi. Crebbero i sentimenti nazionalisti, già delusi in precedenza dalle decisioni della conferenza di San Remo, e con loro aumentò l'ostilità e la resistenza nei confronti degli occupanti europei. Questi ultimi cercarono di contenere tali movimenti agendo secondo il principio *divide et impera*, suddividendo quindi il paese in quattro stati: la Siria con capitale Damasco e sangiaccato di Alessandretta, lo stato degli alawiti, lo stato del Gebel Druso e lo stato del Grande Libano (essi nel 1930 divennero rispettivamente repubblica, governatorato autonomo di Latakia, governatorato e nel 1926 repubblica libanese).⁸⁶

Vennero così inconsciamente incoraggiate le autonomie separatiste dei drusi e degli alawiti, i quali insieme al resto della popolazione insorsero frequentemente (da ricordare la grande rivolta antifrancese nel Gebel Druso durata circa un anno, dal 1925 al 1926).

Nel 1928 i nazionalisti ottennero la maggioranza nelle elezioni per l'assemblea costituente; essa però venne sciolta e il testo della Costituzione rigettato dall'alto

⁸⁴ B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, cit., p. 42.

⁸⁵ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p. 65-67.

⁸⁶ Albert H. Hourani, *Syria and Lebanon. A political Essay*, Oxford University Press, Oxford, 1954, cit., p.402.

commissario. La prima vera Costituzione fu imposta nel 1930 dalle autorità francesi, trasformando definitivamente la Siria in una repubblica.⁸⁷

Il passaggio da un governo di forma monarchica a uno di forma repubblicana ha introdotto cambiamenti significativi, tuttavia non ha certo portato alla creazione di un governo rappresentativo e alla formazione di una democrazia liberale.⁸⁸

Infatti, sebbene fosse stata data al paese una struttura amministrativa e governativa maggiormente definita, la nazione sottostava ancora al sistema mandatario, dunque non veniva ancora soddisfatta la massima aspirazione siriana, quella di ottenere libertà politica o collettiva, ovvero l'indipendenza.⁸⁹

Solo nel 1936, con la rifondazione del Blocco nazionalista e la sua assunzione del potere attraverso l'elezione del presidente Hāshim al-Atāsī, la lotta per l'indipendenza si fece più decisa, tanto che il 9 settembre a Parigi venne negoziato e poi siglato un accordo per la fine del mandato. Il trattato venne approvato dalla camera siriana ma non fu mai ratificato da Parigi. Prima che la Siria avesse il tempo di reagire a questa nuova delusione, essa si ritrovò coinvolta nel nuovo conflitto mondiale che sconvolse l'Europa e il mondo intero. Il 21 giugno del 1941 i britannici invasero il paese fino a raggiungere Damasco e il 27 settembre proclamarono l'indipendenza formale siriana, con Shukrī al-Quwwatī alla presidenza (1942). La nuova nazione venne riconosciuta dall'Unione Sovietica e dagli Stati Uniti nel 1944 e l'anno dopo, avendo dichiarato guerra alla Germania, poté partecipare alla conferenza di fondazione dell'ONU. Sempre nel 1945 sia i siriani che i libanesi si armarono insorgendo contro i dominatori francesi, i quali ricorsero all'aiuto diplomatico e alla protezione delle truppe inglesi. Nel 1945, sotto l'insistenza e la pressione della Lega Araba, tutti i soldati francesi e inglesi vennero evacuati e il 17 aprile del 1946, la Siria ottenne la piena indipendenza.⁹⁰

⁸⁷ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p. 73

⁸⁸ B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, cit., p.79.

⁸⁹ *Ibidem*, cit., p.79

⁹⁰ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., pp.70-75.

1.3.2 Il nuovo Stato

Agli inizi del XXI secolo, nei territori dell'impero ottomano si poteva contare un altissimo numero di abitanti cristiani, i quali raggiungevano il 30 per cento della popolazione, contando anche le terre di Siria, Libano, Giordania e Palestina. Essi, non solo furono protagonisti dell'epoca della *nahda*, o rinascita culturale, che fece fiorire la letteratura e sviluppare nuove correnti di pensiero, ma, con la caduta dell'impero, assunsero anche un ruolo chiave nel processo politico che trasformò quegli stessi paesi in Stati nazionali arabi, come vedremo ora analizzando il caso siriano.⁹¹

In Siria, infatti, agli inizi degli anni '40, nacque il Partito della rinascita araba, meglio conosciuto come il partito *Ba'th*, i cui principali fondatori furono il cristiano greco-ortodosso Michel 'Aflaq (1910-89) e Ṣalāḥ ed-Dīn el-Bīṭār. Furono professori all'Università di Damasco ed entrambi, durante gli studi in Francia, si immersero completamente nell'ideologia socialista e marxista e nel crescente nazionalismo arabo.⁹²

Il partito *Ba'th* volle essere la culla di un movimento laico *panarabo*, basato sul valore ormai ideologico dell'*arabicità*, e un possibile mezzo per superare l'ingiustizia, la frammentazione, la passività, la decadenza sociale e incentivare l'unione degli Stati arabi dell'area. Secondo 'Aflaq, nel patrimonio nazionale arabo l'Islam occupava una posizione molto importante, perciò invitava i cristiani ad accettare questo come un fattore del loro essere arabi, tuttavia, sottolineava anche che a stringere i legami politici comunitari dovesse essere l'*arabicità* e non l'Islam.⁹³ Tale dottrina nazionalistica si era già diffusa all'interno della politica siriana con la Lega dell'azione nazionale ('arabat al-'amal al-qawmi, 1932-1940), dalla quale nacque in seguito il Partito Nazionalista Arabo. Il *Ba'th* seguì dunque le loro orme e pose come base della propria ideologia il nazionalismo arabo ed il populismo democratico⁹⁴ delle masse di lavoratori, adottando come pilastri il concetto di *inqilāb* (ossia *rimformazione strutturale* o,

⁹¹ Paola Pizzi, *I cristiani melchiti: continuatori e testimoni della tradizione della prima Chiesa indivisa in Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, cit., p.128.

⁹² Robert Olson, *The Ba'th in Syria 1947-1979: an Interpretative Historical Essay (Part One)*, «Oriente Moderno», LIX, n.6, 1979, cit., pp. 654-655.

⁹³ Raymond A. Hinnebusch, *Authoritaria Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*, Westview Press, Inc., Boulder, San Francisco and Oxford, 1990, cit., p.89.

⁹⁴ *Ibidem*, cit., p.88.

secondo R. A. Hinnebusch, *rovesciamento*⁹⁵ della vecchia società) e tre principi fondamentali: "Unità, Libertà e Socialismo", una triade che divenne anche lo slogan del partito.⁹⁶

Negli anni venti e trenta, in Medio Oriente, il socialismo non ebbe praticamente seguito, mentre con il trionfo dell'Unione Sovietica e la vittoria del partito laburista britannico nel 1945, esso iniziò ad avere presa e ad essere considerato come una possibile soluzione alla crisi economica, all'ingiustizia sociale e all'inequa distribuzione di ricchezze.⁹⁷

Nel 1941 'Aflaq e Bīṭār organizzarono sostegni alla rivolta guidata da Rashid 'Ali el-Kaylani contro i britannici in Iraq; per questo motivo vennero rinchiusi in prigione, dove conobbero Akram Ḥaurānī⁹⁸, il fondatore del Partito Socialista Arabo, che nel 1953 si fuse con quello di 'Aflaq, dando vita al Partito socialista della rinascita araba (sempre conosciuto come *Ba'th*), l'unico partito dotato di un'ideologia sistematica e di un seguito sia tra gli intellettuali che fra i lavoratori.⁹⁹

In quegli anni, dunque, il partito Ba'th e l'esercito divennero due importanti forze che emersero dominando la scena politica siriana. È opportuno allora interrogarsi sullo stesso quesito che si pone Hinnebusch¹⁰⁰: in che modo l'esercito, essendo nato come mera organizzazione, divenne un veicolo di ideologia radicale e in che modo il partito Ba'th, che nacque come pura ideologia, creò un'organizzazione per raggiungere i suoi obiettivi?

La radicalizzazione e politicizzazione dell'esercito fu un processo graduale, dovuto a diversi fattori della società siriana: uno di questi era la presenza all'interno dell'apparato militare di una maggioranza di membri della classe media, soprattutto giovani attratti dalla carriera militare, ex contadini e molti uomini appartenenti a gruppi minoritari (come curdi, cristiani e armeni, drusi e alawiti); un altro fattore determinante era la mancanza di una tradizione e una cultura professionale militare

⁹⁵ Raymond A. Hinnebusch, *Authoritaria Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*, cit., p.90.

⁹⁶ Robert Olson, *The Ba'th in Syria 1947-1979: an Interpretative Historical Essay (Part One)*, pp. 645-646.

⁹⁷ B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, cit., p.81.

⁹⁸ Robert Olson, *The Ba'th in Syria 1947-1979: an Interpretative Historical Essay (Part One)*, cit., p.654.

⁹⁹ B. Lewis, *La costruzione del Medio Oriente*, cit., p.81.

¹⁰⁰ Raymond A. Hinnebusch, *Authoritaria Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*, cit., p.81.

nel paese, per questo la scelta di servizio nell'esercito non rappresentava tanto l'attrattiva per tale tipo di vita, quanto un'opportunità per allontanarsi dall'ambiente rurale. Anche per questo si sviluppò rapidamente, al suo interno, la coscienza di una missione, ossia la difesa dell'indipendenza del paese da minacce esterne, un'idea che facilmente incrementava e radicava sentimenti nazionalisti. Inoltre, a causa della continua instabilità politica del paese, gli ufficiali iniziarono a percepire loro stessi come i portatori degli interessi nazionali, delegittimando in questo modo l'élite governativa.¹⁰¹

Nel luglio del 1947 vennero indette le prime elezioni generali, con le quali il Blocco nazionalista ottenne la maggioranza e Shukrī al-Quwwatī conquistò la carica di presidente della repubblica (1948). Il partito Ba'th si unì all'opposizione composta dal Partito del popolo (Ḥizb al-sha'b), dal Partito socialista arabo e da comunisti, i quali riuscirono a far dimettere il governo nel 1948. Durante lo stesso anno la Siria subì la pesante sconfitta che subirono i paesi arabi nella guerra contro Israele. Il paese ne risentì anche internamente, dal 1949 al 1970 esso fu, infatti, destabilizzato da un continuo susseguirsi di colpi di stato, in cui le forze in gioco che si scontravano erano fazioni nazionaliste e filooccidentali.

Il primo ad attuare un colpo di stato fu Ḥusnī al-Za'īm il 29 marzo del 1949. Egli apparteneva a una famiglia sunnita di ceto medio e rappresentava una vecchia generazione non ancora toccata dal radicalismo; oltre alla personale ambizione, infatti, era spinto da aspirazioni di modernizzazione del paese, che muovevano il suo sguardo verso la Turchia e Atatürk.¹⁰² Al-Za'īm firmò l'armistizio con Israele, approvò i patti delle potenze occidentali sulla sicurezza e iniziò a condurre una politica estera filooccidentale. Egli risultò essere un'ottima pedina per i servizi di sicurezza americani per rovesciare il presidente Quwwatli, per creare una democrazia realmente indipendente e per riconoscere lo Stato di Israele.¹⁰³

Tuttavia, il progetto statunitense venne interrotto il 14 agosto 1949, quando ci fu un nuovo rovesciamento del governo guidato dal colonnello Sāmī Hinnāwī. Nel novembre dello stesso anno il Partito del popolo vinse le elezioni per la nuova assemblea

¹⁰¹ *Ibidem*, cit., pp. 82-83.

¹⁰² *Ibidem*, cit., p. 84.

¹⁰³ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, Mondadori Università, Milano 2013, cit., p. 88.

costituente, esso governò il paese fino al 1951, quando ci fu un ulteriore colpo di stato da parte del colonnello al-Shīshaklī, il quale, essendo stata trasformata la dittatura in un sistema presidenziale, assunse la carica di presidente. Anche per al-Shīshaklī la guida del governo durò poco tempo, fu infatti costretto a fuggire dall'esercito guidato dal capitano Mustafà Hamdun. Come si può osservare da questa serie di avvenimenti destabilizzanti per il governo, la politica siriana era fortemente frammentata in partiti poco incisivi.¹⁰⁴

La caduta di al-Zaʿīm e al-Shīshaklī aprì la strada a una nuova generazione di ufficiali più giovani, più nazionalisti e più radicalizzati.¹⁰⁵

Erano gli anni delle prime sommosse operaie: venivano organizzati scioperi nelle industrie del tessile, dell'elettricità e del petrolio, guidate dal partito comunista e dal Baʿth, entrambi ormai al controllo dei sindacati. Le elezioni parlamentari del 1954 furono le prime elezioni libere e pluraliste della Siria repubblicana; esse costituirono un punto di svolta, favorendo l'inizio di un breve periodo di coesistenza politica e istituzionale tra nuove forze politiche emergenti e quelle conservatrici (Partito nazionale e Partito del popolo).¹⁰⁶

A vincere le elezioni, fu Shukrī al-Quwwatī, che dopo esser tornato dall'Egitto, venne eletto presidente. Con lui si affermarono i populistici filooccidentali e gli indipendenti (capi tribali, leader di grandi famiglie e imprenditori), i quali volevano spingere la Siria a unirsi a Turchia, Iran, Iraq e Pakistan per firmare il patto di Baghdad.¹⁰⁷

Ebbe inizio anche il processo di avvicinamento tra la Siria di al-Quwwatī e l'Egitto del colonnello Nasser (Gamāl 'Abd al-Nāṣir) e i Giovani Ufficiali. Nel 1955 venne stretto un patto di mutua difesa tra i due paesi, che si tradusse, nel 1958, in una ufficiale unione tra Siria ed Egitto, chiamata anche Repubblica Araba Unita (RAU). Essa veniva governata da Nasser e da due parlamenti, i quali approvarono la nuova Costituzione e di conseguenza la nuova identità siriana: ora una regione amministrativa della nuova

¹⁰⁴ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., pp.84-87.

¹⁰⁵ Raymond A. Hinnebusch, *Authoritarian Power and State Formation in Baʿthist Syria: Army, Party and Peasant*, cit., p.85.

¹⁰⁶ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., pp. 85-86.

¹⁰⁷ *Baghdad Pact; February 4, 1955*, The Avalon Projects, Yale Law School, http://avalon.law.yale.edu/20th_century/baghdad.asp (21/02/2017); *The Baghdad Pact (1955) and the Central Treaty Organization (CENTO)*, US Department for State Archive, <https://2001-2009.state.gov/r/pa/ho/time/lw/98683.htm> (21/02/2017).

nazione.¹⁰⁸ Ampi settori della società avevano bisogno di affidarsi a una personalità forte, dopo anni di instabilità istituzionale e colpi di stato, per questo Nasser venne accolto come il *raïs* mancante, come un vero leader.¹⁰⁹

Presto lo stato siriano patì le conseguenze di questa unione, a partire dal campo economico, il quale registrò una forte decrescita dovuta ai piani quinquennali e a riforme messe in atto da Nasser, tra cui quella agraria e la nazionalizzazione di ricche compagnie del paese.¹¹⁰

Furono questi anni a svelare le vulnerabilità dell'ideologia del partito Ba'th, il quale, pur avendo attratto le masse con i concetti di nazionalismo, populismo e democrazia, non fu in grado di pianificare concreti mezzi o modalità per la loro implementazione. La mancanza di un progetto reale e di una strada per il conseguimento del proprio disegno politico, costrinse il partito ad accettare le richieste di Nasser e a lasciargli campo libero nel dominare anche la Siria.¹¹¹ Neppure rispetto alla sistema elettorale, strumento essenziale per il conseguimento della democrazia, vi erano idee chiare, dato che, qualora il partito avesse preso il potere attraverso elezioni, la preservazione di un regime "liberale democratico" risultava ugualmente incompatibile con la radicale trasformazione sociale proposta dal Ba'th.¹¹² La mancanza di una vera politica riformatrice favorì il rafforzamento dei movimenti radicali di "sinistra", i quali guadagnavano sempre più appoggio tra le classi medio-basse delle zone rurali e militari.¹¹³

In poco tempo il malcontento popolare crebbe esponenzialmente, raggiungendo l'apice il 28 settembre 1961, quando un gruppo di ufficiali guidati dal colonnello 'Abd al-Karīm Nahlāwī scatenarono l'ennesimo colpo di stato, che pose fine all'unione siro-egiziana e portò quest'ultimo ad assumere così la carica di primo.¹¹⁴

¹⁰⁸ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p. 86.

¹⁰⁹ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p. 92.

¹¹⁰ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p. 87.

¹¹¹ Raymond A. Hinnebusch, *Authoritaria Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*, cit., p. 92.

¹¹² *Ibidem*, cit., p.92.

¹¹³ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p.84.

¹¹⁴ *Ibidem*, cit., p. 93.

1.3.3 Il partito Ba'th al potere

Dal marzo del 1963, quando il Comando nazionale del consiglio della rivoluzione prese il potere, un clima di euforia e allo stesso tempo di incertezza pervadeva le strade di Damasco, piene di cittadini desiderosi di dar sfogo al profondo senso di insoddisfazione accumulato negli anni. Gli ufficiali golpisti dichiararono di voler instaurare un sistema socialista che guardasse all'Egitto come modello, proteggendo però l'indipendenza del paese.¹¹⁵

Dunque la Siria non era più governata ufficialmente dalla presidenza della Repubblica, bensì dal Consiglio della rivoluzione, il quale, in soli tre anni, epurò circa settecento ufficiali dalle forze armate, sostituendoli con riservisti e cadetti di regioni rurali.¹¹⁶

Il Ba'th, in questo periodo, dovette far fronte a lotte intestine al partito (sorte tra la vecchia leadership più moderata e giovani membri più radicali), a rotture tra linee ideologiche diverse e a instabilità per il controllo del partito e dell'esercito.¹¹⁷ I padri fondatori al-Bitār e 'Aflaq vennero espulsi, lasciando spazio a un nuovo gruppo dirigente più radicale e socialista, composto da Ṣalāḥ Jadīd, Nūr al-Dīn al-Atāsī e Hāfiz al-Asad; si iniziò dunque a parlare di un "neoba'th", maggiormente radicale e filosovietico.¹¹⁸

La lotta per il potere economico e politico si accese tra le regioni urbane e quelle rurali, assumendo una forte connotazione classista e confessionale: l'appartenenza a minoranze religiose degli ufficiali baatisti e il laicismo del partito, passavano ora in primo piano agli occhi di una società devota all'Islam (di notevole rilevanza furono gli scioperi di Hama dell'aprile del 1964, che si conclusero con una dura repressione dell'esercito durante la quale una quarantina di giovani insorti vennero uccisi).¹¹⁹

Fu in questo clima che Hāfiz al-Asad seppe presentarsi ai cittadini siriani come un degno riparatore della precaria situazione sociale e politica, prendendo il potere, nel 1970, attraverso un "movimento correttivo", anziché con un *inquilab*, ossia un colpo di

¹¹⁵ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., pp.93-94.

¹¹⁶ *Ibidem*, cit., p.95.

¹¹⁷ Raymond A. Hinnebusch, *Authoritaria Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*, cit., p. 122.

¹¹⁸ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p.91.

¹¹⁹ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., pp. 99-100.

stato¹²⁰. Nel febbraio del 1971 divenne il primo presidente siriano alawita, tramite elezioni a suffragio universale e l'anno successivo, con la stipulazione della "Carta Nazionale", venne creato il Fronte nazionale progressista (FNP), composto dal Ba'th, dal movimento degli unionisti socialisti arabi e dal Partito comunista. Per assicurare il proprio potere, Asad fece promulgare una nuova Costituzione che stabiliva la predominanza del presidente su ogni potere dello Stato e definiva il Ba'th come "il partito guida nella società e nello Stato"¹²¹.

Il partito fu dunque trasformato in uno strumento per legittimare il potere del presidente e neppure l'esercito rappresentava più un mezzo per rovesciare il regime, veniva invece utilizzato per mantenerlo ed eliminare qualsiasi minaccia.¹²² Hāfiz al-Asad, per raggiungere i suoi obiettivi di monopolio di potere e ricchezze, si serviva dell'appoggio di agenzie di controllo e repressione, in particolare dell'ufficio della sicurezza nazionale, dell'intelligence militare e dell'aeronautica, della sicurezza generale e quella politica¹²³. Inoltre, non bisogna dimenticare le molteplici posizioni politiche di Asad all'interno dello Stato: egli era da una parte segretario generale del partito Ba'th, dall'altra copriva la carica di presidente e di conseguenza aveva tutti i diritti per assumere o dimettere membri del governo o capi militari. Infine, costruì una personale rete clientelare che aveva influenza nell'apparato militare, soprattutto su alti ufficiali dell'esercito e organi di intelligence¹²⁴.

Tale potere personale coercitivo rese Asad pronto a sopprimere qualsiasi forma di ribellione al suo potere, creando una sorta di "monarchia presidenziale".¹²⁵

Se da una parte riuscì a guadagnarsi popolarità e legittimità per aver ridato stabilità interna e crescita economica attraverso piani di sviluppo, dall'altra dovette scontrarsi con una forte opposizione proveniente da forze islamiche, in particolare i Fratelli Musulmani¹²⁶. Le prime crepe significative tra il governo di Asad e il fronte islamico si formarono con l'adozione della nuova Costituzione 1973, nella quale non veniva

¹²⁰ *Ibidem*, cit., p.101.

¹²¹ *Ibidem*, cit., p.109.

¹²² Raymond A. Hinnebusch, *Authoritaria Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*, cit., p. 155.

¹²³ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., pp. 113-114.

¹²⁴ Raymond A. Hinnebusch, *Authoritaria Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*, cit., p.146.

¹²⁵ *Ibidem*, cit., p. 147.

¹²⁶ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p. 103.

specificato che il presidente della Repubblica dovesse essere di religione musulmana e anteponeva il «mantenimento dell'ordine» all'esercizio della libertà di culto. La maggioranza sunnita, spinta dai Fratelli musulmani, colse l'occasione per attaccare il presidente alawita, accendere proteste e dare un carattere confessionale al conflitto. Asad fece dunque reinserire l'articolo riguardante la confessione religiosa del capo dello stato, lavorando allo stesso tempo a alla legittimazione religiosa e politica della comunità alawita¹²⁷.

Tuttavia, questa mossa del presidente, seppur strategica, non fu sufficiente a chiudere le crepe formatesi tra la minoranza alawita al potere e la maggioranza sunnita. Tali ostilità degenerarono in violenza: nel 1979, circa sessanta cadetti alawiti della scuola militare di Aleppo vennero uccisi e la stessa cosa avvenne a Latakia, dove ne vennero assassinati altri quaranta¹²⁸. A questi fatti seguiva la risposta immediata e molto dura del governo, come ad Hama, nel 1982, quando un nuovo massacro venne messo in atto per sopprimere le insurrezioni antialawite di alcune rami più radicali dell'islamismo politico; infatti, dopo la rivolta avvenuta nel 1964, nella stessa città, non si erano spenti il malcontento e il dissenso popolare, al contrario, erano stati accresciuti dalla lotta per il potere tra le élite sunnite e parte della comunità alawita¹²⁹. Hama venne divisa in settori, isolata e privata di elettricità e di acqua corrente, le case vennero perquisite una a una, i quartieri residenziali vennero indiscriminatamente bombardati e, in poco meno di un mese, la parte settentrionale e orientale della città furono rasate al suolo¹³⁰.

Tali furono le tensioni tra alawiti e sunniti; per quanto riguarda, invece, la libertà di fede nel paese, la Costituzione afferma che: "Lo stato rispetta tutte le religioni, garantisce la celebrazione di tutti i culti a meno che questo non rechi problemi di ordine pubblico"¹³¹. Natale e Pasqua erano ufficialmente giornate non lavorative, gli edifici di culto erano esenti dalle imposte, mentre i ministri non erano obbligati a

¹²⁷ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., pp.118-119.

¹²⁸ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., pp.103-104.

¹²⁹ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p. 117.

¹³⁰ *Ibidem*, cit., p.125.

¹³¹ Vedi la Costituzione siriana, Art.35., http://www.servat.unibe.ch/icl/sy00000_.html (20/02/2017).

svolgere il servizio militare. L'insegnamento religioso era obbligatorio, per studenti cristiani e musulmani, fino al diploma di scuola superiore.¹³²

Mirando a rapporti più rilassati con il settore privato, la politica di Hāfiz al-Asad si concentrò sulla necessità di avviare riforme, favorendo l'emergere di una nuova élite di imprenditori (legata al potere da privilegi, esenzioni e protezione e dunque definita corrotta dalla società siriana), che rappresentava una potente linea economica di difesa del governo. Si può parlare di un sistema di potere strutturato in tre cerchi concentrici, rappresentati rispettivamente da un gruppo ristretto di capi dell'economia dentro e fuori il settore pubblico, uno composto da figure di rilievo nell'apparato della sicurezza e dell'esercito e infine l'insieme di numerosi funzionari nelle amministrazioni pubbliche e nelle istituzioni¹³³.

Nel 1985 Asad venne rieletto come presidente della Repubblica, nonostante verso la fine del 1983 fosse stato male per gravi problemi al cuore. Governò il paese per altri quindici anni, durante i quali prese molte decisioni riguardanti la politica estera, come quella di normalizzare i rapporti con l'Egitto nella conferenza di Madrid (1991), che si erano deteriorati dopo la pace di Camp David con Israele, e adottare una politica più aperta nei confronti degli Stati Uniti (non potendo più contare sull'appoggio dell'Unione Sovietica che si dissolse nel 1991). Sempre nei primi anni novanta rafforzò l'alleanza con movimenti radicali islamici come gli Hizbullāh del Libano, Hamas dei territori palestinesi e i Fratelli musulmani giordani.¹³⁴

Il 10 giugno del 2000 Hāfiz al-Asad morì per un attacco di cuore, ponendo così fine ai suoi trent'anni di governo.

¹³² Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p.100.

¹³³ *Ibidem*, cit., pp. 128-130.

¹³⁴ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p.113.

CAPITOLO II

Partecipazione politica e sociale dei cristiani siriani sotto il governo di Bashār al- Asad (2000-2011)

Dopo aver ripercorso, nel primo capitolo, l'evoluzione storica e identitaria delle comunità cristiane siriane, dai primi secoli del primo millennio fino all'epoca contemporanea, in questa nuova sezione ci si intende focalizzare sul primo decennio del XXI secolo, dal 2000 al 2011, ossia dalla salita al potere del presidente Bashār al-Asad all'anno dello scoppio della rivoluzione. Rispetto a tale decennio, sono emersi numerosi interrogativi, in quanto si tratta degli anni che precedono lo scoppio di una delle guerre civili più sanguinolente del nuovo millennio e costituiscono un periodo durante il quale si acutizzano diverse tensioni sociali tra i vari gruppi etnico-religiosi della popolazione e il governo. L'elemento confessionale, con lo scoppio delle insurrezioni e l'aumento delle violenze, rappresenta un fattore che acquisterà sempre più rilevanza tra gli schieramenti in lotta. Tuttavia, da un'attenta osservazione delle vicende, è interessante notare come esso non costituisca la motivazione originaria delle violenze, ma va ad essere, piuttosto, un ambito nel quale si incanalano tensioni ormai inarrestabili.

Si è voluto analizzare, innanzitutto, la politica adottata da Bashār al-Asad una volta divenuto presidente e la struttura istituzionale siriana che regola gli aspetti della vita religiosa inerenti alla sfera pubblica (si citeranno quindi gli articoli della Costituzione concernenti tale ambito). In questo modo, sarà possibile descrivere con più chiarezza la realtà quotidiana delle comunità cristiane in tali anni e capire se le condizioni in cui si trovavano potevano essere motivo di lamento nei confronti del governo.

L'analisi del ruolo politico e sociale delle minoranze religiose (in questo caso quelle cristiane), del loro rapporto con il governo e, per ultimo, della loro posizione assunta durante le insurrezioni viene effettuata rispondendo a tre interrogativi. Il primo, articolato in due parti, è: quanto vantaggio trae, la minoranza cristiana, dal secolarismo dello Stato? E viceversa, quanto beneficio trae, invece, il regime, dalla relazione con la minoranza cristiana?

Il secondo quesito, invece, è: in che misura, i cristiani, si lamentano e soffrono dei problemi e dei torti politico-economici per cui protestano i concittadini musulmani? Infine, come terza domanda: quanto ha inciso l'incremento della divisione settaria e l'aumento di tensioni confessionali sulla posizione assunta dai cristiani durante lo scoppio delle prime rivolte?

Si tratta di questioni che, se ben approfondite, possono rivelarsi fondamentali per far luce sulle complesse dinamiche interne sorte prima e durante una guerra che ancora oggi sconvolge il paese.

2.1 L'inizio del nuovo millennio

Fin dal 1983, quando Hāfiz al-Asad soffrì di un attacco al cuore, il tema della successione presidenziale al governo siriano divenne sempre più discusso ed esaminato, non solo a livello domestico e internazionale, ma soprattutto in ambito familiare. È rilevante notare come lo Stato siriano, sebbene si fondasse su un sistema repubblicano, stesse in realtà subendo un'involuzione poiché veniva gestito come una monarchia¹³⁵, la cui guida, nonostante dovesse ottenere l'approvazione da parte del parlamento e l'appoggio popolare tramite referendum, veniva innanzitutto indicata dal presidente stesso. Di conseguenza, tornando a un modello di successione "dinastica", la possibilità che tale scelta ricadesse su un membro della famiglia rimaneva alta¹³⁶.

Inizialmente, il primo ad essere favorito da Hāfiz al-Asad per la presidenza fu il primogenito Bāsil al-Asad (1962-1994). Il figlio Bāsil, ingegnere e tenente colonnello dei paracadutisti, capo della Guardia presidenziale e nel 1991 capo della sicurezza presidenziale, possedeva la personalità e le qualità adatte per intraprendere una carriera politica. Tuttavia, il 21 gennaio 1994 morì in un incidente automobilistico, facendo così spostare l'attenzione del governo sul fratello minore Bashār al-Asad¹³⁷.

¹³⁵ F. Balance, J. Callot, P. Droz-Vincent, P. Rondot, C. Siffert, *Syrie: Succession dynastique et nouveaux enjeux régionaux*, Encyclopædia Universalis, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/syrie/10-succession-dynastique-et-nouveaux-enjeux-regionaux/> (01/02/2017).

¹³⁶ Mirella Galletti, *Storia della Siria contemporanea*, cit., p.117

¹³⁷ *Ibidem*, cit., p.117.

Il percorso di formazione di Bashār fu assai diverso da quello del fratello Bāsil. Anziché dedicarsi alla carriera militare, egli decise di studiare medicina presso l'Università di Damasco, come molti giovani appartenenti all'élite siriana in quegli anni. Dopo aver conseguito la laurea nel 1988 e aver completato il servizio di leva militare obbligatorio, proseguì gli studi in Inghilterra specializzandosi in oftalmologia¹³⁸.

Dovendo cambiare repentinamente la preferenza riguardo alla successione, Hāfiz al-Asad non perse tempo e iniziò un lavoro sistematico di preparazione alla presa del potere del figlio minore. Innanzitutto, si dedicò a stringere forti legami con l'apparato militare e quello della sicurezza, essendo il loro sostegno indispensabile per accedere alla presidenza e per mantenere il potere. Fin dal 1994, dopo il suo ritorno definitivo in Siria, Bashār venne dunque messo alla guida di unità di carri armati, completò un corso per il titolo di comandante e generale presso la *Higher Military Academy* nel giugno del 1997, iniziò a partecipare a cerimonie militari e ricevere approvazioni da alti ufficiali e dallo stesso ministro della difesa Muṣṭafā Ṭlāss. Lo stesso percorso avvenne nei confronti delle agenzie di sicurezza e intelligence siriane, all'interno delle quali vennero fatte molte sostituzioni, con l'introduzione di personalità considerate vicine a Bashār e strategicamente utili¹³⁹.

Dopodiché, Hāfiz al-Asad si dedicò all'immagine che il figlio avrebbe dovuto manifestare agli occhi della popolazione. Cercò di diffondere una percezione positiva di Bashār, presentandolo come un uomo seriamente dedito agli interessi del paese; mirò ad accrescerne la stima e l'appoggio ponendolo a capo di una premeditata iniziativa contro la corruzione a metà degli anni '90¹⁴⁰. Infine, si occupò della preparazione e familiarizzazione del figlio alla futura carica di presidente, attraverso corsi di apprendistato e istruzione sulla struttura della politica interna e le sue principali questioni.

Quando Hāfiz al-Asad morì, in sole due settimane venne tutto predisposto per la successione di Bashār. Quest'ultimo fu subito nominato capo delle forze armate e, il 17 giugno, divenne segretario generale del partito Ba'th. Con un emendamento dell'Articolo 83 della Costituzione (nella quale l'età minima fissata a quarant'anni per i

¹³⁸ Flynt Leverett, *Inheriting Syria: Bashar's trial by fire*, Brooking Institution Press, Washington D.C., 2005, cit., pp.58-60.

¹³⁹ Flynt Leverett, *Inheriting Syria: Bashar's trial by fire*, cit., pp. 61-63.

¹⁴⁰ *Ibidem*, cit., pp. 63-64.

candidati alla carica presidenziale venne abbassata a trentaquattro, l'età esatta di Bashār) e con l'approvazione del popolo siriano ottenuta tramite referendum (ottenne il 97,3% dei voti), Bashār al-Asad fu nominato presidente della Siria il 17 luglio del 2000¹⁴¹.

2.1.1 *Bashār al-Asad al potere*

La nomina di una nuova guida dello stato siriano, dopo trent'anni di governo di Hāfiz al-Asad, portò con sé grandi speranze e aspettative da parte della popolazione e degli stati esteri, i quali lasciarono riaffiorare la fiducia e il sogno della costruzione di una nuova Siria. L'inclinazione del nuovo presidente a una politica di riforme e le promesse riguardanti la lotta alla corruzione, l'apertura a nuovi mercati economici e la trasformazione del sistema politico trovarono, tuttavia, non poche difficoltà e problematiche nella loro implementazione. La retorica e la propaganda ufficiale adottate dal nuovo governo annunciavano l'inizio di una nuova era di «riforma (*iṣlah*) nella continuità (*istimrāriyya*)». Dunque l'obiettivo al quale Bashār sosteneva di puntare era quello di mantenere la linea politica di suo padre e allo stesso tempo svilupparla, come dichiara in un'intervista rilasciata l'8 febbraio 2001:

«It is not possible to start any political development in Syria except through the historical position of the country. I said in my inaugural speech that we are not coming to overthrow the reality but to develop it, and the word 'development' means that you are basing yourself on something and moving from it forward and not moving into a vacuum»¹⁴².

In cosa si distingue il nuovo Asad da quello precedente? E' possibile individuare alcune aree nelle quali si ritrova continuità e altre invece in cui si riscontra un cambiamento rispetto alla linea politica intrapresa da Hāfiz: se nelle decisioni di politica estera Bashār scelse di seguire le orme del padre, per le questioni di carattere domestico intraprese nuove vie.

Nel primo caso, tre erano le problematiche lasciate in sospeso che il nuovo presidente era chiamato a risolvere. Innanzitutto, andavano stabilite le condizioni degli

¹⁴¹ *Ibidem*, cit., p.67.

¹⁴² Vedi l'intervista con Bashār al-Asad, *al-Sharq al-Awsat*, 8 febbraio 2001, trad. inglese, www.al-bab.com/arab/countries/syria/bashar0102b.htm#POLITICAL (04/01/2017).

accordi di pace con Israele: mentre quest'ultimo non accettava il ritiro completo dai territori occupati siriani fino ai confini precedenti alla guerra del 1967, Asad non era disposto a firmare per la pace se le alture del Golan non fossero ritornate sotto lo stato siriano. Nel frattempo, nel settembre del 2000, scoppiò la seconda intifada, rendendo ancora più critica la posizione della Siria, in bilico tra la responsabilità, in quanto stato arabo, di prestare assistenza ai palestinesi e il timore di un'escalation di violenza che avrebbe potuto portare a un confronto militare diretto¹⁴³.

La seconda questione importante di politica estera era la presenza di unità militari siriane in Libano. Con la fine del governo di Asad padre e il ritiro delle milizie israeliane dal sud del Libano, l'esercito siriano non aveva più ragioni legittime per rimanere nel territorio. I veri motivi per cui la Siria beneficiava della permanenza delle truppe erano di diverso genere: i militari siriani potevano darsi al contrabbando, molti uomini d'affari approfittavano delle istituzioni finanziarie e delle banche libanesi e mezzo milione di siriani aveva trovato lì lavoro. Infine, il legame con lo stesso movimento Hizbullah, il quale veniva sostenuto militarmente dalla Siria, rappresentava per Asad un fattore irrinunciabile per mantenere una posizione unita al Libano nel processo di pace con Israele. Tuttavia, con la salita al potere di Bashār, aumentarono le richieste per il ritiro delle truppe siriane e divennero sempre più insistenti le proteste da parte di cittadini libanesi; tra di essi si schierarono anche capi religiosi cristiani, come il cardinale maronita Nasrallah Butros Sfayr (*Naṣrallah Buṭrus Ṣafīr*)¹⁴⁴ e altre voci delle comunità cristiane, che si unirono a campagne e a dimostrazioni nella primavera del 2001, spesso organizzate da migliaia di studenti.¹⁴⁵ Inizialmente, il governo siriano si dimostrò tollerante nei confronti delle numerose sollevazioni, finché, dopo circa sei mesi, stabilì di mobilitare l'esercito libanese e attivisti e sostenitori delle truppe siriane

¹⁴³ Najib Ghabbian, *The New Asad: Dynamics of Continuity and Change in Syria*, «Middle East Journal», LV, n. 4, autunno 2001, cit., pp. 626-628.

¹⁴⁴ Nel settembre del 2000, il Concilio dei vescovi maroniti, presieduto dal patriarca maronita Mar Nasrallah Butros Sfayr, emise una dichiarazione che richiamava alla piena implementazione degli accordi di Ta'if, includendo il dislocamento delle truppe siriane ed il riposizionamento delle Forze Armate libanesi. Vedi Gary Gambill, *Dossier: Nasrallah Boutros Sfeir, 76th Patriarch of the Maronite Church*, «Middle East Bulletin», V, n.5, maggio 2003, https://www.meforum.org/meib/articles/0305_Id.htm (19/12/2016).

¹⁴⁵ Najib Ghabbian, *The New Asad: Dynamics of Continuity and Change in Syria*, cit., pp. 629-630.

per disperdere i dimostranti. Nonostante ciò, il 14 giugno 2001, numerose unità militari vennero ugualmente evacuate dal territorio intorno a Beirut¹⁴⁶.

Infine, il terzo punto nell'agenda degli affari esteri riguardava i rapporti della Siria con le altre potenze regionali e internazionali. Prendendo atto del collasso dell'Unione Sovietica, forte alleata siriana durante gli anni della guerra fredda, Hāfiz al-Asad aveva deciso di muoversi in nuove direzioni: appoggiò la coalizione contro l'Iraq guidata dagli americani del 1990-91 e prese parte alla conferenza di pace di Madrid nell'ottobre del 1991. Il giovane Asad decise innanzitutto di stringere buoni rapporti con gli stati del Golfo, con Iran, Egitto, Giordania e cercò di riallacciare legami con l'Iraq, anch'esso favorevole a una riconciliazione per il disperato bisogno della cooperazione siriana sul tema delle sanzioni imposte al paese¹⁴⁷.

Per quanto riguarda la politica interna, il nuovo presidente volle introdurre delle riforme da attuare in campo economico, sociale e politico, come specificò nel suo discorso di insediamento nel luglio del 2000. Sebbene l'intento fosse quello di ristrutturare i tre settori contemporaneamente e non in maniera sequenziale, Asad sembrò prediligere fin da subito l'ambito economico¹⁴⁸.

L'economia siriana soffriva, infatti, di problemi gravi, seppure molto comuni, come l'inefficienza, la corruzione e l'occupazione in esubero; di conseguenza, i giovani siriani avrebbero sostenuto qualsiasi leader che avrebbe adottato una politica di miglioramento in questo campo. Bashār decise di intervenire sulle incompetenze istituzionali e mirare a una liberalizzazione dell'economia, rafforzando il settore privato, incoraggiando gli investimenti stranieri e puntando così a creare nuovi posti di lavoro. Tuttavia, l'economia richiedeva innanzitutto cambiamenti strutturali e non poteva sperare in una rinascita se essi non venivano accompagnati da riforme nel sistema politico¹⁴⁹. Bashār, per incrementare la domanda dei consumatori, provvide ad aumentare i salari dei funzionari del settore pubblico; per migliorare le condizioni del settore finanziario privato, nel gennaio del 2001, lanciò iniziative per la creazione di banche private; infine, per ridurre costi di transizione e aprire l'economia siriana a mercati globali, iniziò a riformare le politiche riguardanti il cambio di valuta, con

¹⁴⁶ *Ibidem*, cit., p.631.

¹⁴⁷ *Ibidem*, cit., p.632-633.

¹⁴⁸ Flynt Leverett, *Inheriting Syria: Bashar's trial by fire*, cit., p.70.

¹⁴⁹ Najib Ghadbian, *The New Asad: Dynamics of Continuity and Change in Syria*, cit., p.634.

l'intento di rendere la sterlina siriana completamente convertibile a un unico tasso di cambio. L'implementazione di tali iniziative, fu assai lenta e difficoltosa a causa di una burocrazia inefficiente e per la carenza di competenze adeguate nell'apparato governativo siriano, percepita soprattutto durante la formulazione di politiche economiche. Ad esempio, benché fosse stato emesso il decreto riguardo alla possibilità di costruire banche private, non venne sviluppato né regolato un adeguato sistema finanziario nelle quali esse avrebbero potuto operare¹⁵⁰.

Con il passare del tempo, la spinta riformatrice annunciata dal nuovo presidente iniziò ad essere percepita dai siriani come vuota retorica alla quale non seguiva mai una precisa implementazione. Se nel settore economico e amministrativo sembrava esserci l'intento di fare alcuni passi in avanti, sebbene incerti e a volte inappropriati, l'annunciata apertura del sistema politico, invece, non vide mai alcun progresso verso la sua realizzazione¹⁵¹, se non durante la famosa *primavera di Damasco*, di cui si parlerà più avanti. Durante il primo anno in carica, Bashār optò per riformare il paese preservando la stessa struttura politica. Lo stato si fondava su un governo monopartitico, dominato da capi militari e della sicurezza (per lo più di minoranza alawita) e da tecnocrati formatisi principalmente in Europa e nel Nord America. Il governo era costituito da due strutture parallele di potere: da una parte un sistema politico ufficiale, composto da istituzioni come il parlamento, il gabinetto e il partito Ba'ath, dall'altra una cerchia ristretta di capi militari, responsabili delle forze di sicurezza e tecnocrati che affiancavano il presidente prendendo, dietro la facciata formale delle istituzioni, le decisioni più importanti¹⁵².

Con la scusa della lotta contro la corruzione, fin dalla campagna promossa nel 1994, Bashār mise in atto una vera e propria epurazione di membri anziani del governo, sostituendoli con nuovi funzionari spesso appartenenti alla famiglia degli Asad, in modo tale da marginalizzare alcuni personaggi di intralcio e consolidare così il proprio potere¹⁵³.

Durante i primi mesi di governo, non appena nominato presidente, Bashār adottò una politica di grande apertura nei confronti della società siriana: il suo intento era,

¹⁵⁰ *Ibidem*, cit., pp.80-81.

¹⁵¹ David W. Lesch, *Syria*, Yale University Press, 2012, cit., pp.9-10.

¹⁵² Najib Ghadbian, *The New Asad: Dynamics of Continuity and Change in Syria*, cit., p.634.

¹⁵³ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p. 138-139.

infatti, quello di assicurare la popolazione mostrandosi disponibile ad affrontare problematiche sociali, a dialogare e a discutere su questioni di politica interna. Iniziò, dunque, a dare più libertà di espressione alla stampa (nel gennaio del 2001, nacque *al-Dommari*, un giornale privato e indipendente) e concesse anche ad altri partiti di pubblicare i loro quotidiani. Volle rafforzare organizzazioni della società civile, come ad esempio il “Comitato per la difesa delle libertà democratiche e i diritti umani in Siria”, che era stato chiuso negli anni '90, e ordinò il rilascio di centinaia di prigionieri politici, tra cui anche numerosi membri dei Fratelli Musulmani¹⁵⁴.

Questo periodo verrà definito “Primavera di Damasco”, in riferimento al risveglio politico e culturale, all'interno della società, di varie componenti intellettuali e la creazione di forme di associazionismo volte al confronto, alla discussione e allo scambio di opinioni riguardo alla situazione politica, a possibili riforme economiche e a iniziative sociali.

Nel settembre del 2000, un gruppo di novantanove intellettuali e professori illustri firmò e pubblicò sul quotidiano panarabo *al-Hayāt* il “Manifesto dei 99”¹⁵⁵, una chiara manifestazione del disappunto cittadino per l'assenza di una riforma politica che accompagnasse quelle amministrative, economiche e legali. È importante specificare come nella lettera non ci fosse alcun attacco a Bashār e alla legittimità del suo governo, né fosse presente la richiesta di creare nuovi partiti che potessero minacciare la supremazia del Ba'th. Al contrario, si chiedeva: la fine dello stato di emergenza e della legge marziale in vigore dal 1963, l'amnistia per prigionieri politici, per deportati ed esiliati, l'instaurazione dello stato di diritto, il riconoscimento di pluralismo politico e intellettuale, di libertà di espressione, di assemblea e di stampa.¹⁵⁶ Nonostante tali richieste toccassero diritti basilari per una nazione democratica, esse rappresentavano per la Siria un cambiamento significativo in un sistema politico dove la più lieve voce critica veniva brutalmente soppressa.

¹⁵⁴ Flynt Leverett, *Inheriting Syria: Bashar's trial by fire*, cit., pp.88-91.

¹⁵⁵ *Statement by 99 syrian intellectuals, al-Hayat*, 27 settembre 2000, traduzione inglese da arabo di Suha Mawlawi Kayal, Middle East Intelligence Bulletin, https://www.meforum.org/meib/articles/0010_sdoc0927.htm (30/01/2017).

¹⁵⁶ *Ibidem*, cit., pp.91-93.

Al primo Manifesto ne seguì un altro nel 2001, il “Manifesto dei 1000”¹⁵⁷, messo per iscritto e firmato da civili attivisti. Sebbene fosse sempre in linea con quello precedente, il Manifesto dei 1000 fu molto più audace e radicale nelle sue affermazioni: in esso vi è la protesta verso una cittadinanza siriana ormai ridotta alla stretta appartenenza e lealtà ad un solo partito, pertanto viene richiesta esplicitamente la fine del ruolo di comando del partito Ba‘th e l’istaurazione di una democrazia pluripartitica. Tali dichiarazioni rappresentarono l’inizio di una sfida contro l’autoritarismo del partito Ba‘th, contro le ingiustizie sociali e la distribuzione disuguale delle ricchezze nella nazione¹⁵⁸.

Fu in seguito a sollevazioni e proteste di questo genere che alla “Primavera di Damasco” seguì il cosiddetto “Inverno di Damasco”, in riferimento agli atti di repressione da parte del governo, dei quali si parlerà più avanti nel capitolo.

2.1.2 La Costituzione siriana

Con l’ascesa al potere da parte di Bashār, la Costituzione siriana non subì emendamenti, mantenendo le sue disposizioni uguali a quelle promulgate nel 1973. Nel preambolo si evidenziano gli obbiettivi e il credo politico del partito Ba‘th, primo fra tutti, il principio di panarabismo. La Siria viene definita come “uno stato sovrano, democratico, popolare e socialista”, il cui sistema di governo è un sistema repubblicano¹⁵⁹.

Nella Costituzione, come già specificato nel capitolo precedente, si dichiara il rispetto per tutte le religioni, la completa libertà di culto e della sua celebrazione, a meno che questo non rechi problemi di ordine pubblico¹⁶⁰ e si sottolinea l’assenza di una religione di stato ufficiale.

La presenza di un codice giuridico pluralista permette ai cristiani di sottoporre questioni non civili a tribunali cristiani; inoltre, a partire dal 1936, viene stabilito che i

¹⁵⁷ *The statement of 1,000 or Basic Document*, pubblicato dalla stampa araba il 9 gennaio 2001, versione tradotta estratta da Alan George, *Syria: Neither Bread Nor Freedom* Zed Books, Londra 2003, online: <http://studylib.net/doc/7237610/the-statement-of-1-000-released-to-the-arab-press-on-january-01/02/2017>.

¹⁵⁸ Robin Yassin-Kassab, Leila Al-Shami, *Burning Country*, Pluto Press, 2016, cit., pp.17-18.

¹⁵⁹ Vedi la Costituzione siriana, Art. 1-2, http://www.servat.unibe.ch/icl/sy00000_.html, (06/12/2016).

¹⁶⁰ *Ibidem*, Art.35.

beni delle comunità non sono competenza del ministero dei *Waqf*¹⁶¹, ma direttamente del presidente del Consiglio dei ministri. In questo modo la chiesa può disporre liberamente dei suoi beni e i suoi sacerdoti non sono funzionari retribuiti dallo stato¹⁶².

Gli unici vincoli relativi alla confessione religiosa si trovano nell'Articolo 3.1, nel quale si specifica che il presidente deve essere obbligatoriamente musulmano ("La religione del presidente della Repubblica deve essere l'Islam"), e nell'Articolo 3.2, nel quale si afferma che "la giurisprudenza islamica¹⁶³ è la principale fonte della legislazione"¹⁶⁴.

I cristiani, agli inizi del XXI secolo, costituivano circa il dieci per cento della popolazione siriana e continuavano ad avere un ruolo importante e prestigioso nello Stato, il quale veniva sempre più visto come un rifugio sicuro per minoranze religiose perseguitate¹⁶⁵.

Papa Benedetto XVI, in un documento presentato durante una sua visita a Cipro nel giugno 2010, condannò il conflitto israeliano-palestinese, la guerra in Iraq, le divisioni in Libano e il sorgere dell'Islam politico in Egitto, definendole cause dell'aumento delle migrazioni che erodono la presenza cristiana in Medio Oriente¹⁶⁶. Al contrario, la Siria risulta essere un luogo relativamente favorevole per i cristiani, che tuttavia subiscono le ripercussioni dei conflitti regionali e della crescita di movimenti islamici che potrebbero minacciare la loro libertà. Inoltre, i musulmani e i cristiani siriani godevano degli stessi diritti (eccetto che per la carica di presidente, limitata a soli musulmani) ed

¹⁶¹ *Waqf* (plur. *awqāf*): in arabo, etimologicamente, «fermarsi», «fermare», «fermata». Nel diritto islamico indica una fondazione pia, con cui si costituisce gratuitamente un usufrutto perpetuo su un bene durevole a fini di beneficenza. Michele Vallaro, *Glossario*, in A.Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, cit., p. 390.

¹⁶² Habib Moussalli, *I cristiani di Siria*, in A.Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, cit., p.312.

¹⁶³ *Sharī'a*: in arabo, etimologicamente, «via battuta», termine con cui nel diritto islamico s'intende la Legge d'origine divina. La *sharī'a*, in quanto rivelata, è immutabile, e viene ricavata dalle quattro fonti (Corano, *ḥadīth*, ragionamento analogico, consenso della comunità) attraverso la scienza del diritto, o *fiqh*. Michele Vallaro, *Glossario*, in A.Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, cit., p. 388.

¹⁶⁴ Vedi la Costituzione siriana, art. 3.1-3.2.

¹⁶⁵ "Christians view Syria as haven in unstable region", *Reuters*, 9 giugno 2010, <http://www.reuters.com/article/ussyriachristiansidUSTRE6582CQ20100609>, (20/11/2016).

¹⁶⁶ *Assemblea speciale per il Medio Oriente del sinodo dei vescovi 10-24 ottobre 2010*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20101022_message-synod_it.html (01/02/2017).

entrambi soffrivano della stessa mancanza di libertà politica, repressa dalla supremazia del partito Ba‘th dal 1963¹⁶⁷.

I cristiani, inoltre, beneficiavano del fatto di essere governati da una minoranza, gli alawiti, i quali si trovavano costantemente impegnati a dimostrare e mantenere la legittimità del loro governo. Risultava conveniente, infatti, rimanere in buoni rapporti con i governanti alawiti poiché, nonostante la qualità del loro operato fosse opinabile, essi avrebbero sempre difeso lo status delle altre minoranze, per evitare il sopravvento dei sunniti nel sistema politico¹⁶⁸.

Una dimostrazione dei buoni rapporti che intercorrevano con la presidenza era la costante presenza di cantieri ed edifici in costruzione commissionati dai patriarchi: essi erano liberi di acquistare terreni e costruire non solo luoghi di culto, quindi chiese, ma anche edifici per alloggiare famiglie di giovani o locali per la catechesi e gli incontri della comunità; il materiale da costruzione veniva fornito dallo stato¹⁶⁹.

Infine, Natale e Pasqua vengono tutt’ora riconosciuti ufficialmente come giorni festivi e alcune celebrazioni liturgiche vengono trasmesse da radio e televisione¹⁷⁰.

Tuttavia, come sottolinea Hassan ‘Abbās¹⁷¹, la composizione dei governi, delle legislature parlamentari e dei consigli amministrativi locali è sempre stata decisa (su convenzioni non scritte) in base alle diverse appartenenze comunitarie, screditando così la presunta laicità del Ba‘th, che separa la religione dallo Stato. Al di là della legge in cui si specifica che il premier debba essere sunnita, secondo tali convenzioni il ministro del turismo deve esser cristiano, quello dell’informazione alawita e infine i ministeri di Stato senza portafoglio ismailiti, in modo tale da includere anche la minoranza sciita. Si assiste, così, a una percezione riduttiva della società, considerata

¹⁶⁷ “Christians view Syria as haven in unstable region”, *Reuters*, 9 giugno 2010.

¹⁶⁸ Salma Mousa, *To Protest or not to Protest? The Christian Predicament in the Syrian and Egyptian Uprisings*, «International Journal of Arts & Sciences», VI, n.1, 2013cit., p. 277.

¹⁶⁹ Habib Moussalli, *I cristiani di Siria*, A.Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell’Islam arabo. La sfida del futuro*, cit., p. 312.

¹⁷⁰ *Ibidem*, cit., p. 314.

¹⁷¹ Hassan ‘Abbas, *Governance of Diversity in Syria* (titolo originale in arabo: إدارة التنوع في سوريا), ARI Projects (Arab Reform Initiative), giugno 2012, <http://www.arab-reform.net/en/node/501> (30/01/2017).

non tanto come un insieme omogeneo di cittadini, ma come un collage di componenti diverse da tenere a bada e da accontentare¹⁷².

Se dunque, in un sistema politico, i cittadini vengono prima di tutto distinti a seconda della loro appartenenza comunitaria, religiosa o etnica, e non vengono considerati, se non in un secondo momento, in base al principio di uguaglianza e pari opportunità, essi non tenderanno più a realizzarsi come individui e cittadini, ma prima di tutto come soggetti comunitari. Questo porterebbe al rischio di un sempre maggiore straniamento delle comunità dalla società, poiché continuamente impegnate a salvaguardare e a riaffermare i loro valori e diritti in quanto gruppo, anziché come singoli cittadini¹⁷³.

2.1.3 Le undici comunità cristiane in Siria

Come già accennato nel primo capitolo, le comunità cristiane siriane sono undici; esse si distinguono tra loro per numerosi fattori: per la liturgia, che può prevedere diversi riti, per la dottrina, che varia a seconda della loro adesione o rifiuto dei vari concili, per la loro unione o meno con la Santa Sede, per l'etnia e, infine, per la tradizione storica e culturale. Segue un elenco delle comunità cristiane in Siria con le loro rispettive caratteristiche¹⁷⁴:

1. *Chiesa greco-ortodossa*: La comunità cristiana più antica e maggiormente numerosa in Siria è quella dei cristiani greco-ortodossi, la quale, intorno al 2000, conta circa 503.000 membri. La Siria fa dunque parte dell'antico patriarcato di Antiochia e di tutto l'Oriente, il quale esercita la propria giurisdizione anche su Libano, Iraq, Iran e su parte della propria diaspora, ma di cui la sede si trova a Damasco. Il rito che viene seguito è quello bizantino, svolto in lingua araba e greca. Di grande rilevanza, all'interno del territorio siriano sono i monasteri greci-ortodossi, alcuni dei quali hanno origini antichissime poiché risalgono ai primi

¹⁷² Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p.200.

¹⁷³ Hassan 'Abbas, *Governance of Diversity in Syria*.

¹⁷⁴ Le informazioni riguardanti l'origine, il titolo patriarcale e il rito delle varie liturgie sono state attinte da: Andrea Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, cit., pp. 354-366; le informazioni riguardanti il numero demografico di fedeli presenti in Siria sono state attinte da: Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p.54 e da "Syria's beleaguered Christians", *BBC NEWS*, 25 febbraio 2015, <http://www.bbc.com/news/worldmiddleeast22270455> (25/11/2016).

secoli di diffusione del cristianesimo, come il monastero presso il villaggio di Saydnaya, detto anche *Monastero dei Cherubini* (V secolo d.C.)¹⁷⁵, o quello di Santa Tecla presso il villaggio di Ma'lula. Inoltre, a partire dagli anni ottanta, ebbe inizio una grande opera di rinnovamento della vita monastica all'interno della comunità: molti di questi luoghi di preghiera vennero ricostruiti e riaperti, altri inaugurati, grazie anche alla fioritura di nuove vocazioni e dunque alla crescita del numero di religiosi¹⁷⁶. I monasteri, essendo radicati nel territorio siriano sin dalle origini delle comunità cristiane, non solo rappresentano parte delle fondamenta della vita religiosa della Chiesa, ma assumono anche un importantissimo valore simbolico e identitario, che permette di rivendicare l'appartenenza dei cristiani a quelle terre e dunque di dimostrare la natura autoctona delle loro comunità.

2. *Chiesa greco-cattolica*: I cristiani greco-ortodossi si distaccarono definitivamente da quelli greco-cattolici nel XVIII secolo, definiti anche cristiani melchiti. Questi ultimi mantennero la loro presenza negli stessi luoghi, fino al XXI secolo, formando così la seconda comunità siriana maggiormente consistente per numero di fedeli (tra i 118.000 e i 240.000)¹⁷⁷. Nonostante lo scisma con gli ortodossi, la sede patriarcale dei cristiani melchiti si trova ugualmente a Damasco e la liturgia mantiene il rito bizantino in arabo e greco.
3. *Chiesa armena apostolica*: La terza comunità che riveste un ruolo significativo all'interno della società siriana è quella della Chiesa Armena Apostolica, la quale si trova sotto la giurisdizione del *Catholicos di Cilicia*, con sede ad Antelias (Libano). Essa è composta da circa 112.000 cristiani, che seguono una liturgia di rito armeno, in lingua armena classica.
4. *Chiesa siro-ortodossa*: i membri della comunità siro-ortodossa raggiungono la cifra di 90.000 anime. Il titolo patriarcale è *Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente*, la cui sede si trova a Damasco. Il rito utilizzato per la liturgia è quello antiocheno in siriano e, dal 1984, grazie a un documento sottoscritto dal patriarca siro-ortodosso

¹⁷⁵ *Cherubim Saydnaya Patriarchal Monastery*, <http://www.antiochpatriarchate.org/en/page/cherubim-saydnaya-patriarchal-monastery/143/> (03/01/2017).

¹⁷⁶ Anna Poujeau, *Renouveau monastique et historiographie chrétienne en Syrie*, «Archives de sciences sociales des religions», LV anno, No. 151, Fondations des lieux de culte, luglio-settembre 2010, cit., pp. 131-132.

¹⁷⁷ "Syria's beleaguered Christians", *BBC NEWS*, 25 febbraio 2015, <http://www.bbc.com/news/worldmiddleeast22270455> (25/11/2016).

e dal pontefice cattolico, viene affermata una fede cristologica comune che ammette i fedeli alla reciproca comunione sacramentale.

5. *Chiesa siro-cattolica*: la chiesa siro-cattolica si formò per il distacco dai siri-ortodossi nel XVII secolo. Il seggio del Patriarca di Antiochia dei siri, così è il titolo patriarcale, dopo che rimase vacante per alcuni anni, venne rioccupato da Michele Jarweh, il quale, spostandosi in Libano a Beirut, trasferì anche la sede del patriarcato, rimanendo in comunione con la sede di Roma. In Siria sono presenti circa 40.000 siri-cattolici. La liturgia viene celebrata in rito antiocheno in siriano e in arabo.
6. *Chiesa armena cattolica*: la linea di successione patriarcale della chiesa armena cattolica ebbe inizio nel 1742 quando Papa Benedetto XIV nominò il vescovo Abraham Ardzivian come patriarca di Cilicia degli Armeni, la cui sede venne stabilita a Beirut, in Libano. Il rito utilizzato è quello armeno in lingua armena classica. La comunità in Siria è costituita da circa 35.000 armeni cattolici.
7. *Chiesa maronita*: i maroniti, discepoli quindi di San Marone, si dichiarano in piena comunione con la Chiesa di Roma e rappresentano l'unica Chiesa cattolica orientale a non nascere dal distacco da una ortodossa. In Siria sono circa in 30.000, ma la sede patriarcale è situata a Bkérké in Libano. Il titolo patriarcale è *Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente* e il rito della liturgia è quello antiocheno in siriano e in arabo.
8. *Chiesa caldea*: la Chiesa caldea nasce in seguito al distacco dalla Chiesa Assira d'Oriente avvenuto nel 1552. La sede del Patriarcato caldeo, detto anche Patriarcato di Babilonia dei Caldei, si trova a Baghdad in Iraq; la liturgia viene celebrata in rito persiano o caldeo, in lingua siriano o arabo. In Siria la comunità caldea è costituita da 30.000 caldei.
9. *Chiesa Assira d'Oriente*: la Chiesa assira è presente in Siria in una comunità composta da 30.000 fedeli. Il titolo patriarcale è di *Catholicos della Chiesa d'Oriente* e, a partire dal 1968, si verifica uno scisma che porta alla formazione di due patriarcati: uno con sede a Morton Grove (Illinois, USA) e l'altro con sede a Baghdad. Il rito della liturgia è siro-orientale in lingua siriano.
10. *Chiesa latina*: la comunità di cristiani latini presente in Siria è composta da circa 10.000 fedeli. Essa fa parte del patriarcato di Gerusalemme dei latini, che ha

dunque sede a Gerusalemme. Celebrano la liturgia in rito latino e in lingua araba o latina.

11. *Chiesa protestante*: i cristiani protestanti presenti in Siria sono circa 100.000, divisi in diverse denominazioni protestanti. La liturgia segue dunque le rispettive tradizioni liturgiche riformate.

2.1.4 *Protezione secolare e partecipazione politica*

In seguito a tale inquadramento storico sui primi anni del nuovo millennio e alla descrizione dei protagonisti di questo studio, si giunge alla prima questione sopra citata, che si articola in due domande fondamentali: quanto vantaggio trae, la minoranza cristiana, dal secolarismo dello Stato? E viceversa, quanto beneficio trae, invece, il regime, dalla relazione con la minoranza cristiana? In questo modo, si potrà osservare quanto le risposte alle due domande che emergono siano correlate le une alle altre.

I cristiani siriani, nei primi anni dopo l'indipendenza dello Stato, poterono integrarsi politicamente grazie alla formazione delle ideologie politiche più significative di quel periodo, che si tradussero successivamente in due partiti: il Partito Nazionalista Sociale Siriano (SSNP) e ovviamente il partito Ba'th, il cui scopo era quello di creare una struttura di governo laica e nazionalista, per poter unire le divisioni settarie in un'unica identità araba¹⁷⁸.

Dal 2000 in poi, la partecipazione alla vita pubblica delle comunità cristiane mostra una certa continuità con gli anni sotto il governo di Hāfiz al-Asad.

Generalmente, il presidente Bashār tende a riservare a familiari o a membri della minoranza alawita le cariche più prestigiose nel governo e le posizioni più influenti nell'esercito. Tuttavia, anche a cristiani vengono spesso concesse responsabilità e locazioni assai rilevanti all'interno di organi politici o importanti istituzioni, come la guardia presidenziale, i servizi di intelligence o la banca centrale del paese¹⁷⁹. All'interno del parlamento siriano vi è sempre una simbolica rappresentanza cristiana

¹⁷⁸ Salma Mousa, *To Protest or not to Protest? The Christian Predicament in the Syrian and Egyptian Uprisings*, cit., p. 277.

¹⁷⁹ Bastian Berbner, "The Tolerant Dictator, Syrian Christian Side with Assad Out of Fear", *Spiegel Online*, 30 novembre 2011, <http://www.spiegel.de/international/world/the-tolerant-dictator-syria-s-christians-side-with-assad-out-of-fear-a-800450.html>, (06/12/2016).

e, nel caso delle elezioni parlamentari del 2003, è stato eletto il cristiano armeno Sounboul Sounbounlian (*Sūnbūl Sūnbūlyān*), dopo aver ricevuto l'approvazione dai rappresentanti delle Chiese e delle associazioni armene. Nello stesso anno due cristiani, sempre armeni, sono stati inseriti rispettivamente nel Consiglio amministrativo (*Mağlis al-Madīna*) e nel Consiglio governativo (*Mağlis al-Muḥāfaẓa*) della città di Aleppo¹⁸⁰.

Nel 2011, invece, il ministro della difesa Ali Habib Mahmoud (*'Alī Ḥabīb Maḥmūd*), di appartenenza alawita, è stato sostituito dal presidente con il generale greco ortodosso Dawoud Rajiha (*Dāūd Rāḡiḥa*)¹⁸¹, un fatto che molti, come Daniel Pipes, associano alla affinità maggiore degli alawiti con i cristiani più che con i musulmani sunniti¹⁸².

In altre parole, molti cristiani appartengono ad alti ceti sociali della società siriana e si ritrovano a lavorare quotidianamente in ambienti molto ravvicinati al potere presidenziale e alle élite di cui si circonda.

E' rilevante osservare come il concetto di secolarismo e laicismo, in questo contesto, non implica solamente la libertà di culto data dalle leggi della Costituzione, ma prevede un concreto trattamento dei membri delle minoranze religiose come cittadini siriani a tutti gli effetti¹⁸³.

Alle comunità cristiane viene garantita autonomia in molteplici ambiti, ad esempio riguardo al diritto di famiglia (matrimonio, divorzio, affidamento...) o riguardo l'amministrazione dei beni. Esse si incaricano della gestione di importanti centri di iniziative e opere sociali: organizzano scuole, caritative e promuovono attività culturali.

La chiesa non rappresenta più solo un luogo di preghiera, ma diventa uno spazio importante per l'incontro e il ritrovo dei membri delle comunità. Essa è espressione dell'identità confessionale della comunità e custode delle sue radici storiche e

¹⁸⁰ Nicola Migliorino, *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, Berghahan Books, New York e Oxford 2008, cit., p.192.

¹⁸¹ H. Sabbagh, "President al-Assad Issues Decree Naming Gen. Dawood Rajiha Defense Minister", *SANA (Syrian Arab News Agency)*, 8 agosto 2011, <http://www.dpnews.com/en/print.aspx?articleid=92523> (03/01/2017).

¹⁸² Daniel Pipes, *The Alawi Capture of Power in Syria*, «Middle Eastern Studies», 1989, <http://www.danielpipes.org/191/the-alawi-capture-of-power-in-syria> (03/01/2017).

¹⁸³ Marc Fatha e Salma Mousa, *Secular Autocracy vs. Sectarian Democracy? Weighing Reasons for Christian Support for Regime Transition in Syria and Egypt*, «Mediterranean Politics», XX, n.2, Routledge, Pubblicazione online 22 maggio 2015, <http://www.tandfonline.com/loi/fmed20> (20/02/2017).

culturali¹⁸⁴. Nel caso della comunità armena Apostolica, il ruolo della chiesa come attore sociale continua ad esprimersi attraverso una serie di istituzioni che si basano sulla Costituzione nazionale armena del 1863. Tali istituzioni, alle quali fanno parte sia laici che consacrati, includono un'assemblea "nazionale", un tribunale, una commissione esecutiva, una religiosa ed altre ancora¹⁸⁵.

I sacerdoti sono esentati sia dal servizio militare che dal servizio civile e sono liberi di impartire lezioni di religione e di catechesi.

Agli inizi del nuovo millennio, dal punto di vista economico, tutta la nazione si ritrova schiacciata da una sempre maggiore crisi economica, nonostante già negli anni '90 fossero stati attuati numerosi cambiamenti nelle politiche economiche, come ad esempio la liberalizzazione dell'economia e l'apertura di nuovi mercati. Purtroppo questo non portò né alla crescita del PIL né all'aumento dell'occupazione, ma solo all'impovertimento e all'abbassamento della posizione sociale dei membri delle classi medie, tra i quali anche numerosi cristiani. Questo fenomeno col tempo ha incoraggiato numerose famiglie e molti giovani a emigrare, riducendo così la presenza cristiana nel paese¹⁸⁶.

Tuttavia, è in questo difficile contesto di crisi che le associazioni delle comunità religiose iniziano ad assumere un ruolo fondamentale nella società.

Fin dagli anni di governo di Hāfiz al-Assad, esisteva una buona collaborazione tra il regime e le numerose associazioni cristiane caritative, come ad esempio le Piccole Suore di Gesù, che operano presso l'Associazione di Beneficienza Islamica, le Suore di Madre Teresa, che offrono la loro assistenza agli anziani, la Società di San Vincenzo de' Paoli, Terra degli Uomini ed altre ancora¹⁸⁷. I settori più vulnerabili trovano sostegno in strutture di assistenza di vario genere create dalle comunità. Tra le iniziative armene si possono citare la ARC (*Armenian Relief Cross*) o la HKCC (*Howard Karagheusian Commemorative Corporation*): entrambe si occupano di servizi di assistenza sanitaria, effettuati grazie alla creazione di una rete di cliniche e di centri che offrono servizi a costi ridotti a moltissime famiglie. Numerose associazioni sono attive nell'andare

¹⁸⁴ Nicola Migliorino, *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, cit., p.193.

¹⁸⁵ *Ibidem*, cit., p. 193.

¹⁸⁶ *Ibidem*, cit., pp. 197-199.

¹⁸⁷ Habib Moussalli, *I cristiani di Siria*, cit., p. 312.

incontro ai bisogni primari della società, come la ricerca di alloggi, il supporto a disabili, anziani e poveri, attività culturali, sportive ed educative¹⁸⁸. Il diritto di associazione, in Siria, continua a basarsi sull'Articolo 39 della Costituzione, nel quale si specifica la libertà di incontro e di dimostrazioni pacifiche, purché il loro esercizio sia regolato dai principi della legge¹⁸⁹ e dunque la supervisione dello Stato. La struttura normativa nel quale le associazioni hanno operato dagli anni '90 al primo decennio dopo il 2000 non ha subito cambiamenti rilevanti; tuttavia, i rapporti tra queste ed il governo si sono spesso sviluppati al di fuori dell'ambito legislativo, venendo regolati da un "accordo tacito" tra i due soggetti, di cui si parlerà più avanti¹⁹⁰.

Nel 2004, invece, si assiste a un'iniziativa originale (anche se probabilmente studiata) del presidente Bashār: viene lanciato un programma per salvare dall'estinzione la lingua aramaica, una delle lingue più antiche e più importanti al mondo per il suo significato simbolico (essa infatti era quella che veniva utilizzata da Gesù)¹⁹¹. Si sostiene che l'aramaico venisse parlato dagli abitanti della Mesopotamia circa 3000 anni fa e che nel corso dei secoli il suo utilizzo si sia mantenuto nella medesima area, fino a sopravvivere in tre villaggi dell'odierna Siria: *Ma'lūlā*, Jebadin (fonetico) e Sarqa (fonetico). Con questa iniziativa, Bashār ottiene l'approvazione e l'appoggio degli abitanti di questi villaggi e di tutti i cosiddetti *aramei*, ossia coloro che parlano ancora l'aramaico, i quali, nel giugno del 2009, approfittando di questo clima di apertura, hanno inviato una lettera al governo (attraverso l'organizzazione *Arameans of Aram-Nahrin Organization*) con la richiesta di riconoscimento degli *aramei* come popolazione indigena siriana, alla quale, però, non è stata data risposta¹⁹².

¹⁸⁸ Nicola Migliorino, *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, cit., pp. 200-201.

¹⁸⁹ Vedi la Costituzione siriana, art. 39.

¹⁹⁰ Nicola Migliorino, *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, cit., p.201.

¹⁹¹ Mark Willacy, "Correspondents Report-Syria launches program to save Aramaic language", *ABC Online*, 24 ottobre 2004, <http://www.abc.net.au/correspondents/content/2004/s1226140.htm> (20/11/2016).

¹⁹² *Arameans of Aram-Nahrin Organisation sent a letter to the President of Syria, Dr. Bashar al-Assad on the situation of the Aramean indigenous people*, 6 giugno 2009, Aram-Naharaim Organisation, http://www.iraqichristians.org/English/Aram-Nahrin_Letter_President_Syria_6_7_2009.htm (20/11/2016).

Tale approfondimento ha dunque rivelato la grande importanza, per le comunità cristiane, di una società laica e secolare, nella quale ognuna di esse ha la possibilità di esprimere la propria ricchezza religiosa e culturale, senza porsi in contrapposizione con lo sviluppo della società e il perseguimento del bene comune della nazione. In altri termini, con la politica siriana sostenuta da Bashār nei confronti delle minoranze, non si riscontrano particolari discriminazioni come in altri paesi arabi e, come sostiene un vescovo siriano, “un cristiano può veramente sentirsi uguale a un musulmano”¹⁹³.

Tuttavia, all’origine di tale politica permissiva e ricca di concessioni, si celano spesso interessi ben precisi da parte del governo. Da ciò si passa a rispondere alla seconda domanda posta in questo paragrafo: quanto beneficio trae, il regime, dalla relazione con la minoranza cristiana?

Già durante i primi anni ’70 questo tema era venuto alla luce. A livello ufficiale, il presidente continuava a ignorare e sminuire la rilevanza delle diverse identità confessionali e comunitarie presenti in Siria, infatti, essendo lui stesso parte di una minoranza, per mantenere e difendere la legittimità del proprio governo non poteva mostrare alcun favoritismo per nessuna di esse. A livello informale, invece, la solidarietà e la forte unione tra i membri delle minoranze rappresentavano, una volta schierati dalla propria parte, un utile strumento di supporto e sostegno politico¹⁹⁴.

Dunque, agli inizi degli anni ’70, alle comunità cristiane, in particolare a quelle armene, venne proposta una nuova forma di relazione con lo Stato siriano. Più che un vero e proprio patto, venne offerto loro un “tacito accordo”: il rigido controllo dello Stato sulle attività comunitarie delle minoranze cristiane sarebbe stato allentato in cambio del consenso e dell’appoggio di queste ultime al governo¹⁹⁵.

Con Bashār al-Asad al potere, questo *modus vivendi* dettato da tale “accordo tacito” viene informalmente riproposto anche durante i suoi anni di governo.

L’obbiettivo ufficiale è sempre quello di formare e proclamare un’unica identità siriana, riassunta con formula spesso evocata dal presidente: *kulna suriyyin*, “siamo tutti siriani”. Tuttavia, dietro questa espressione utilizzata perlopiù in discorsi pubblici,

¹⁹³ “Christians view Syria as haven in unstable region”, *Reuters*, 9 giugno 2010, <http://www.reuters.com/article/ussyriachristiansidUSTRE6582CQ20100609>, (20/11/2016).

¹⁹⁴ Nicola Migliorino, *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, cit., p. 156.

¹⁹⁵ *Ibidem*, cit., pp. 156-157.

si nasconde una realtà sociale multi-religiosa e multietnica caratterizzata da una spessa rete di legami di fedeltà e reciproca intesa tra queste suddivisioni etnico-religiose e il regime. Esso, infatti, grazie a questa rete, mira a consolidare il proprio potere, rafforzare la legittimità del governo e a ostruire, in molte occasioni, la mobilitazione politica autonoma di tali fazioni¹⁹⁶.

I siriani sono coscienti tanto del ruolo che occupa l'etnicità nella politica siriana, quanto dell'impossibilità di discutere di questo fatto in spazi pubblici. Il divario tra discorsi ufficiali e realtà sociale viene percepito da tutti i siriani, anche se non apertamente riconosciuto.

Due esempi di come il regime trae beneficio da questo *modus vivendi* e di come, in fondo, ne regoli lui l'andamento e ne detti lui le condizioni sono il sistema educativo e la vita politica.

Per quanto riguarda il sistema scolastico, il discorso si fa piuttosto articolato e complesso. Nel 1967 ci fu la nazionalizzazione di tutte le scuole cristiane, in seguito al rifiuto, da parte dei vescovi siriani, di approvare un decreto che stabiliva il controllo del governo dei programmi di studio di tutte le scuole private, confessionali e missionarie. I rappresentanti delle comunità cristiane, non appena il decreto venne reso pubblico, organizzarono una serie di riunioni e discussioni, durante le quali molti di essi si mostrarono irremovibili nel loro rifiuto, altri invece, come il rappresentante della comunità Armena Apostolica, provarono a studiare un possibile compromesso con il governo. Questi ultimi, nonostante fosse subentrata una maggiore supervisione da parte di funzionari del governo sui programmi di studio e nonostante fossero state introdotte forti restrizioni sul numero di ore dedicate all'insegnamento di religione e di lingua armena, riuscirono a mantenere una certa autonomia nel funzionamento e nella gestione interna delle scuole. Al contrario, coloro che avevano adottato posizioni più radicali di rifiuto, subirono una brutale interruzione di tutte le attività educative intraprese fino a quel momento¹⁹⁷. Negli anni che seguirono, il governo continuò a sostenere una politica educativa che mirava a enfatizzare e a rafforzare il nazionalismo siriano e l'identità comune araba, una missione educativa che si rendeva evidente nelle

¹⁹⁶ *Ibidem*, cit., p. 190.

¹⁹⁷ Habib Moussalli, *I cristiani di Siria*, cit., p. 313.

attività didattiche extra curricolari, che spesso prevedevano celebrazioni di eventi nazionali, esibizioni di bandiere o di ritratti del presidente¹⁹⁸.

Con l'arrivo del nuovo millennio, il Ministero dell'Educazione ha mantenuto la stessa struttura istituzionale e le medesime procedure di supervisione delle scuole private; i programmi didattici vengono sempre decisi dal governo, il quale è riuscito a ottenere, anche dalle scuole private armene (gli istituti più autonomi), l'introduzione di programmi educativi nazionali caratterizzati dalla costante promozione dell'identità siriana e del regime Ba'th.

Il secondo ambito dove si evidenzia quanto il controllo delle relazioni tra governo e minoranza cristiana sia di fatto nelle mani del regime è quello politico. Come si è accennato prima, molti cristiani sono riusciti a inserirsi, negli anni, in numerosi organi istituzionali, tra cui il parlamento. Tuttavia, secondo le analisi di Migliorino, vi sono diversi dubbi che i candidati cristiani che hanno vinto le elezioni parlamentari siano stati liberamente selezionati dalle comunità e dai loro partiti, anziché scelti innanzitutto dal governo come preferenze. Ad esempio, è stato osservato che i distretti elettorali della città di Aleppo sono stati suddivisi in modo tale che i voti della comunità armena, anche se tutti indirizzati sulla stessa scelta, non sortiscano alcun impatto decisivo sulle elezioni, poiché appartengono ad un ampio distretto che copre quasi tutta la città e vengono così dispersi; in questo modo sarà difficile per la comunità armena raggiungere la maggioranza in un singolo distretto¹⁹⁹.

Quindi, se da una parte tali minoranze ricevono concessioni formali ed informali dal governo per le Chiese, le associazioni caritative o le attività culturali, dall'altra, in settori più critici come quello politico e scolastico, nei quali potrebbero nascere e svilupparsi ideologie indipendentiste o attivismi di opposizione politica, il regime mantiene il suo fermo controllo.

¹⁹⁸ Nicola Migliorino, *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, cit., p. 163-164.

¹⁹⁹ *Ibidem*, cit., p. 157.

2.1 Tensioni sociali durante il decennio

2.2.1 L'Inverno di Damasco

Nell'autunno del 2001, la cosiddetta "primavera di Damasco" si trasformò nell'"Inverno di Damasco". Il regime mise in atto una serie di provvedimenti per ridurre le attività dei movimenti della società civile e per far cessare altre manifestazioni. Già a febbraio giravano nelle università ufficiali inviati dal governo per sospendere forum di discussioni e denunciare coloro che vi prendevano parte. Gli attivisti erano obbligati a chiedere il permesso per potersi riunire al Ministero delle Politiche Sociali e illustrare nel dettaglio i temi che sarebbero stati affrontati²⁰⁰. I criteri secondo cui venivano concessi o meno tali permessi rimasero oscuri. Questo fece chiudere molti forum, tra cui quello di Riyad Saif (*Rīād Saīf*), un parlamentare dissidente che si era creato numerosi seguaci attraverso il Forum di Dialogo Nazionale (FND) e che per questo venne arrestato. Insieme a lui, vennero mandati in prigione anche Ma'mūn al-Ḥomsī e 'Āref Dalīla per aver progettato di creare dei partiti politici indipendenti e numerosi altri dissidenti come Ḥabīb 'Isā, uno dei membri fondatori dell'Associazione dei Diritti Umani in Siria (HRAS), e Riyād al-Turk, segretario generale del Partito Comunista Siriano non autorizzato, il quale fu rinchiuso per diciotto anni²⁰¹.

Il mantenimento dello stato di emergenza non solo sospendeva ogni diritto politico, ma anche le leggi che regolavano la censura, la cui applicazione dipendeva dal Ministero dell'Informazione. Secondo il decreto N.50²⁰², i media che avessero trasmesso informazioni false o dannose per la stabilità e l'economia siriana o che avessero attaccato l'onore e l'unità dello Stato, sarebbero stati immediatamente soppressi. Tuttavia, ciò che realmente poteva "recare offesa" allo Stato non veniva specificato e questa indeterminatezza consentì al regime di agire indiscriminatamente sui vari media siriani: il quotidiano *Al-Dommari* venne chiuso nel 2003, il direttore del giornale *Al-Thawra*, dopo aver criticato l'assenza di pluralismo in Siria, fu costretto a licenziarsi e la stessa cosa accadde, nel 2002, al capo di una radio siriana e al direttore di una televisione satellitare, entrambi costretti a dimettersi a causa di un'intervista

²⁰⁰ Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p.20.

²⁰¹ *Ibidem*, cit., p. 21.

²⁰² *Memorandum to the Syrian Government January 31, 2002, Decree No. 50/2001: Human Rights Concerns*, <https://www.hrw.org/legacy/backgrounder/mena/syria/>, (09/01/2017).

all'ambasciatore statunitense presso Damasco, il quale accusava la Siria per le sue scelte di politica estera e per essere culla di terrorismo²⁰³.

Molti di coloro che lavoravano per quotidiani indipendenti migrarono in Libano, raggiungendo così artisti, scrittori, giornalisti e pensatori siriani che, trasferendosi, trovarono più libertà di espressione. Nonostante fosse cessato il monopolio del governo sulle pubblicazioni, il controllo politico perdurava attraverso arresti, carcerazioni, censura, blocco di siti internet e social networks²⁰⁴.

Con il crescente inasprimento delle tensioni, iniziarono ad aumentare i sit-in di protesta e il numero di oppositori al governo, i quali comprendevano diversi gruppi, come le forze della sinistra radicale, riformisti moderati, movimenti islamisti (i Fratelli Musulmani) e gruppi etnici, ad esempio gli attivisti curdi.

Le tensioni tra il regime e questi ultimi, crebbero esponenzialmente nel 2004, quando scoppiarono degli scontri nella città di al-Qāmishlī tra forze dell'ordine e cittadini curdi, durante i quali quaranta persone persero la vita, molti furono feriti e in più di duemila vennero arrestati²⁰⁵ (lo stesso accadde nel 2005, dopo la morte sospetta del famoso liberale curdo Shaykh al-Khaznawi, *Šaīḥ al-Ḥaznaūī*). Si da il caso che l'origine di tali tensioni risalga alla privazione da parte del regime, nel 1962, della cittadinanza siriana a circa 120.000 curdi, così da privarli anche del diritto di voto, dell'accesso all'istruzione superiore e all'assistenza sanitaria, della possibilità di viaggiare, di fare affari e possedere terre e case²⁰⁶. Ad Aleppo e a Damasco alcuni edifici appartenenti al partito Ba'th vennero attaccati e incendiati, come ogni simbolo che rimandasse al regime. Questa insurrezione, sebbene fosse stata rapidamente repressa, fu un fatto piuttosto nuovo, che destabilizzò il regime, poiché essa non venne organizzata da alcun partito, ma scoppiò e si diffuse largamente per la rabbia di un popolo per la marginalizzazione etnica ed economica che subiva da troppo tempo²⁰⁷.

²⁰³ Carmen Becker, *Strategies of Power Consolidation in Syria under Bashar al-Asad: Modernizing Control over Resources*, in «The Arab Studies Journal», XIII-XIV, No. 2/1 (autunno 2005/primavera 2006), cit., p. 80.

²⁰⁴ *Ibidem*, cit., pp. 80-81.

²⁰⁵ Group Denial, *Repression of Kurdish Political and Cultural Rights in Syria*, Human Rights Watch, 26 novembre 2009, <https://www.hrw.org/report/2009/11/26/group-denial/repression-kurdish-political-and-cultural-rights-syria> (20/02/2017).

²⁰⁶ Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p. 22.

²⁰⁷ *Ibidem*, cit., p. 23.

Un altro fatto che svegliò molti siriani dal proprio torpore e riaccese l'interesse politico di molti cittadini fu l'assassinio del primo ministro libanese Rafiq al-Ḥarīrī. Già nel settembre del 2004, il presidente dovette far fronte alla Risoluzione 1559 imposta dal Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, nella quale si ordinava il ritiro delle truppe siriane dal Libano, seguita dall'imposizione, da parte degli Stati Uniti, di sanzioni economiche che intensificarono l'isolamento internazionale della Siria. Con l'uccisione del primo ministro al-Ḥarīrī, avvenuto il 14 febbraio del 2005, il governo siriano viene accusato di essere fortemente implicato nell'omicidio o, addirittura, di esserne il mandante²⁰⁸. Ciò rappresentò un durissimo colpo per il presidente Bashār, la cui politica fu seriamente danneggiata a causa della perdita di fiducia sia a livello nazionale che internazionale. A rafforzare le accuse del coinvolgimento siriano, fu il misterioso suicidio nell'ottobre del 2005 del ministro degli Interni Ghāzī Kana'ān, il quale era a capo dell'intelligence militare in Libano, poi il Report di Detlev Mehlis, giudice tedesco incaricato di investigare sul caso, e infine l'incredibile intervista all'ex vicepresidente 'Abd al-Ḥalīm Khaddām sul canale satellitare *al-Arabiyya* il 30 dicembre 2005, secondo il quale, Asad, dopo aver minacciato ripetutamente al-Ḥarīrī, avrebbe infine ordinato la sua morte²⁰⁹. Tuttavia, tali avvenimenti non furono sufficienti per rovesciare il regime. Gli oppositori, nonostante avessero dimostrato grande coraggio e fervore nelle loro iniziative di protesta, non furono in grado di unirsi dietro a un unico ideale politico che andasse oltre la critica al regime né di seguire un'unica figura carismatica, lasciando così che Bashār conseguisse il proprio obiettivo di far accettare ai siriani la sua autorità.

Ci fu un tentativo di svolta in ottobre, quando venne stesa la Dichiarazione di Damasco per il Cambiamento Nazionale Democratico e fu firmata da diversi esponenti laici e religiosi dell'opposizione. Con essa, insieme ad un'altra firmata cinque mesi dopo non solo da siriani ma anche da centinaia di libanesi (Dichiarazione Beirut-Damasco), si richiese l'istaurazione di una democrazia basata su libere elezioni e si cercò di creare un unico fronte di opposizione. Quest'ultimo fu un tentativo che fallì definitivamente con le elezioni legislative del 2007, vinte dal partito Ba'th e dai suoi

²⁰⁸ "Hariri assassination: the FitzGerald report", <http://al-bab.com/documents-section/hariri-assassination-fitzgerald-report> (09/01/2017).

²⁰⁹ Eyal Zisser, *What does the future hold for Syria?*, «Middle East Review of International Affairs», X, n.2, giugno 2006, cit., p.92.

alleati con 172 seggi su 250. Oltretutto, il 27 maggio dello stesso anno Bashār al-Asad, unico candidato, venne rieletto per altri sette anni alla carica di presidente della repubblica, ottenendo il 97,6% al referendum²¹⁰.

Nel 2008, molti dei firmatari della Dichiarazione Beirut-Damasco vennero arrestati, a luglio una rivolta di prigionieri politici in una prigione militare di Saidnaya fu repressa violentemente, causando la morte di decine di carcerati, a settembre un'autobomba esplose a Damasco uccidendo diciassette persone. Anche nel 2010, proseguì la repressione contro l'opposizione interna, soprattutto gli attivisti dell'Osservatorio siriano per i diritti dell'uomo (OSDU), continuarono le denunce da parte dell'Amnesty International e Human Rights Watch sull'uso sistematico della tortura e dell'assassinio di carcerati²¹¹.

Nonostante il disperato bisogno di riforme economiche, né il regime né l'opposizione riuscirono ad apportare al sistema cambiamenti efficaci e incisivi. Gli alti livelli di corruzione, nepotismo e inerzia burocratica soffocarono le iniziative intraprese dal presidente all'inizio della sua carriera e radicarono ulteriormente il monopolio di affari nelle mani di pochi uomini in stretti rapporti con il potere, come il cugino di Bashār, Rāmī Makhlūf, il quale, secondo alcune fonti, esercitava il proprio controllo sul 60% dell'economia siriana²¹². La coalizione di oppositori, invece, formata da nazionalisti, comunisti, marxisti, islamisti e liberali risultava troppo eterogenea nelle sue componenti per poter formulare un piano economico condiviso da tutti. La presente situazione di paralisi decisionale, la crescente disoccupazione giovanile (al 48%)²¹³, la mancanza di un'adeguata supervisione e regolazione delle politiche di liberalizzazione e infine una forte siccità che mise in ginocchio il paese dal 2006 in poi, spinse circa 600.000 persone a emigrare verso le città a ovest della Siria e portò tra i due e tre milioni di siriani all'estrema povertà²¹⁴.

²¹⁰ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., p. 205.

²¹¹ *Ibidem*, cit., pp. 207-208.

²¹² Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p.31.

²¹³ *Syrian Arab Republic: A Country Fact Sheet on Youth Employment*, The International Fund for Agricultural Development (IFAD), 2011, <https://www.ifad.org/documents/10180/7c26bd8a-48b6-4beb-a78b-6f4760883bdc> (10/01/2017).

²¹⁴ Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p.33.

2.2.2 Scoppio della primavera araba siriana

L'anno 2011 si apre l'accusa popolare di fallimento del regime di soddisfare quegli impegni economici, politici e nazionali promessi fin dall'inizio del suo mandato, preparando così lo scenario per la rivolta sociale.

Sull'onda delle insurrezioni rivoluzionarie che esplosero nel giro di poche settimane in Tunisia, Egitto, Yemen, Oman e Marocco e che si espansero poi in Libia e Bahrein, vennero organizzate, anche in Siria, dimostrazioni pacifiche di protesta contro la repressione dello stato, la corruzione, la povertà e l'ineguaglianza sociale.

Le manifestazioni in Siria ebbero inizio il 15 marzo 2011 a Dara'a, una cittadina nel sud del paese di 150.000 abitanti, prevalentemente musulmani sunniti, dopo che alcuni studenti vennero arrestati e torturati per aver scritto dei graffiti contro il regime²¹⁵. Migliaia di persone si radunarono simultaneamente in diverse città in tutta la Siria: innanzitutto nel sud a Dara'a, poi nel centro a Hama, a Hasakah nel nord e a Deir al-zor a est, urlando "Dio, Siria, libertà e basta!" anziché lo slogan del regime "Dio, la Siria, Bashār e basta!"²¹⁶. La risposta del governo fu immediata: polizia ed esercito vennero inviati a disperdere e sopprimere tutti i raduni di oppositori²¹⁷. Gli interventi di repressione furono assai violenti e brutali, molti cittadini vennero arrestati e tanti altri feriti o addirittura uccisi dall'artiglieria messa in campo dalle forze armate²¹⁸. Nella sola città di Dara'a, dopo un anno, si conteranno circa 600 vittime in soli sei giorni (tra il 20 e il 26 agosto del 2012), uccisioni che vengono attribuite dal governo siriano a bande armate e indistinti terroristi stranieri, che si sono infiltrati nel paese per minare la sua stabilità. Molti abitanti della cittadina non smisero di radunarsi, spesso dentro la moschea del califfo Omar, in assenza di spazi comuni adeguati. Il 18 marzo una grande folla che richiedeva il rilascio dei ragazzi imprigionati e le dimissioni di 'Atef Nağīb

²¹⁵ "Come si accese la scintilla delle proteste siriane?", *Al-Jazeera*, 3 aprile 2012, (titolo in lingua originale: كيف بدأت شرارة الاحتجاجات بسوري؟), <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2012/4/3/كيف-بدأت-شرارة-الاحتجاجات-بسوريا> (30/01/2017).

²¹⁶ *Syrian Revolution Damascus 15 March 2011*, <https://www.youtube.com/watch?v=kwizm9uMpzw> (30/01/2017).

²¹⁷ "Come si accese la scintilla delle proteste siriane?", *Al-Jazeera*, 3 aprile 2012.

²¹⁸ Michael Slackman, "Syrian Troops Open Fire on Protesters in Several Cities", *New York Times*, 25 marzo 2011, <http://www.nytimes.com/2011/03/26/world/middleeast/26syria.html>, (30/01/2017).

venne dispersa con cannoni ad acqua nel distretto di al-Balad, sempre a Dara'a²¹⁹. La stessa moschea, il 20 e il 23 marzo 2011, fu teatro di scontri tra manifestanti forze di sicurezza, che provocarono diverse morti, ferimenti e alcuni rapimenti²²⁰.

La violenta reazione del regime diffuse sconcerto e indignazione in gran parte del popolo siriano, accrescendo rapidamente il numero di proteste e le aree geografiche in cui venivano messe in atto: migliaia di persone si radunarono nelle più grandi città siriane, come Hama, Homs, fino a mobilitare anche gli abitanti del centro e delle periferie di Damasco e di Aleppo.

A molti giornalisti e osservatori stranieri non venne consentito l'accesso al paese e ancor meno ai luoghi più "caldi" delle rivolte. Nella maggior parte dei casi, veniva negato loro il visto di entrata o, se si trovavano già in Siria, non gli veniva rinnovato. Tuttavia, nonostante non vi fosse sempre la possibilità di stendere rapporti minuziosi su quanto accadeva realmente, la drammatica situazione in cui era caduto lo Stato siriano, ormai alle porte della guerra civile, fu presto nota in tutto il mondo²²¹.

Il 29 aprile del 2011, gli Stati Uniti d'America aumentarono le sanzioni economiche nei confronti della Siria e così fece anche l'Unione Europea il 10 maggio, la quale, oltre alle sanzioni su alcuni membri del governo, impose anche l'embargo di armamenti.

Complessivamente, i paesi occidentali scelsero di adottare una politica di non intervento e di agire in modo cauto, temendo che qualsiasi azione militare avrebbe dato occasione al regime di accusare la pianificazione di una cospirazione straniera²²².

Inoltre, l'incertezza della comunità internazionale sul tipo di azione da intraprendere si trasformò in una vera e propria paralisi con il fallimento del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite nell'emettere una risoluzione che avesse potuto condannare la Siria, a causa del ripetuto veto da parte di della Russia e della Cina²²³. Per quanto riguarda gli stati arabi, invece, furono assunte diverse posizioni. Gli stati confinanti alla Siria (quindi Giordania, Iraq e Libano), temendo l'espansione delle

²¹⁹ Forze di sicurezza sparano con cannoni ad acqua sulla folla a Dara'a nel distretto dial-Balad,, 18 marzo 2011, <http://tinyurl.com/6b54o8z> (30/01/2017).

²²⁰ Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p.38; *Massacre in Daraa, Syria. Protesters being shot*, <https://www.youtube.com/watch?v=MoL9wFAYUuQ> (30/01/2017).

²²¹ Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p. 40.

²²² Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., pp. 216-217

²²³ *Ibidem*, cit., pp. 216-217.

primavera arabe anche nei loro territori, rimasero neutrali e si limitarono ad accogliere il nuovo flusso di profughi del paese limitrofo.

La Lega Araba sembrava inizialmente puntare al cambiamento di regime e dunque alla caduta del presidente, ma una serie di elementi fecero riconsiderare con più cautela l'argomento, come la sospensione della Siria dalla Lega Araba (14 novembre 2011) e l'imposizione di sanzioni economiche e due piani di pace (uno dei quali con le Nazioni Unite)²²⁴.

Il Qatar e l'Arabia Saudita divennero presto due attori fondamentali nella crisi siriana, infatti, se formalmente mostravano il loro supporto al governo di Bashār, in realtà iniziarono a trasferire armi e finanziamenti all'opposizione²²⁵, spingendo così la crisi a una maggiore stagnazione anziché alla sua risoluzione.

Da parte del governo, accusato di violenta coercizione e repressione delle insurrezioni, venne espresso il rifiuto più assoluto di qualsiasi coinvolgimento di attori internazionali e regionali. In un contesto dove la violenza stava portando rapidamente la fragile situazione interna alle porte della guerra civile, emergevano diverse narrative dei fatti, quella sostenuta dal governo e quella di versioni testimoniate dai cittadini in protesta e riportate da giornalisti sul territorio. Nei discorsi rivolti al pubblico nazionale e internazionale, Asad richiamava a riconoscere la presenza, all'interno della società, di bande di terroristi provenienti dall'estero il cui obiettivo era quello di rovesciare il governo facendolo cadere nel caos²²⁶. In diverse interviste effettuate durante i primi mesi, il presidente ribadiva che i motivi delle insurrezioni popolari non erano il malcontento e la frustrazione dei civili siriani per le ingiustizie nel paese, ma un'astuta e pericolosa cospirazione che li portava a unire tre elementi: insurrezione, riforme e bisogni primari²²⁷.

Il 30 marzo, egli fece un discorso al Parlamento, che fu trasmesso in tutto il paese da canali televisivi nazionali. Ondate di applausi, ovazioni ed elogi da parte dei membri

²²⁴ Marina Calculli, *La spirale siriana: "Assadismo", frammentazione sociale e persistenza del regime*, in Michela Mercuri e Stefano Maria Torelli (a cura di), *La primavera araba: origini ed effetti delle rivolte che stanno cambiando il Medio Oriente*, Vita e Pensiero, Milano 2012, cit., p.184.

²²⁵ "Saudi Foreign Minister says supporting Syrian opposition is a duty", *Al-Arabiyya*, 31 marzo 2012, <https://english.alarabiya.net/articles/2012/03/31/204429.html>. (10/01/2017).

²²⁶ Giovane ragazzo si rivolge alla comunità internazionale e nega la presenza di gruppi islamisti e terroristi durante le proteste, <https://www.youtube.com/watch?v=8hfQ5ILOMwI> (30/01/2017).

²²⁷ *Speech to the Syrian Parliament by President Bashar al-Assad: Wednesday, March 30, 2011*, Syria Comment, <http://www.joshualandis.com/blog/speech-to-the-syrian-parliament-by-president-bashar-al-assad-wednesday-march-30-2011/> (10/01/2017).

dell'assemblea accompagnarono le parole del presidente durante tutta la sua orazione, mentre i siriani in protesta, espressero la loro indignazione e delusione per ciò che ascoltarono, soprattutto per il mancato accenno alla morte di centinaia di cittadini. Secondo le parole di un ingegnere riportate da *The Guardian*: «This is the end of Syria. There was no apology and no promise of reform. This only makes us angrier. He could have at least apologised for the deaths»²²⁸.

Secondo le parole di Monzer al-Sallal, colui che divenne poi il comandante dell'Esercito Libero Siriano, «Bashār stesso creò la rivoluzione con il suo primo discorso. Dopodiché le persone che avevano speranza, disperarono di lui»²²⁹.

Marina Calculli, in un saggio scritto nel 2012, afferma che nei mesi che precedettero il marzo del 2011, il discorso politico portato avanti dal governo venne accusato di manifestare da una parte una mancanza di assunzione di responsabilità del governo, dall'altra l'enfatizzazione della forza del partito²³⁰. Il primo elemento rientra tra le questioni transnazionali che portarono alle ondate di insurrezioni del 2011 e fa riferimento al mancato ammodernamento delle istituzioni siriane, incapaci di soddisfare i fabbisogni della popolazione. Il secondo, invece, riguarda la definizione storica e strategica del regime del Ba'ṯh, quale asse fondamentale per l'equilibrio politico a livello interno e regionale. Per questo motivo, la violenta reazione del governo di fronte al dissenso politico, si può spiegare se si considera la duratura relazione tra il potere e la società, considerata come strumento di protezione per il regime, e la consapevolezza - di quest'ultimo - della sua specificità storico-politica²³¹.

²²⁸ Katherine Marsh, "Assad blames conspirators for Syrian protests", *The Guardian*, 30 marzo 2011, <https://www.theguardian.com/world/2011/mar/30/syrian-protests-assad-blames-conspirators> (30/01/2017).

²²⁹ Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p. 42.

²³⁰ Marina Calculli, *La spirale siriana: "Assadismo", frammentazione sociale e persistenza del regime*, in Michela Mercuri e Stefano Maria Torelli (a cura di), *La primavera araba: origini ed effetti delle rivolte che stanno cambiando il Medio Oriente*, Vita e Pensiero, Milano 2012, cit., p. 158.

²³¹ *Ibidem*, cit., p. 158.

2.2.3 Reazioni dei cristiani durante le insurrezioni

“La nostra sfida principale è preservare la laicità della società”, queste furono le parole del presidente Asad rilasciate in un’intervista il 27 maggio 2010²³². Durante i primi anni del XXI secolo, come negli anni precedenti, si poteva percepire in diverse città siriane una lieve, seppur continua, tensione inter-comunitaria, che tuttavia, essendo un argomento sensibile, non costituiva mai argomento di discussioni pubbliche. Al contrario, esso era un tema a cui veniva data voce solo all’interno delle mura domestiche, attraverso confidenze private o allusioni²³³. “Alla luce del giorno”, ossia pubblicamente, la convivenza armoniosa e pacifica tra i membri delle varie componendi sociali, sia che fosse spontanea o forzata, di spirito genuino o di facciata, costituiva lo scenario quotidiano della vita dei siriani.

Bisogna riconoscere che a facilitare l’armonia in una rete sociale così eterogenea è l’esistenza di quartieri caratterizzati da un’unica identità etnica o religiosa, per questo definiti anche come “isole sociali”, i quali si dimostrano, in alcuni casi, aperti alla vita dell’intera città, altre volte, invece, del tutto distaccati e impermeabili. I rioni cristiani sono dunque affiancati da quelli musulmani, come i villaggi alawiti possono trovarsi a lato di cittadine sunnite o curde. La convivenza pacifica che mantiene intatto tale mosaico non va intesa come un’innata caratteristica della regione, ma piuttosto come conseguenza di eventi storici, condizioni di vita e circostanze specifiche per ogni zona geografica del paese. Così come la convivenza pacifica deriva da particolari fattori storici, anche forme di tensione interconfessionale non rappresentano un elemento né assoluto e nemmeno omogeneo su tutto il territorio: esse, infatti, variano in base al contesto geografico, sociale, storico e, non meno importante, a seconda degli interessi e delle storie personali dei singoli cittadini²³⁴.

Questa osservazione assume una grandissima importanza se, come nel caso di tale ricerca, si desidera studiare la valenza che ha assunto l’elemento confessionale durante gli anni che precedettero la primavera araba siriana e durante le primissime insurrezioni del 2011.

²³² Intervista del presidente alla Pbs: <http://goo.gl/suqdx> (11/01/2017).

²³³ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p.197.

²³⁴ *Ibidem*, cit., p.198.

Da una prima analisi, risulta evidente, dunque, che nel ventaglio di appartenenze religiose che parteciparono agli eventi di questo decennio, si distinguono: da una parte, la componente sunnita, per la maggior parte in opposizione al governo, dall'altra, la comunità alawita, allineata con il regime e, infine, la minoranza eterogenea di cristiani, a volte considerati come neutrali, altre volte, associati al potere. Tuttavia, tale analisi risulta essere semplicistica e incapace di catturare "la sfumatura di un conflitto che potrebbe segnare la Siria per generazioni"²³⁵.

E' dunque opportuno procedere con una analisi dei fatti più dettagliata: non si può non tener conto, infatti, della presenza di sunniti che hanno agito in favore del presidente, cercando quindi di mantenere lo status quo, così come quella di dissidenti alawiti che han deciso di condannare, insieme agli altri oppositori, le azioni del governo²³⁶. Lo stesso vale per molti cristiani, i quali hanno deciso di assumere la propria posizione dinnanzi ai fatti, innanzitutto secondo la loro appartenenza alla nazione siriana, anziché alla comunità religiosa.

Uno tra questi, è il noto oppositore cristiano Michel Kilo, un giornalista di sinistra originario di Kinsba, un villaggio sulla montagna curda a nord-est di Latakia, il quale negli anni '80 venne arrestato e imprigionato dal governo. La sua figura acquistò popolarità nel 2000, quando insieme a Riyad Sayf e ad altri intellettuali iniziò a incoraggiare, attraverso dei forum, discussioni pubbliche riguardo a tematiche politiche, economiche e sociali, dando vita così alla "Primavera di Damasco". Presto divenne uno degli esponenti più attivi dei movimenti di opposizione al governo: nel 2000 partecipò alla stesura del Manifesto dei 99 e nel 2001 a quello dei 1000. Nello stesso anno fondò i *Committees for the Revival of Civil Society in Syria* con l'inizio della rivoluzione divenne un membro indipendente dell'opposizione, rifiutandosi di aderire al Concilio Nazionale Siriano (CNS) e al Corpo di Coordinamento Nazionale per il Cambiamento Democratico²³⁷.

Nel 2003, Michel Kilo accusò il regime del suo disimpegno nel mettere in atto riforme interne adeguate e di dedicarsi, invece, ad attivismi rischiosi in politica

²³⁵ "Fearing Change, Syria's Christians Back Assad", *New York Times*, 27 settembre 2011, <http://www.nytimes.com/2011/09/28/world/middleeast/fearing-change-syria-christians-back-bashar-al-assad.html?pagewanted=all>, (06/12/2016).

²³⁶ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p.198.

²³⁷ *The Damascus Spring*, Carnegie Middle East Center, <http://carnegie-mec.org/diwan/48516?lang=en> (11/01/2017).

estera²³⁸. Nel 2005 non mancò di unirsi alla stesura della Dichiarazione di Damasco e, per questo motivo, nel giro di pochi giorni, venne arrestato e condannato a una pena tra i tre e i cinque anni di carcere, insieme agli altri nove firmatari della dichiarazione, con l'accusa di aver "indebolito sentimenti nazionali in un periodo di guerra" e di "aver diffuso false informazioni dannose per lo stato"²³⁹.

Michel Kilo preferiva anteporre la sua identità di «cittadino siriano» a quella religiosa di cristiano. Il suo attivismo politico, infatti, non nacque dal desiderio di difendere diritti religiosi, ma di accusare ingiustizie che riguardavano tutta la società civile. Secondo le sue parole, «la Siria è sempre stata un paese di diversità e coesistenza confessionale ed etnica»²⁴⁰ e attribuisce alla politica del regime Ba'th l'approfondimento delle divisioni etnico-religiose nella società siriana.

Come Michel Kilo, vi sono altri cristiani che decisero di opporsi al regime, partecipando alle manifestazioni che esplosero nel marzo del 2011. Una caratteristica che accomunò le prime proteste, fu la presenza, tra i partecipanti, di persone di tutte le componenti etniche e religiose del paese. Durante le manifestazioni, le grida della massa di cittadini non reclamavano libertà religiose o maggior laicismo, ma invocavano l'introduzione di diritti politici per tutta la società, non solo ad alcuni gruppi²⁴¹.

Una ragazza cristiana di Damasco, Yara Nseir²⁴², descrive con queste parole il clima di entusiasmo e fervore che pervadeva i primi luoghi di protesta: «There was such a positive atmosphere. It sounds incredible, but suddenly everyone had good ethics. People stood together. Their slogans were very beautiful...»²⁴³.

Un'altra ragazza che si unì ad altri giovani attivisti pacifici fu Yara Shammas²⁴⁴, una cristiana di ventun'anni, originaria di Homs, ma cresciuta a Damasco. Yara, «dopo aver partecipato a campagne di sensibilizzazione per il movimento non violento e contro il

²³⁸ Barry Rubin, *The Truth about Syria*, St. Martin's Press, New York, 2015, cit., p.1, cap.9.

²³⁹ Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p.27.

²⁴⁰ Michel Kilo, *Akadhib! (Bugie!)*, as-Sharq al-Awsat, 19 agosto 2012, <http://archive.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=691432&issueno=12318#.WHZDsVXhDIU> (11/01/2017).

²⁴¹ Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p. 45,55. Da controllare

²⁴² Gert van Langerdonck, "Syrian activists to rebels: Give us our revolution back", *CSMonitor*, 16 aprile 2012, <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2012/0416/Syrian-activists-to-rebels-Give-us-our-revolution-back> (21/02/2017).

²⁴³ Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p.55.

²⁴⁴ "Yara Shammas è davvero libera", *SiriaLibano*, 2 maggio 2012, <http://www.sirialibano.com/short-news/yara-shammas-libera-su-cauzione.html> (21/02/2017).

confessionalismo, per la creazione di uno stato civile fondato sul principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini», secondo quanto riportato dalle parole del padre Michel Shammas²⁴⁵, viene definita dal governo siriano come una «sostenitrice dei terroristi» e fondatrice di «una società segreta». Per queste “accuse” fu arrestata insieme ad altri ragazzi il 7 marzo 2012 e rinchiusa in prigione per un mese e mezzo²⁴⁶.

Già negli anni che precedettero la rivoluzione, le università ospitavano un particolare attivismo politico, dal quale nacque poi il movimento di contestazione universitario nel 2011. Nel 2006, Ahid Hindi, uno studente cristiano di ventidue anni fu arrestato per aver fondato il gruppo di «Giovani siriani per la giustizia», composto da otto ragazzi di varie confessioni: cristiani, alawiti, sunniti, drusi. Ahid e i suoi compagni vennero torturati e rinchiusi per 40 giorni per aver accusato il presidente in modo indiretto di essere corrotto²⁴⁷.

Si tratta di figure appartenenti a diverse comunità religiose, e dunque non riducibili a gruppi settari o complottisti stranieri, che rivendicano il carattere non confessionale e non violento della rivolta e per questo maggiormente destabilizzanti per il governo.

Da questi esempi è possibile notare come l'adesione da parte di cristiani siriani ai primi movimenti di protesta sia semplicemente frutto di un'iniziativa personale, dettata dal desiderio di rivendicazione di diritti civili e non da indicazioni particolari della propria comunità religiosa. Le comunità cristiane, infatti, non assunsero una posizione pubblica ufficiale, cercando di mantenersi neutrali, per quanto le circostanze lo permettessero. Nonostante ciò, diversamente da quanto accadde durante le primavere arabe scoppiate in Egitto²⁴⁸, agli inizi delle manifestazioni siriane non vi fu una consistente presenza cristiana, anzi, il numero di manifestanti di questa confessione era molto ridotto. La maggior parte dei cristiani decise di non prendere parte alle proteste, rimanendo in silenzio per non essere associati ai movimenti di opposizione²⁴⁹.

²⁴⁵ Shammas, Intervista con Lorenzo Trombetta, aprile 2012, in *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p.231.

²⁴⁶ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p.231.

²⁴⁷ *Ibidem*, cit., pp.236-237.

²⁴⁸ Salma Mousa, *To Protest or not to Protest? The Christian Predicament in the Syrian and Egyptian Uprisings*, cit., p.275.

²⁴⁹ *Ibidem*, cit., p. 275.

2.1 Incremento della divisione settaria

2.3.1 Tensioni confessionali crescono

Sebbene il motivo principale dello scoppio della primavera araba non fu di carattere religioso, ciò non significa che la natura multietnica e multiconfessionale della Siria sia stata un fattore poco rilevante.

Tensioni confessionali emersero già nei primi anni dopo il 2000 in diverse zone del paese, come ad esempio nella regione meridionale dell' Ḥawrān, che nel 2001 divenne teatro di scontri tra contadini sunniti di Dara'a e pastori drusi di Suwayda. Nel marzo del 2004, la cosiddetta *intifada* curda contro gli arabi, repressa nel sangue, causò la morte di circa quaranta persone e l'arresto di migliaia di curdi²⁵⁰.

Tuttavia, a creare maggiori tensioni e destare crescenti preoccupazioni, soprattutto per il governo, fu proprio la maggioranza sunnita e, in particolare, il movimento dei Fratelli Musulmani. Essendo la Siria abitata da una popolazione di maggioranza sunnita (circa il 72-74%) e governata da membri della minoranza alawita (di circa il 13%), uno degli impegni maggiori del regime è sempre stato quello di mantenere la propria legittimità e contenere possibili rivendicazioni del potere di movimenti sunniti. Seguendo questo principio, vennero messi in atto, dal regime, numerose repressioni violente: nel 1980, in seguito a un tentato omicidio del presidente, ci fu l'esecuzione di 550 prigionieri politici appartenenti ai Fratelli Musulmani; nel febbraio del 1982, la città di Hama, sede di numerosi oppositori, venne bombardata, invasa da migliaia di soldati con carri armati, artiglieria ed elicotteri, vi furono esecuzioni di massa e arresti²⁵¹. Sotto il presidente Bashār al-Asad, durante il periodo della "primavera di Damasco", vennero scarcerati diversi prigionieri politici, tra cui numerosi membri dei Fratelli Musulmani e del partito comunista, i quali non si fecero attendere molto per far sentire le loro voci. Nel 2001, nella *Charter of National Honour*, il movimento dichiarò di rinunciare alla violenza e al settarismo e di impegnarsi per la costruzione di uno stato democratico; tali principi e obiettivi vennero ribaditi nel dicembre del 2004, nell'ambizioso "Progetto Politico per il Futuro della Siria"²⁵². Nel 2005, invece, iniziò ad

²⁵⁰ Mirella Galletti, *Storia della Siria Contemporanea*, cit., pp.127-128.

²⁵¹ *Ibidem*, cit., pp.106-107.

²⁵² Robin Yassin-Kassab e Leila Al-Shami, *Burning Country*, cit., p.28.

emergere il risentimento verso il governo e, con la Dichiarazione di Damasco, si richiese il riconoscimento dell'importanza culturale dell'Islam nella società siriana.

Se con il Movimento dei Fratelli Musulmani ci furono scontri aperti, il rapporto invece tra il regime e gli *ulema* sunniti di Damasco, è stato conflittuale, ma senza che si arrivasse a una rottura. Il governo, infatti, volendo migliorare tale relazione, fece adottare una serie di misure nel 2010, tra cui l'abolizione del divieto per le donne insegnanti di indossare il *niqab* (velo che lascia scoperti solo gli occhi), la chiusura del Casinò e l'apertura di un Istituto nazionale di scienze religiose e di una tv satellitare islamica siriana²⁵³. Tuttavia, questo non bastò per impedire i capi delle comunità islamiche delle zone rurali a schierarsi, nel 2011, contro il governo.

Le moschee divennero i luoghi privilegiati di raduno, nelle quali diversi *shaykh*, come Usama Rifa'i, Kurayyim Rajih e Ratib Nabulsi esprimevano la loro ribellione e il loro lamento verso la violenza messa in atto dal regime²⁵⁴.

Le manifestazioni del marzo del 2011 e le violenze che ne seguirono furono eventi storici sconvolgenti per la popolazione siriana, anche per il fatto che contribuirono a svelare tensioni sociali fino a quel momento nascoste o soffocate. Dal "non detto" si passò repentinamente all'esplicito, provocando conseguenze non sempre positive per la società.

Se da una parte ciò che fu reso "esplicito" in ambito politico fu in grado di muovere e unire la popolazione siriana verso la rivendicazione di diritti civili e ideali comuni di giustizia, dal punto di vista etnico-religioso, invece, il rendere esplicito ciò che era implicito, ossia elementi di tensione tra le componenti sociali, generò nel tempo un solco sempre più profondo lungo quelle crepe che nella storia si era sempre cercato di riempire²⁵⁵.

Con l'aggravarsi della crisi, i siriani iniziarono a non riconoscersi più reciprocamente come cittadini in quanto tali (dunque come individui politicamente liberi), ma

²⁵³ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p.231.

²⁵⁴ «Noi non domandiamo altro che la libertà e la dignità. Vogliamo che le persone possano dormire senza che nei loro cuori vi sia la paura», dal sermone dell'imam Rajih del 1 aprile 2011:

www.youtube.com/watch?v=oito-ulOBOQ (12/01/2017). "La nostra gente, che manifesta rischiando di essere picchiata o uccisa, non vuole il potere ma solo vedersi restituiti quei diritti che le sono stati tolti quaranta o cinquant'anni fa", dal sermone dell'imam Rajih del 22 aprile 2011:

www.youtube.com/watch?v=T8RS1FaVv1k (12/01/2017).

²⁵⁵ Lorenzo Trombetta, *Siria, dagli ottomani agli Asad*, cit., p.199.

tendevano a far prevalere l'identificazione della persona con la comunità alla quale essa apparteneva. Su questo tema, vi sono numerosi esempi che testimoniano la trasformazione delle crepe sociali in vere e proprie trincee, uno tra questi, è la storia di due studentesse di Damasco, Nada e Maha (la prima sunnita e la seconda cristiana ortodossa), riportata da Trombetta. Dopo anni di stretta amicizia, con lo scoppio della rivoluzione, la differenza confessionale che per loro costituiva un fattore di poca importanza, improvvisamente agli occhi della società diviene assai rilevante e, come detto sopra, più "esplicita", spingendo così le ragazze a non cercarsi più²⁵⁶.

Fu in questo contesto, nel quale le contestazioni dei civili iniziavano a declinarsi lungo una linea di lotta interconfessionale, che il regime di Bashār al-Asad venne fortemente accusato di fomentare e approfondire le divisioni confessionali ed etniche della società per rafforzare il proprio potere.

2.3.2 Rapporto tra il presidente e le comunità cristiane

Le molteplici accuse da parte dell'opposizione rivolte al presidente Bashār, relative al suo comportamento con le minoranze religiose e al suo presunto tentativo di accentuare la divisione settaria della società per guadagnare maggiore controllo, si rafforzarono in seguito ad alcuni avvenimenti.

Si può ricordare l'incontro di Asad con una delegazione di cristiani libanesi dell'Assemblea dei Cristiani d'Oriente²⁵⁷, composta da una decina di ecclesiastici e laici, che avvenne proprio quando le proteste si stavano diffondendo in tutto il paese e alcun giorni dopo una dichiarazione del Patriarca maronita Béchara Raï, nella quale esprimeva la sua preoccupazione per il destino dei cristiani in Medio Oriente qualora il governo di Asad venisse rovesciato²⁵⁸. Tale incontro, che ebbe luogo nel palazzo presidenziale a Damasco, suscitò non poche critiche sia verso il presidente siriano che nei confronti della delegazione di cristiani libanesi. Ibrahim Mrad, capo del *Syriac*

²⁵⁶ *Ibidem*, cit., p.199.

²⁵⁷ M. Nassr e H. Sabbagh, "President al-Assad to East Christians Assembly Delegation: Importance of Clergymen in Enhancing National Unity", *Syrian TV*, 27/09/2011, <http://www.syriaonline.sy/print.php?tbl=pages&id=11> (20/11/2016).

²⁵⁸ Van Meguerditchian, "Assad Rejects Accusations of Seeking Minority Alliances", *Daily Star*, Libano 26/09/2011, Assyrian International News Agency, <http://www.aina.org/news/20110926185939.htm> (20/11/2016).

Union Party, giudicò sbagliato il sostegno, da parte dei religiosi libanesi, di un presidente che stava sopprimendo violentemente ogni protesta, rivolgendosi al *Daily Star* in questo modo: «It's a shame today for Lebanese Christian leaders to visit a leader who has been isolated both locally and internationally»²⁵⁹.

Al contrario, Bashār si difese rifiutando l'accusa di mirare ad una alleanza con le minoranze contro la maggioranza sunnita della popolazione, sostenendo invece di puntare al rafforzamento di una nuova identità araba. Quanto ai delegati cristiani, essi ribadirono all'agenzia di stampa di stato SANA che l'obiettivo della visita era quello di riaffermare il supporto dei cristiani al dialogo e alle riforme; dichiararono di rifiutare fermamente l'utilizzo della religione per frammentare i paesi e di non voler né prendere parte a insurrezioni violente né essere considerati come un "Cavallo di Troia" da nessuna delle due parti²⁶⁰.

Nonostante l'amministrazione di Asad negasse la presenza di alleanze strategiche con comunità religiose, gli alawiti coinvolsero indirettamente i cristiani in una coalizione non ufficiale basata sul concetto di reciproca difesa tra minoranze.

Un fattore fondamentale che rafforzò tale legame, più che una stima reciproca, fu la paura della medesima cosa: la politicizzazione dell'islamismo sunnita. Secondo le osservazioni di Oded Haklai, quando una minoranza regna su una maggioranza ostile, necessita immancabilmente di una stretta relazione con altre minoranze per poter promuovere un'identità nazionale pluralista e guadagnare legittimità e di questo la Siria ne è l'esempio perfetto²⁶¹. Il regime di Bashār, così come quello di suo padre, ha sempre rivestito il ruolo di protettore dei cristiani siriani, sebbene ciò si manifestasse spesso attraverso atti politicamente studiati²⁶².

Molti cristiani siriani si dimostrarono disposti ad accettare le restrizioni politiche imposte dal regime e dunque offrire la loro lealtà in cambio della possibilità di praticare liberamente la loro religione. A rendere esplicito tale sentimento furono le parole in interviste o i commenti su siti internet di molti cristiani, come quelle di un blogger sul sito di *al-Arabiyya*:

²⁵⁹ *Ibidem.*

²⁶⁰ *Ibidem.*

²⁶¹ Oded Haklai, *When a Minority Rule Over a Hostile Majority: The case of Syria*, «Nationalism and Ethnic Politics», VI, n.3, cit., p. 34.

²⁶² Elian Sheperd, *Assad is not our friend*, Syrian Christians for democracy, 20 dicembre 2011, <http://syrian-christian.org/dr-elian-sheperd-blog/> (24/01/2017).

Is the alternative to the current regime more democratic? I doubt it. Is the alternative to the current regime more liberal? I doubt it. Is the alternative to the current regime more secular? I doubt it. So why should Christians join the revolution, when their situation will be far worse than the present situation?²⁶³.

La paura verso un futuro incerto e potenzialmente pericoloso sotto forze politiche islamiste incise con grande rilevanza sulla posizione da assumere in una guerra civile che ormai era alle porte. I capi religiosi di alcune comunità, come il Patriarca greco ortodosso o l'arcivescovo cattolico, si dimostrarono leali al regime in maniera esplicita (altri invece in modo più implicito) coscienti del fatto che quattro decenni di autocrazia laica potevano essere spazzati via dalla presa di potere di musulmani sunniti e dalla messa in atto di persecuzioni religiose o espulsioni dal paese²⁶⁴. «Se il regime cade, sarò costretta a indossare il velo o a lasciare il paese», queste furono le parole di una donna siriana di Bab Touma, l'antico quartiere cristiano di Damasco, che pronunciò giustificando la mancata partecipazione di cristiani alle rivolte²⁶⁵.

Come si renderà evidente negli anni successivi al 2011, tali timori non furono infondati: a questo proposito è possibile citare l'uccisione da parte di forze anti-regime di sei cristiani nei pressi di Homs nell'agosto del 2012²⁶⁶ e di quarantotto nella periferia di Damasco di Jaramana (di maggioranza cristiana e drusa) o la presa delle armi da parte di cristiani armeni ortodossi per difendere un quartiere di Aleppo da attacchi sia dell'Esercito Siriano Libero (Free Syrian Army) che dalle milizie del regime²⁶⁷.

La crescente islamizzazione dell'area mediorientale, che aveva già avuto inizio durante gli anni '70, non fece che aumentare i timori da parte di minoranza verso ideali

²⁶³ Cristiano siriano, commento su Al-Arabiya 4 febbraio 2012, "Le chiese siriane ritardano la partecipazione dei cristiani nella rivoluzione", (titolo originale: الكنيسة السورية أخرجت مشاركة المسيحيين في الثورة) www.alarabiya.net/articles/2012/02/03/192394.html (24/01/2017).

²⁶⁴ "Jangling sectarian nerves", *The Economist*, Damasco, 7 gennaio 2012, <http://www.economist.com/node/21542425> (06/12/2016).

²⁶⁵ "Fearing Change, Many Christians in Syria Back Assad", *The New York Times*, 27 settembre 2011, <http://www.nytimes.com/2011/09/28/world/middleeast/fearing-change-syria-christians-back-bashar-al-assad.html?pagewanted=all>, (06/12/2016).

²⁶⁶ Anthony Shadid e David D. Kirkpatrick, "Promise of Arab Uprisings Is Threatened by Divisions", *The New York Times* 21 maggio 2011, <http://www.nytimes.com/2011/05/22/world/middleeast/22arab.html?pagewanted=all&r=0> (27/01/2017). "Anti-Regime Gunmen Kill 16, Mostly Alawite and Christian, near Homs", *Naharnet Newsdesk*, 7 agosto 2012, <http://www.naharnet.com/stories/en/49274> (27/01/2017).

²⁶⁷ Ruth Sherlock e Carol Malouf, "Syria: Christians take up arms for first time", *The Telegraph*, 12 settembre 2012, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/syria/9539244/Syria-Christians-take-up-arms-for-first-time.html> (06/12/2016).

politici e sociali fondati sull'Islam²⁶⁸. Questo sentimento si rafforzò in seguito ad alcuni avvenimenti che scossero profondamente alcuni stati del Medio Oriente nei primi anni del nuovo millennio.

Innanzitutto, i cristiani siriani non poterono ignorare cosa accadde in Iraq nel 2003, quando l'intero paese cadde in un violento conflitto settario in seguito al rovesciamento del governo di Saddam Hussein. La mancanza di una forte autorità politica portò allo scoppio di una feroce guerra civile nella quale numerosi cristiani furono vittime di attacchi sanguinosi e molti costretti all'esodo. Si contarono circa 330.000 rifugiati iracheni cristiani che migrarono in Siria e diedero testimonianza delle violenze subite a causa della loro fede²⁶⁹. Solo per citare alcuni esempi, nel gennaio del 2008 vennero bombardate tre chiese caldee e assire a Mosul, due chiese a Kirkuk e quattro a Baghdad, nel giugno del 2007 un prete di nome Ragheed Ganni venne fucilato in chiesa insieme a tre fedeli, nel 2005 l'arcivescovo siro cattolico di Mosul, Basile Georges Casmoussa, fu rapito ma poi rilasciato e come questi vi sono numerose testimonianze di sequestri, torture e uccisioni di iracheni cristiani²⁷⁰.

I cristiani siriani sono sempre stati legati da una particolare unione ai fratelli iracheni, sia per la condivisione della medesima fede che per la simile situazione politica (ma non uguale) nella quale la minoranza cristiana si inserisce. Nei due anni dopo la rimozione di Saddam Hussein dal potere, numerosi attivisti appartenenti a minoranze iniziarono dar voce a speranze e richieste fino a quel momento tacite. Questo non lasciò indifferenti i vicini siriani, i quali, incoraggiati, iniziarono a muoversi pubblicamente: nel marzo del 2005 circa 3000 curdi protestarono a al-Qāmishlī, nella provincia di Hasakah, vicino al confine con la Turchia, mentre a fine ottobre più di 2000 cristiani assiri, nella capitale Hasakah City, parteciparono a una manifestazione nella quale si richiedeva un trattamento equo da parte della polizia locale²⁷¹. Secondo Nimrod Sulayman, un ex membro del Comitato Centrale del Partito Comunista Siriano,

²⁶⁸ Fiona McCallum, *Christian Political Participation in the Arab World*, «Islam and Christian-Muslim Relations», XXIII, n.1, 2012, cit., p.4.

²⁶⁹ Frances Harrison, "Christians besieged in Iraq", *BBC NEWS*, 13 marzo 2008, http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/7295145.stm (06/12/2016).

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Katherine Zoepf, "Letter from Syria: Minority activists see beacon in a new Iraq", *The New York Times*, 1 gennaio 2005, http://www.nytimes.com/2005/01/01/world/africa/letterfromsyriaminorityactivistsseebeaconinnewiraq.html?_r=0 (20/11/2016).

la vicinanza geografica di Hasakah con lo stato iracheno ha spinto gli abitanti della provincia siriana a guardare ai propri vicini²⁷².

Dunque, i cristiani siriani videro con sgomento, nella storia dei fratelli iracheni, quello che poteva rivelarsi essere anche il loro destino, un destino cosparso di sofferenze, di morte o di esilio. Nel dicembre del 2011, nel sondaggio dei *Dibattiti YouGov-Doha*²⁷³ si scoprì che il 55% dei siriani (un dato, secondo alcuni, non del tutto veritiero in quanto non interamente rappresentante dell'opinione di siriani²⁷⁴) votarono per la permanenza di Asad e per il 46% il motivo principale di tale scelta era perché «non vogliamo veder la Siria diventare come un altro Iraq»²⁷⁵.

Gli stessi timori sorsero quando in Egitto venne deposto il presidente Hosni Mubarak durante le *Primavere Arabe* scoppiate nel 2011 e quando attacchi violenti si fecero sempre più frequenti contro i membri della comunità di cristiani copti²⁷⁶. La possibilità dell'elezione di una coalizione dominata dai Fratelli Musulmani e da gruppi di estremisti salafiti (un'ipotesi che poi si realizzò) preoccupava la minoranza copta²⁷⁷ tanto quanto la presa del potere di movimenti islamisti in Siria terrorizzava le varie comunità cristiane.

A discostarsi da suddette previsioni negative furono gli oppositori del regime, i quali non mancarono di inviare messaggi sia ai musulmani che ai cristiani lealisti. Essi sottolineavano che il ritornello continuamente ripetuto dal regime, secondo cui il partito Ba'ath, guidato dalla famiglia degli Asad, rappresentasse l'unico soggetto in grado di proteggere i cristiani dagli islamisti radicali, era «ciò che è sempre stato: un falso argomento pensato per spaventare l'Occidente e dividere i siriani gli uni dagli

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ Nel dicembre del 2011 venne fatto un sondaggio su internet da YouGov Siraj, commissionato dal programma *Doha Debates TV*, che coinvolse circa 1000 persone in diciotto paesi del Medio Oriente e del Nord Africa. La domanda posta era: "secondo te, il presidente siriano Asad dovrebbe dimettersi?". Nell'intera regione l'81% delle persone votò per le dimissioni, senza specificare però se fossero siriane. Charlotte McDonald, "Do 55% of Syrians really want President Assad to stay?", *BBC NEWS*, 25 febbraio 2012, <http://www.bbc.com/news/magazine-17155349> (25/01/2017).

²⁷⁴ Charlotte McDonald, "Do 55% of Syrians really want President Assad to stay?", *BBC NEWS*, 25 febbraio 2012, <http://www.bbc.com/news/magazine-17155349> (25/01/2017).

²⁷⁵ Salma Mousa, *To Protest or not to Protest? The Christian Predicament in the Syrian and Egyptian Uprisings*, cit., p. 285.

²⁷⁶ "Jangling sectarian nerves", *The Economist* 7 gennaio 2012, <http://www.economist.com/node/21542425> (06/12/2016).

²⁷⁷ "The Devil You Know: Syrian Christians support Assad", *The American Interest*, 2 dicembre 2011, <http://www.the-american-interest.com/2011/12/02/the-devil-you-know-syrian-christians-support-assad/> (16/12/2016).

altri»²⁷⁸. Numerosi cristiani anti-Asad rifiutavano le paure di possibili violenze settarie fomentate dal regime, definendole come un «odioso gioco a cui Bashār al-Asad sta giocando» e sottolineando che la libertà per tutti i siriani poteva essere garantita solo da una condivisa democrazia futura²⁷⁹.

Di questa opinione è anche Salma Mousa, che osserva come il regime approfittasse delle ansie delle comunità cristiane (trasmettendo ripetutamente, ad esempio, sul canale *Donia TV*, i funerali di soldati cristiani “assassinati”²⁸⁰) e risvegliasse i loro peggiori incubi: il sopravvento dell’Islam radicale, l’imposizione della Shari’a e la distruzione di chiese se il governo fosse caduto²⁸¹.

In assenza di un sistema di governo pluripartitico, molti cristiani, come l’arcivescovo di Aleppo greco cattolico Jean-Clement Jeanbart, considerano le affermazioni di partiti islamisti sul secolarismo che istaurerebbero se prendessero il potere come “mere promesse”: «Christians don't trust extremist Sunni power. We fear the dominance of dogmatic Muslim Brothers»²⁸². L’annuncio da parte di esponenti di partiti musulmani, si citi ad esempio Ali Sadr Al-Din Al-Bayanouni (ex Direttore Generale dei Fratelli Musulmani in Siria) o Sheikh al-Zouabi (capo dei Salafiti Siriani), di assicurare la creazione di uno stato civile, moderno e democratico nel quale ogni gruppo etnico e religioso avrebbe giovato di protezione, non dava abbastanza sicurezza ai membri delle minoranze, la cui possibile condizione futura sotto partiti islamisti rimaneva una questione aperta²⁸³.

In un incontro del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, anche il Segretario di Stato americano Hilary Clinton affermò che il presidente Asad e i suoi compagni sembravano impegnarsi a disporre gruppi etnici e religiosi gli uni contro gli altri, rischiando così di sollevare maggiore violenza settaria e degenerare in una guerra

²⁷⁸ Hind Kabawat, “The Assad Delusion”, *The National Post*, 30 gennaio 2012, <http://www.nationalpost.com/m/wp/full-comment/blog.html?b=news.nationalpost.com/full-comment/hind-aboud-kabawat-the-assad-delusion> (25/01/2017).

²⁷⁹ Salma Mousa, *To Protest or not to Protest? The Christian Predicament in the Syrian and Egyptian Uprisings*, cit., pp. 281-282.

²⁸⁰ *Christian soldier killed in Syria*, Donia TV, 12 ottobre 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=1Vs3z33body> (06/12/2012).

²⁸¹ Salma Mousa, *To Protest or not to Protest? The Christian Predicament in the Syrian and Egyptian Uprisings*, cit., pp. 281-282.

²⁸² “Syrian archbishop says give Assad a chance”, *now.mmedia.me*, 11 gennaio 2012 (h 14:24), https://now.mmedia.me/lb/en/archive/syrian_archbishop_says_give_assad_a_chance (27/01/2017).

²⁸³ Salma Mousa, *To Protest or not to Protest? The Christian Predicament in the Syrian and Egyptian Uprisings*, cit., p.282.

civile. Il Segretario utilizzò queste parole: «The future of Syria as a strong and unified nation depends on thwarting a cynical divide-and-conquer strategy»²⁸⁴, dimostrandosi così d'accordo con le numerose critiche mosse contro il presidente. Tuttavia, secondo CNS News, Hilary Clinton, in seguito alle parole qui citate, non menziona che alcune forze dell'opposizione possono mirare alle minoranze, come invece viene osservato da alcuni capi delle comunità religiose, che sottolineano come durante le rivolte anti-regime ci siano state molte violenze contro membri della minoranza cristiana non tanto da parte delle milizie del governo, quanto da elementi islamisti tra gli oppositori²⁸⁵.

Affermazioni simili a quelle di Hilary sono quelle dell'analista Shashank Joshi, il quale nota come il governo decidesse di utilizzare truppe cristiane e druse contro obiettivi sunniti («The Asad regime cynically uses Christian and Druze troops against Sunni targets»²⁸⁶).

Conclusione

Il timore di un governo del paese presieduto da movimenti politici islamisti porta le comunità cristiane a trovarsi in bilico tra scegliere un'autocrazia secolare o una democrazia settaria. Infatti, il cosiddetto *status quo* mantenuto dalla famiglia degli Asad, nonostante accusato di mancanze di principi democratici, viene visto come uno strumento in grado di alleviare (temporaneamente) le ostilità civili e garantire protezione e addirittura prosperità alle minoranze cristiane²⁸⁷.

Sebbene i cristiani si concepissero come parte integrante della propria nazione, il crescente fondamentalismo islamico tra le file degli oppositori del governo aumentò la centralità della coscienza di minoranza comunitaria presso i cristiani. La mancanza, in Siria, di una politica discriminatoria nei confronti delle religioni, come si è potuto vedere nella prima parte del capitolo con gli articoli della Costituzione, e la divergenza

²⁸⁴“Clinton Accuses Assad of Setting Syrian Minorities Against Each Other”, *CNS News*, <http://www.cnsnews.com/print/news/article/clintonaccusesassadsettingsyrianminoritiesagainsteachother> (20/11/2016).

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ Shashank Joshi, “Arab Spring: Nature of armies decisive in revolutions”, *BBC*, 28 giugno 2011, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-13941523> (26/01/2017).

²⁸⁷ Salma Mousa, *To Protest or not to Protest? The Christian Predicament in the Syrian and Egyptian Uprisings*, cit., p.275.

tra il benessere economico di cui godono molti cristiani siriani delle classi medio-alte, da una parte, e le difficili condizioni economico-sociali di abitanti della maggioranza musulmana delle periferie, dall'altra, costituiscono fattori fondamentali che spiegano la passività di molte comunità cristiane nelle rivolte del 2011 e i rapporti non belligeranti contro il governo.

Secondo Hind Kabawat: «Above everything else, Christians who support the regime are benefitting from secularism or from economic well-being»²⁸⁸.

Alla luce di questa analisi, dunque, si può osservare come i cristiani siriani, seppur divisi in undici comunità, tendano ad adottare una posizione politica comune, senza che debba per forza identificarsi con l'inclinazione a protestare; al contrario, i ridotti reclami riguardo alla loro condizione han potuto rafforzare la loro posizione e l'alleanza con gli alawiti.

Secondo un diplomatico occidentale presso Damasco, nonostante molti siriani non approvino l'operato del presidente, essi non vedono una chiara alternativa tra le file dell'opposizione e, sebbene il disprezzo per il regime aumenti, molti non sono pronti a muoversi attivamente contro di esso²⁸⁹, come testimonia Mohsen, un siriano alawita di Damasco: «My Sunni friends want me to be against the regime, but I feel conflicted. We want freedom, but freedom with stability and security»²⁹⁰.

²⁸⁸ *Ibidem*, cit., p.291.

²⁸⁹ "Why many Syrians still support Assad", *CSMonitor*, 14 settembre 2011, <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2011/0914/Why-many-Syrians-still-support-Assad> (06/12/2016).

²⁹⁰ Anthony Shadid e David D. Kirkpatrick, "Promise of Arab Uprisings Is Threatened by Divisions", *The New York Times*, 21 maggio 2011, http://www.nytimes.com/2011/05/22/world/middleeast/22arab.html?pagewanted=all&_r=0 (27/01/2017).

CAPITOLO III

Essere cittadini cristiani in Siria: implicazioni politiche, sociali e personali

Gli aspetti che nei secoli hanno caratterizzato il Mediterraneo, rendendolo un movimentato crocevia di popolazioni e civiltà, si ritrovano concentrati in una particolare regione: la Grande Siria. Essa è stata una terra che ha accolto, secondo gli storici, circa trentotto diverse popolazioni, delle quali, molte decisero di stanziarsi e fare di quei luoghi la propria casa, altre invece vi sostarono solo per un breve passaggio²⁹¹.

È possibile affermare che la Siria, al giorno d'oggi, abbia conservato pienamente questo suo carattere di Stato multi-etnico e multi-religioso, un aspetto che per le élite politiche locali è a volte motivo di orgoglio e ricchezza, altre volte fonte di preoccupazione e pericolo. La sua società rappresenta un'autentica miscela di diverse popolazioni che vivono fianco a fianco, possono essere suddivise, oltre che per religione o etnie, in due gruppi: popoli indigeni e popoli immigrati²⁹².

I primi sono quei gruppi nazionali che hanno antiche radici storiche nella regione e di cui è difficile definire il momento esatto in cui si sono stanziati. La maggioranza di costoro è formata da arabi, che contano l'80% dei cittadini e per questo formano il carattere nazionale dello Stato, susseguiti poi da assiri e siriaci, le cui origini risalgono, per entrambi, al Regno Assiro (1950-609 a.C.). Vi è poi un altro popolo considerato indigeno, che è quello dei curdi: essi formano circa il 15% della popolazione siriana e sono tutt'ora concentrati a nord-est del paese, ma risulta complesso individuarne il numero esatto a causa della loro buona integrazione nelle città arabe più grandi, come Damasco, Aleppo e Hama²⁹³.

A comporre il mosaico della società siriana vi sono poi quelle minoranze etniche che in precisi momenti storici arrivarono in Siria e ivi si insediarono. Si citano, ad esempio,

²⁹¹ Hassan 'Abbās, *Governance of Diversity in Syria*, (titolo originale in arabo: إدارة التنوع في سوريا), ARI Projects (Arab Reform Initiative), giugno 2012, <http://www.arab-reform.net/en/node/501> (30/01/2017).

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*.

gli armeni, i quali, dopo il genocidio che ebbe inizio alla fine dell'aprile del 1915 e che causò oltre un milione di morti, cercarono rifugio in Siria; essi, per il consistente numero che andò a formarsi in seguito a diverse ondate migratorie, che raggiunse la quota di circa 200.000 cittadini, costituiscono una delle minoranze etniche e religiose numericamente più rilevanti.

Una storia simile a quella della comunità armena siriana è quella dei circassi, un popolo proveniente dalla Russia ed emigrato verso il Medio Oriente per sfuggire alle violenze causate dalla guerra tra Russia e impero ottomano. Come gli armeni, essi si trasferirono mantenendosi uniti e difendendo la propria identità già ben formata nella loro patria; ad esempio, mantennero l'uso della loro lingua e dei loro dialetti, preservarono le proprie tradizioni culturali e sociali, specialmente quelle concernenti la struttura familiare, dunque il matrimonio²⁹⁴.

Secondo Hassan 'Abbās, come afferma in un suo scritto steso nel 2012 in cui analizza la crisi che affligge lo Stato siriano, la causa maggiore della violenta frattura del tessuto sociale e della profonda divisione tra le sue componenti non è la pluralità in sé del paese, quanto la cattiva gestione di tale pluralità. Definisce la differenza tra le varie componenti religiose come una "bomba a orologeria" che minaccia di scoppiare e smembrare l'intera comunità se non viene regolata in tempo da adeguate politiche che antepongano l'interesse nazionale agli specifici interessi di ogni gruppo e quelli dell'élite al potere²⁹⁵. Egli argomenta questa sua affermazione analizzando diversi aspetti caratteristici del paese: la struttura del governo siriano, i meccanismi che regolano la formazione di élite, la doppia politica nei confronti delle minoranze etnico-religiose a seconda se sono autoctone o immigrate, l'implicito sistema di quote per le elezioni determinato dalle diverse appartenenze sociali e, infine, la presunta strumentalizzazione da parte del governo di tali diversità²⁹⁶.

Tuttavia, ciò che rende interessante il suo approfondimento e che genera nuovi spunti di riflessione per tale studio, oltre a quelli già esaminati nei capitoli precedenti, è il confronto degli elementi appena elencati con il concetto di cittadinanza e di

²⁹⁴ *Ibidem.*

²⁹⁵ *Ibidem.*

²⁹⁶ *Ibidem.*

appartenenza comunitaria, che in questo modo verranno sviscerati e revisionati nei loro significati più profondi e basilari.

In questo capitolo, dunque, vi sarà una descrizione della condizione e del ruolo politico delle comunità cristiane all'interno della Siria, effettuata seguendo l'analisi presentata da 'Abbās e da altri ricercatori. Tale focus sarà poi arricchito dalla riflessione di alcuni studiosi sul rapporto tra il concetto di cittadinanza (insieme a quello di Stato di diritto) e quello di appartenenza religiosa, con la loro implementazione nei paesi mediorientali. Infine, seguirà una considerazione sulla relazione inscindibile tra cittadinanza e identità: secondo alcuni studiosi, andare a fondo della propria identità e quella dell'altro, riflettendo sulla responsabilità, in quanto concittadini, del medesimo bene comune, può essere un punto di partenza per la costruzione di una società plurale che non richiede l'annullamento della propria identità.

Pertanto, rivolgendo ancora una volta l'attenzione sull'identità delle comunità cristiane siriane, sarà necessario osservarle *in toto*, nella loro complessità. L'importanza delle Chiese in Medio Oriente verrà dunque riconosciuta quando verrà vista non solo nella sua compagine di molteplici comunità, ma considerata nella sua identità radicale e originaria, ossia come unico *Corpo di Cristo* e, dunque, come presenza viva e operante nella realtà sociale siriana, al di là della sua funzione politica, che spesso ne riduce la sua portata.

3.1 Amministrazione delle minoranze etniche e religiose in Siria

La partecipazione politica dei cristiani nel mondo arabo mediorientale si ritrova a dover affrontare un contesto spesso caratterizzato da un forma di governo autoritario, da limitate opportunità politiche e da un ambiente in cui la religione, in questo caso islamica per la maggior parte della popolazione, occupa una posizione assai rilevante. Tali fattori sottolineano la difficoltà che emerge nel riconciliare principi di equità e di pieni diritti che fondano il concetto di cittadinanza con una realtà nella quale la partecipazione politica nella regione è determinata in molti campi dall'identità religiosa. L'intento dei cristiani di perseguire il benessere dello Stato attraverso principi

di nazionalismo dovrà pur sempre far fronte a uno specifico contesto politico, il quale possiede le sue particolari strategie nel trattare le minoranze non-musulmane e decide il ruolo che esse possono assumere in uno stato di maggioranza musulmana²⁹⁷.

La crescita del nazionalismo arabo della fine del XIX secolo rappresentò un'occasione per i cristiani di prender parte alla lotta per l'indipendenza come cittadini uguali ai musulmani e di coinvolgersi in tutti gli aspetti di vita sociale nel paese. Si possono individuare tre aree principali in cui essi cercano tutt'ora, con la loro presenza, di dare il proprio contributo alla vita politica dello Stato: i cittadini cristiani, innanzitutto, mirano alla rappresentanza in parlamento, i cui seggi e voti si ottengono tramite elezioni parlamentari e locali, in secondo luogo puntano alla presenza nei vari ministeri dove vengono prese le decisioni più importanti e, infine, si impegnano a votare come ordinari cittadini durante le elezioni. Essi si aspettano, dunque, di poter prendere liberamente parte in ognuna di queste tre categorie²⁹⁸.

A partire da quanto afferma Hassan 'Abbās, gli ordinari meccanismi che portano alla formazione di élite sociali, in Siria, vengono spesso alterati e rimodellati sotto il controllo del regime, sia a livello delle istituzioni civili (le organizzazioni popolari, le associazioni, i media, ecc.), che di istituzioni ufficiali nazionali, come l'esercito e i servizi di sicurezza²⁹⁹.

Sono stati individuati due diversi atteggiamenti assunti da parte del governo nei confronti di componenti nazionaliste arabe, a seconda della loro provenienza, ossia se si tratta di gruppi autoctoni o immigrati. I gruppi, infatti, che non si riconoscono di origine siriana, rappresentano per il governo un pericolo minore, per questo godono di ampia libertà di azione: agli armeni ed ai circassi, ad esempio, è stato concesso di scrivere e pubblicare nella propria lingua, mantenere le proprie tradizioni e rafforzare la trasmissione del proprio patrimonio culturale. Al contrario, nei confronti della minoranza curda il regime siriano ha sempre imposto strette misure di controllo e sistematiche repressioni per sopprimere qualsiasi tentativo di affermazione dell'identità curda. È possibile che il motivo di tale politica sia il fatto che le minoranze immigrate non destino preoccupazioni, in quanto i loro punti di riferimento di identità

²⁹⁷ Fiona McCallum, *Christian Political participation in the Arab World*, in «Islam and Christian-Muslim Relations», XXIII, n. 1, University of St Andrews 2012, cit., p.4.

²⁹⁸ *Ibidem*, cit., pp.4-5.

²⁹⁹ Hassan 'Abbās, *Governance of Diversity in Syria*, Arab Reform Initiative Projects.

nazionale si trovino al di fuori del paese. quanto invece ai gruppi autoctoni, a loro viene riservato un trattamento diverso poiché, se lasciati liberi di operare, minaccerebbero la stabilità interna del paese essendo i loro riferimenti politici e culturali all'intero dello Stato³⁰⁰.

La stessa logica viene attuata dal governo anche per le comunità religiose cristiane a seconda della loro struttura nel paese: se, infatti, esse formano un unico gruppo dominante, guidato da un capo religioso, verranno percepite come una minaccia allo Stato, anche per il fatto che la loro patria storica si identifica con lo stesso stato moderno (una situazione che può riscontrarsi, per esempio, in Libano con i maroniti, in Egitto con i copti e infine in Iraq con i caldei). Al contrario, le comunità cristiane della Siria non costituiscono una minaccia per il governo poiché non riconoscono, tra loro, la presenza di una comunità dominante, né vi è quindi un esponente religioso con maggiore autorità³⁰¹.

Come si è già accennato nel capitolo precedente, un altro ambito nel quale viene minato il concetto di cittadinanza, in quanto principio secondo il quale a tutti i cittadini vengono garantiti eguali diritti e responsabilità a prescindere dalle loro personali affiliazioni, è quello del sistema nascosto di quote all'interno delle istituzioni politiche: per ogni ministero si suppone che vi sia un attento studio sull'appartenenza etnica e religiosa dei ministri in carica. Dunque, ciò che da molti viene considerato come una pratica soluzione al problema della pluralità siriana e come un modo efficace per assicurare la rappresentazione di tutti gli elementi sociali del paese, viene visto invece da diversi studiosi, tra cui Hassan 'Abbās, come una cattiva gestione della diversità³⁰².

Si tratta, infatti, di un processo che porta a considerare la società come una "collection of disparate components that need to be placated, by granting them a share of the power structure commensurate with their size"³⁰³. Inoltre, rimarcare nelle istituzioni politiche la distinzione confessionale ed etnica delle componenti sociali rischia di generare ripercussioni negative sulla convivenza tra cittadini. In un contesto

³⁰⁰ *Ibidem.*

³⁰¹ Fiona McCallum, *Religious Institutions and Authoritarian States: Church-State Relations in the Middle East*, in «Third World Quarterly», XXXIII, febbraio 2012, cit., pp.119-120.

³⁰² Hassan 'Abbās, *Governance of Diversity in Syria*, Arab Reform Initiative Projects.

³⁰³ *Ibidem.*

di questo genere, infatti, essi saranno tesi a identificarsi e contraddistinguersi come membri di una comunità religiosa anziché cittadini di un'unica società siriana³⁰⁴.

Infine, durante il primo decennio del XXI secolo, si nota come il fattore multi-etnico e multi-religioso della società si sia rivelato assai incidente in numerosi episodi di scontri tra abitanti e come questo elemento sia stato spesso utilizzato e a volte strumentalizzato dalle autorità. Si possono dunque citare alcuni episodi, il primo fra questi è il diverbio tra alcuni pastori sunniti della regione di Dar'ā e contadini drusi di al-Suwaydā che scoppiò nel 2001 degenerando in uno scontro settario che durò circa undici giorni, causando la morte di una quarantina di persone³⁰⁵. Il 12 marzo del 2004, invece, ad al-Qāmishlī, i tifosi di una partita di calcio insorsero dando inizio a quella che viene definita come "intifada curda" e costringendo le forze dell'ordine a intervenire; nei giorni che seguirono morirono una quarantina di curdi, migliaia furono arrestati e nella regione di maggioranza curda furono imposti dal governo moltissimi decreti, tra i quali quello di annullare il diritto di trasferire la proprietà personale³⁰⁶. Un altro episodio simile fu quello di Misyaf, dove nel 2005, a causa di un litigio tra due autisti di autobus che portò ad un conflitto tra membri della comunità alawita e di quella ismailita, i servizi di sicurezza ribadirono la fermezza del governo eseguendo il suo comando di ristabilire l'ordine, senza però investigare sulle ragioni e le dinamiche dell'incidente né far ricorso all'uso della legge per punire i responsabili³⁰⁷.

Pertanto, Hassan 'Abbās considera la società siriana come un prodotto dell'autorità al potere, essendo i servizi nazionali e le istituzioni civili dei protettori del governo, il quale viene da lui definito come un "regime settario", che non può far altro che considerare la società come un insieme di componenti settarie³⁰⁸.

Fiona McCallum, in un suo saggio riguardante la partecipazione politica dei cristiani nel mondo arabo, a sua volta individua tre tipi di atteggiamenti che un regime può adottare nei loro confronti: il primo approccio prevede il considerare la minoranza

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ Hassan 'Abbās, *Governance of Diversity in Syria*, Arab Reform Initiative Projects.

³⁰⁶ Group Denial, *Repression of Kurdish Political and Cultural Rights in Syria*, Human Rights Watch, 26 novembre 2009, <https://www.hrw.org/report/2009/11/26/group-denial/repression-kurdish-political-and-cultural-rights-syria> (20/02/2017).

³⁰⁷ Joshua Landis, "Alawi-Ismaili Confrontation in Qadmous - What does it Mean?", 28 luglio 2005, http://www.joshualandis.com/blog/bloggerarchive/2005_07_01_faculty-staff_archive.htm (20/02/2017).

³⁰⁸ *Ibidem*.

cristiana in maniera indistinta rispetto al resto della popolazione, in questo modo l'ottenimento di incarichi sarà determinato da particolari competenze e visioni politiche, anziché dall'identità religiosa. Se si esamina il contesto siriano, si può notare, secondo McCallum, l'apparente tentativo da parte del governo di minimizzare l'identità religiosa in ambito politico, promuovendo un sistema basato sul nazionalismo arabo e su un patrimonio storico e linguistico condiviso. Tuttavia, in tale sistema definito "secolare", l'appartenenza religiosa non viene del tutto ignorata, essa, infatti, in alcuni casi si rivelò utile ai cristiani per ottenere l'accesso ad alcune sfere politiche altrimenti difficilmente raggiungibili (tra i ministri ve ne è sempre almeno uno cristiano), in altri casi tale fattore fu d'ostacolo al percorso di coloro che avevano aspirazioni politiche non conformi al volere del regime³⁰⁹.

Il secondo approccio individuato considera i cristiani come membri della nazione, tuttavia, essi hanno la possibilità di partecipare alla politica per il fatto di essere "cittadini leali": i paesi che hanno un patrimonio misto tra secolare e musulmano all'interno del sistema politico sostengono il coinvolgimento dei cristiani per il fatto che essi meritano ciò grazie al loro patriottismo dimostrato in passato. Rispetto al primo caso, l'appartenenza religiosa qui rappresenta una discriminante che acquista un peso maggiore. Un esempio di ciò, è quello dei cristiani copti in Egitto, i quali presero parte al movimento nazionalista contro i britannici e grazie a questo si guadagnarono il diritto di partecipare al sistema politico del nuovo stato indipendente, rigettando provvedimenti particolari per la rappresentanza copta³¹⁰.

Una terza strategia che può essere adottata è quella di riconoscere le differenze delle componenti sociali istituzionalizzandole tramite il sistema politico (vengono introdotte quote fisse di rappresentanza in parlamento per le minoranze).

Normalmente questo approccio viene scelto quando alcune componenti sociali, a causa del numero ridotto dei loro membri, rischierebbero di essere marginalizzati e di sollevarsi per ottenere la rappresentanza, oppure esso può essere adottato in stati dove la religione islamica occupa un posto rilevante nel sistema politico. I governi nei quali si distingue tale approccio sono quelli di Giordania, Iraq, Autorità Palestinese e Libano, il quale però si distingue dagli altri poiché strutturato unicamente sulla base di

³⁰⁹ Fiona McCallum, *Christian Political participation in the Arab World*, cit., p.12.

³¹⁰ *Ibidem*, cit., p.13.

quote fisse. Il sistema politico libanese prevede che l'assegnazione di seggi in parlamento, la nomina dei ministri e dei membri del consiglio siano determinate dalla composizione confessionale e demografica del paese. Diverse sono le opinioni riguardanti l'adeguatezza di tale sistema, esso, infatti, date le sue particolari caratteristiche, rischia di essere maggiormente vulnerabile alla manipolazione politica e, accentuando l'identità religiosa come base della rappresentanza politica, rischia di porre l'appartenenza nazionale in secondo piano ed erodere, in questo modo, l'unità del paese³¹¹.

3.2 Appartenenza religiosa e appartenenza nazionale: un binomio conciliabile?

Secondo quanto è stato analizzato, diversi studiosi ritengono che appartenenza religiosa e appartenenza nazionale divengano, in contesti come quelli degli Stati mediorientali, due identità inconciliabili, persino in opposizione. Come specifica il Patriarca maronita Béchara Raï, nella regione mediorientale è in atto una forte tendenza alla settarizzazione, che aggrava la divisione tra confessioni diverse e aumenta l'opposizione lungo rami della stessa religione, come ad esempio sunniti e sciiti. In un'intervista, egli sottolinea come questa tendenza porti immancabilmente a considerare in maniera contrapposta la cittadinanza "piena" e l'appartenenza confessionale da "tutelare"; facendo riferimento al Libano, osserva che i cristiani libanesi, pur consapevoli che l'unità dello Stato si basa sul diritto di cittadinanza dei singoli e che dunque la priorità debba essere data alla nazione e non alla religione, a causa del conflitto tra sunniti-sciiti, prevale ancora tra loro l'appartenenza confessionale³¹².

Dinnanzi ad una tale scissione è opportuno ricordare, come è stato approfondito nei capitoli precedenti, che "i cristiani d'Oriente" costituiscono una realtà religiosa eterogenea, che comprende Chiese con diverse dottrine, liturgie e riti, cresciute in varie zone del Medio Oriente e sono dunque custodi di storie e di culture molto spesso

³¹¹ *Ibidem*, cit., pp.17-18.

³¹² Intervista a S.B. il Card. Béchara Boutros Raï a cura di Maria Laura Conte e Martino Diez, *Cristiani, vittime dei conflitti settari e di se stessi*, «OASIS», XXII, novembre 2015, cit., p.67.

differenti tra loro. Perciò, la sottolineatura dell'una o dell'altra appartenenza è oggetto di valutazioni specifiche di ogni comunità³¹³.

Rimane aperta, per i cristiani, la domanda se esista una modalità di convivenza con ogni componente sociale e partecipazione attiva al bene comune della nazione che non veda contrapporsi l'appartenenza religiosa con l'identità nazionale.

Secondo la studiosa Léna Gannagé, tale contrapposizione porterebbe a numerosi pericoli, poiché le due appartenenze sono, per vocazione, di natura complementare³¹⁴.

Se, infatti, una delle due identità venisse meno per lasciar spazio all'altra, vi sarebbe un impoverimento della natura eterogenea della società e dell'identità stessa della persona e si creerebbero, in questo modo, due atteggiamenti antagonisti.

Nel primo caso, l'appartenenza comunitaria diviene, per i suoi membri, di primaria importanza, relegando quella civica ad una posizione più marginale. L'assunzione di tale posizione può essere incentivata dalla volontà di preservare e difendere le sue caratteristiche e le sue specificità, specialmente se esse vengono minacciate da elementi esterni come, nel caso della Siria, movimenti islamisti. L'estremismo religioso, insieme a discriminazioni o privilegi di natura politica o confessionale, incrementano ed esasperano l'importanza dell'appartenenza comunitaria e la sua difesa come unica finalità. La conseguenza negativa di ciò è il ripiegamento su se stessi, un autoisolamento e una sconnessione dalla realtà sociale e nazionale a cui i cristiani appartengono, in favore degli interessi della sola vita comunitaria. I cristiani mediorientali assisterebbero, così, allo sradicamento dalla propria identità originaria spesso da loro stessi decantata, ossia quella di soggetti autoctoni presenti in quella terra con le loro Chiese da circa duemila anni e vi sarebbe un'involuzione rispetto al loro ruolo di "testimoni di fede e creatori di cultura"³¹⁵ e di "attori di novità"³¹⁶. Oltre a questo, il sostegno che talvolta viene offerto a forme di regimi dittatoriali per avere in cambio protezione, reca pericolo alla comunità cristiana, poiché inasprisce i rapporti con la componente sociale maggioritaria vittima dei soprusi del regime.

³¹³ Léna Gannagé, *Prima cristiani o prima cittadini? Entrambi*, «OASIS», XXII, novembre 2015, cit., p.61.

³¹⁴ *Ibidem*, cit., p.62.

³¹⁵ Cfr. Martino Diez, *Cristiani orientali: testimoni di fede, creatori di cultura*, «OASIS», XXII, novembre 2015, p.7.

³¹⁶ Cfr. Samir Khalil Samir, *Cristiani arabi, attori di novità. Con il sostegno dei musulmani*, «OASIS», XXII, novembre 2015, p.20.

Per quanto riguarda il secondo atteggiamento, che privilegia l'identità nazionale rispetto a quella comunitaria, anch'esso può rivelarsi altrettanto dannoso per la società. Se estremizzato, infatti, rischia di trascurare realtà sociologiche caratteristiche della regione, importando un modello politico ben adattabile nelle società occidentali ma difficilmente applicabile in Medio Oriente. Non è possibile ignorare l'identità eterogenea e pluralista di tali territori³¹⁷.

Se si annullasse l'appartenenza religiosa, considerando la rilevanza che essa occupa nella società siriana, si otterrebbe un cittadino disorientato e privato di quelle radici storiche, culturali e spirituali apportate dalla religione e dalla comunità confessionale di cui fa parte. Il termine "cittadino siriano" verrebbe così svuotato di parte del suo significato.

Martino Diez, nell'affrontare tale questione, specifica come la soluzione individuata da numerosi studiosi e continuamente ribadita come l'unica condizione in grado di consentire alle minoranze religiose di perseverare, con un futuro stabile, in Medio Oriente sia quella dell'istituzione di Stati di diritto e della piena cittadinanza.

Lo stesso viene affermato da Léna Gannagé, quando osserva che il fatto di privilegiare l'appartenenza comunitaria o quella collettiva dipende dall'individuo e dal tipo di Islam nel quale si ritrova a convivere. Tuttavia, aggiunge, entrambe le identità sono inseparabili e complementari, non in alternativa o addirittura in contrapposizione come viene ritenuto da molti. Quando le minoranze religiose non sentono minacciata la loro partecipazione politica o la loro stessa libertà di culto, esse non tendono più ad oscurare l'identità nazionale e i suoi membri sono più liberi di esprimersi quali veri attori sociali³¹⁸.

Sebbene possa sembrare utopico, si ritiene che la preservazione dell'identità comunitaria, unita all'impegno attivo nella realtà civile nazionale, possa realizzarsi grazie all'istituzione di uno Stato di diritto che tuteli il rispetto dei diritti e delle libertà dei cittadini (soggetti alle medesime leggi e ugualmente partecipi all'esercizio di

³¹⁷ Léna Gannagé, *Prima cristiani o prima cittadini? Entrambi* «OASIS», XXII, novembre 2015, cit., p.63.

³¹⁸ *Ibidem*, cit., p.63.

sovranità) e che attenui la tendenza alla settarizzazione, causa della frammentazione sociale, lasciandosi così alle spalle il concetto di *Dhimma*³¹⁹.

Ad esprimere tale opinione sulla cittadinanza furono già i Patriarchi cattolici del Medio Oriente, i quali in alcune lettere pastorali, in particolare nella terza, intitolata: *“Insieme davanti a Dio per il bene della persona e della società. La convivenza tra cristiani e musulmani nel mondo arabo”*, datata Natale del 1994, studiarono e approfondirono diverse questioni, tra cui il tema della convivenza con i connazionali musulmani, della partecipazione alla vita pubblica, della famiglia e dell’educazione religiosa.

La partecipazione alla vita pubblica è un diritto e un dovere per ogni cittadino. Questo impone alla società di offrire le condizioni favorevoli necessarie che garantiscano la pratica di questo diritto e di questo dovere. [...] Si devono dare le stesse opportunità a ogni cittadino, chiunque egli sia e qualunque sia la sua convinzione religiosa: egli ha il diritto di cittadinanza, senza alcuna limitazione o riferimento a sensibilità confessionali. D’altro canto, ogni gruppo nazionale, di qualsiasi appartenenza religiosa, deve dedicare tutto l’interesse necessario al bene pubblico e al servizio della società. Le persone devono adempiere a questo dovere con spirito di sacrificio, sincerità e lealtà, ben lungi dalle tendenze isolazioniste che privano la società del contributo di tutti i suoi figli³²⁰.

Nella lettera ricordano gli aspetti negativi dal quale i fedeli devono liberarsi, come il confessionalismo e l’ignoranza reciproca, e quelli che, invece, devono favorire, ad esempio l’accettazione del pluralismo. Nella terza parte (*“Insieme per una società egualitaria”*), si analizzano il principio di cittadinanza e di partecipazione alla vita pubblica, la religione e la politica e, infine, la religione e la violenza.

La fede e i valori religiosi e spirituali hanno un ruolo importante nell’elevare l’uomo a un livello superiore di cittadinanza. Infatti, i valori proclamati da tutte le religioni rendono gloria al Dio creatore e si integrano nel tessuto della vita politica e sociale. Essi contribuiscono anche a liberare il concetto di cittadinanza da ogni esaltazione, egoismo, arrivismo e corruzione. Essi infondono l’autentico senso di appartenenza che lavora per il bene comune e il vero interesse della patria. Le idee di radicamento, di fedeltà, eguaglianza e partecipazione, sulle quali si basa la cittadinanza autentica, trovano appoggio e garanzia nella pratica quotidiana della fede. Quanti credono davvero ai valori religiosi possono essere la coscienza della nazione. Possono

³¹⁹ Martino Diez, *“Cristiani orientali: testimoni di fede, creatori di cultura”*, «OASIS», XXII, novembre 2015, p.7.

³²⁰ *Consiglio dei patriarchi cattolici del Medio Oriente: Arabi insieme davanti a Dio*, Natale 1994, <http://www.dehoniane.it:9080/komodo/trunk/webapp/web/files/riviste/archivio/02/199501022a.htm> (05/02/2017).

levare alta la voce per condannare ogni manifestazione di corruzione politica o sociale e rafforzare i valori che stanno alla base di ogni società autentica³²¹.

Simili parole vengono riaffermate nell'esortazione apostolica *Ecclesia in Medio Oriente*³²² e nel Sinodo straordinario per il Medio Oriente nel 2010³²³.

Nel documento in cui vengono trascritte le riflessioni espresse nell'assemblea speciale dei vescovi per il Medio Oriente, viene illustrata, in un breve *excursus* storico, la situazione dei cristiani in tale regione, seguita poi da riflessioni sul ruolo che essi assumono all'interno della società. Innanzitutto, si osserva come ogni paese presenti situazioni e contesti diversi nei quali la Chiesa si trova inserita. Pertanto, il suo contributo allo sviluppo socio-culturale della regione in cui si trova non sarà omogeneo né si presenterà nella stessa forma, ma dipenderà da diversi fattori, come ad esempio la proporzione di cristiani nella società, il tipo di regime politico e l'ordinamento giuridico ai quali devono sottostare, la natura della società e della cultura in cui vivono quotidianamente³²⁴. I vescovi che presero parte al sinodo invitano i cristiani cattolici ad approfondire il concetto di "laicità positiva" dello Stato insieme ai fratelli cristiani di altre Chiese e agli stessi musulmani, in tal modo da attenuare il carattere teocratico di molti governi e rispettare la distinzione tra ordini religiosi e temporali³²⁵.

3.3 Cittadinanza e identità

«Non esiste cittadinanza senza identità, così come non esiste identità senza un cammino condiviso»³²⁶. Questa riflessione, espressa da Alessandro Ferrari, conduce

³²¹ *Ibidem*.

³²² *Ecclesia in Medio Oriente: esortazione apostolica postsinodale del santo padre Benedetto XVI sulla Chiesa in Medio Oriente, comunione e testimonianza*, 14 settembre 2012, http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/it/apost_exhortations/documents/hf_benxvi_exh_20120914_ecclesiainmediooriente.html (05/02/2017).

³²³ *La Chiesa Cattolica nel Medio Oriente: comunione e testimonianza*, Sinodo dei vescovi, assemblea speciale per il Medio Oriente, Città del Vaticano 2010, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20100606_instrumentum-mo_it.pdf (20/02/2017), cit., p.8.

³²⁴ *Ibidem*, cit., p.8.

³²⁵ *Ibidem*, cit., p.8.

³²⁶ Alessandro Ferrari, *Non esiste cittadinanza senza identità*, introduzione all'ebook *Libertà religiosa e cittadinanza. Percorsi nella società plurale*, Fondazione OASIS, 7 febbraio 2017, <http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/religioniespaziopubblico/2017/02/07/cittadinanzaidentita> (08/02/2017).

l'analisi sulla relazione tra appartenenza comunitaria e nazionale, sull'istituzione di uno Stato di diritto o un sistema settario, sul pluralismo o l'omologazione a un approfondimento maggiore, focalizzato sul concetto di cittadinanza e il suo legame imprescindibile con l'identità di un popolo.

Alessandro Ferrari, dunque, individua come sfida principale della cittadinanza plurale per il mantenimento della sua stabilità, il dialogo tra le identità dinamiche e in evoluzione che costituiscono lo strato sociale, le quali, sebbene immerse in un mondo globalizzato, si ritrovano concretamente a vivere le une accanto alle altre. Tuttavia, i numerosi conflitti che continuamente scoppiano e si espandono nella regione mediorientale spesso erodono tale percezione di effettiva prossimità, aumentando, di conseguenza, sentimenti di paura e false rappresentazioni dei propri connazionali³²⁷.

Al contrario, il cosiddetto "cammino condiviso", al quale tutti i cittadini sono chiamati a partecipare, prevede la comunicazione e la concreta convivenza di diverse componenti sociali in uno stesso luogo, grazie alle quali possono crearsi legami civici fondamentali. È dunque necessario superare la "dialettica tra identità virtuali" per promuovere la "convivenza tra identità reali"³²⁸.

In questo caso, la cittadinanza non potrà più rappresentare unicamente il legame spesso ideale tra lo Stato e la persona, ma un vincolo che apra al riconoscimento dell'"altro" e che eviti la costruzione di società astratte e assimilazionistiche, che respingono la diversità in favore di riconoscimenti civici³²⁹.

Si può dunque affermare che l'alternativa alla settarizzazione non consiste nell'annullamento dell'identità, ma piuttosto al suo riconoscimento. Sempre nella terza lettera pastorale dei patriarchi, si riconferma tale necessità:

Il cristiano non può aspettarsi che il musulmano non sia musulmano, né il musulmano può aspettarsi che il cristiano non sia tale. [...] Il riconoscersi, l'accettarsi reciprocamente, l'amore e la collaborazione non significano che si debba sacrificare qualcosa della propria identità o di ciò che ci distingue. Al contrario, questo presuppone una profondità di fede e una fiducia in sé che permettono di trattare con l'altro al di fuori di ogni complesso d'inferiorità o di superiorità³³⁰.

³²⁷ *Ibidem.*

³²⁸ *Ibidem.*

³²⁹ *Ibidem.*

³³⁰ *Consiglio dei patriarchi cattolici del Medio Oriente: Arabi insieme davanti a Dio*, Natale 1994, <http://www.dehoniane.it:9080/komodo/trunk/webapp/web/files/riviste/archivio/02/199501022a.htm> (05/02/2017).

Tale diversità, che risulta essere un fattore evidente e innegabile, può causare l'impossibilità di una pacifica convivenza nel momento in cui, ad esempio, le leggi di un certo paese divengono fonti di conflittualità anziché di ordine. Infatti, questo può accadere se esse non vengono accompagnate da un percorso di costruzione della cittadinanza a cui queste norme si rivolgono.

Approfondendo la tematica della cittadinanza e la religione nell'ambito della formulazione di leggi, Paolo Monti osserva che in una società democratica, il cittadino dovrebbe vivere una condizione sia attiva che passiva di fronte alla legge: infatti, pur essendone soggetto, può comprendere le ragioni che hanno portato alla formulazione di tali leggi; se si tratta di norme riguardanti la religione, vi è ancor di più l'esigenza di comprendere le ragioni di ogni regolamentazione. In questo modo i cittadini, sia credenti che non credenti, saranno spinti a reinterrogare loro stessi sulla loro identità e sul rapporto con gli altri, in modo tale da poter ridiscutere, comprendere e rimodellare tali norme. Il cittadino dovrà impegnarsi a mettere in gioco la propria comprensione di sé e la capacità di giudizio e dialogo, fattori senza i quali la legge diviene semplicemente un'imposizione incompresa e dunque difficile da rispettare³³¹.

Per "cammino condiviso" si può dunque intendere anche la capacità di rileggere e sanare le tensioni che si creano con la convivenza tra individui di religioni diverse come esercizio di una cittadinanza attiva e responsabile.

Sempre Monti specifica che la cittadinanza, per essere vissuta in maniera completa e non parziale, necessita di una comprensione critica da parte dell'individuo rispetto alla sua collocazione all'interno del tessuto sociale nazionale e del sistema normativo. Se essa viene ridotta al solo principio giuridico, molto probabilmente verrà vissuta con minor partecipazione. La "conversazione" tra le varie componenti sociali è facilitata dalla consapevolezza della loro posizione in uno spazio sociale plurale e mutevole e dalla riflessione sulla propria condizione sociale e storica³³².

Nel considerare la relazione tra cittadinanza e identità, non si ritiene possibile vivere in maniera "impersonale" la cittadinanza, ridotta in questo modo a un insieme di diritti e doveri. Essa rappresenta sempre una questione "personale" nel momento in cui

³³¹ Paolo Monti, *Fratture e ricomposizioni del sé. La normatività della libertà religiosa*, in *Libertà religiosa e cittadinanza. Percorsi nella società plurale*, Fondazione OASIS, Marsilio Editori, Venezia 2017, formato ebook.

³³² *Ibidem*.

l'individuo impegna a livello pubblico la sua persona, inserendosi in questo modo in un particolare spazio geografico e momento storico e in relazione con determinate persone³³³.

Tale cittadinanza aperta alla presenza di comunità religiose non elude il governo dalla sua responsabilità di gestione di tale complessità, tuttavia, valorizza tutte le realtà associative e intermediarie che accrescono quei sentimenti di convivenza e prossimità fondamentali per la costruzione di una società unita e solidale nelle sue molteplici componenti.

È in questo discorso che le parole di Migliorino, nell'introdurre la sua opera riguardante le comunità armene in Siria e in Libano, acquistano maggiore importanza e significato. L'autore afferma che lo studio della diversità etnica-culturale nella regione mediorientale viene spesso relegata all'ambito politico, per esempio a discorsi riguardanti il rapporto tra i gruppi minoritari e il sistema politico, i conflitti settari che possono sorgere, l'atteggiamento dello Stato verso di esse e viceversa. Di conseguenza, aspetti di una cosiddetta "solidarietà primordiale", vengono studiati unicamente o come minacce all'integrità territoriale degli Stati e alla stabilità o legittimità dei sistemi di regime al potere, o come opportunità per controllare settori della popolazione e quindi mantenere il potere³³⁴.

Tuttavia, tale approccio alla diversità, sebbene essenziale e utile, non considera numerosi aspetti dovuti alla presenza di comunità differenti tra loro in Siria. Quando le si considera unicamente come alternative all' "essere un cittadino siriano", non si coglie la ricchezza e la varietà delle forme in cui i vari gruppi comunitari conducono la loro vita, come perseguono i loro obiettivi, come si organizzano nelle loro relazioni con lo stato, con la società e con rapporti transnazionali³³⁵.

Questo sguardo critico complessivo va dunque adottato da tutti coloro che desiderano studiare l'argomento e, allo stesso modo, dagli stessi cristiani siriani: è infatti necessario che essi prendano coscienza della propria identità come comunità,

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ Nicola Migliorino, *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, Berghahan Books, New York e Oxford 2008, cit., p.3.

³³⁵ *Ibidem*, cit., p.3.

come Chiese d'Oriente e come cittadini della Siria, in modo tale da chiarire il contributo da dare e il loro ruolo da assumere all'interno della società plurale siriana.

CONCLUSIONE

In tale elaborato si è voluto far luce sulle condizioni sociali e politiche in cui vivono le comunità cristiane in Siria, focalizzandosi sui primi dieci anni del XXI secolo, esattamente dal 2000, anno in cui Bashār al-Asad sale al potere, fino al 2011, quando iniziarono le prime manifestazioni di protesta.

Ci si è voluti soffermare su questa sezione temporale poiché gli eventi che accadono durante questa decade svelano numerosi aspetti di ricchezza e allo stesso tempo di forte fragilità della società siriana, che fino ad allora erano rimasti in sordina: ad esempio, la struttura politica del partito Ba‘th, spesso vista come modello di stabilità, si incrina davanti alle ribellioni sempre più frequenti della popolazione, allo stesso modo la varietà multietnica e plurireligiosa che ha sempre caratterizzato e arricchito la società, con l’aumento di violenze e tensioni, si trasforma in un crescente settarismo sempre più divisorio e pericoloso.

Pertanto, a partire dalla considerazione che i cittadini cristiani siriani hanno sempre rappresentato una parte insostituibile della società, è stato osservato come in questi anni essi abbiano contribuito allo sviluppo sociale e partecipato alla vita politica sotto il governo di Bashār al-Asad. Di notevole rilevanza, infatti, è l’analisi del tipo di relazione che le comunità cristiane mantengono col regime, facendo particolare attenzione alla reazione e al comportamento che è stato assunto davanti al crescere delle tensioni popolari contro il governo e davanti alle ostilità confessionali messe a nudo e aumentate dalle violenze che scoppiarono nel 2011.

Alla luce di quanto è stato esaminato si riconoscono dinamiche sociali e politiche che, se prima del 2000 non si erano apertamente manifestate, con i primi dieci anni di governo di Bashār al-Asad iniziano ad emergere e con le rivolte del 2011 esplodono e si accentuano irrimediabilmente.

Ripercorrendo con ordine i capitoli, si possono osservare diverse conclusioni emerse da tale analisi.

Innanzitutto, con l’approfondimento storico del primo capitolo, si verifica come i cristiani siriani siano per la maggior parte autoctoni: essi sono presenti nella regione siriana come comunità religiose fin dai primi secoli del primo millennio. Nel corso della

storia si sono formate più Chiese a seconda della dottrina, della liturgia adottata e dell'affiliazione o meno alla chiesa di Roma, fino a formare, in epoca contemporanea, undici diverse comunità. Nel descrivere l'identità e l'evoluzione storica di tali Chiese si è potuto notare come esse siano sempre riuscite a mantenere la loro presenza nel territorio. Ogni dominazione, da quella islamica a quella ottomana o mandataria francese, ha fortemente influenzato la loro evoluzione e ha contribuito, sebbene molte volte con violenza o discriminazioni, alla maturazione della loro identità. Con il susseguirsi delle varie forme di governo, esse si sono sempre rapportate attivamente con il potere centrale e, per quanto fosse possibile, all'interno della società.

Nel secondo capitolo, si è voluto analizzare innanzitutto il processo politico di transizione avvenuto dopo la morte di Hāfiz al-Asad che si concluse con la nomina alla presidenza di Bashār al-Asad e le politiche intraprese da quest'ultimo in ambito domestico e internazionale. In questo modo, è stato possibile intendere le condizioni politiche e sociali in cui vivevano i siriani in quegli anni e dunque le ragioni per cui iniziarono a diffondersi malcontenti e insofferenze per ingiustizie sociali a cui si decise di dare sempre più voce.

Tuttavia, prima ancora di descrivere la situazione di crescente instabilità interna, in parallelo, si è esaminato il quadro istituzionale e normativo che regola la libertà religiosa e i vari aspetti della vita pubblica di comunità religiose all'interno dello Stato. Dunque, a partire da quanto viene specificato nella Costituzione e dall'osservazione di alcuni ambiti di vita sociale quotidiana in cui i cristiani agiscono (quali l'assistenza pubblica civile e sanitaria, la vita familiare, l'amministrazione di beni, la catechesi, la promozione di attività culturali) si è potuto constatare che le comunità cristiane siriane hanno ufficialmente la libertà di professare la propria fede ed esprimere concretamente il loro contributo all'interno della società. Tuttavia, in quei settori più critici come quello politico e scolastico, dove è possibile che si formino ideologie indipendentiste o attivismi di opposizione politica, il regime mantiene saldamente il suo controllo. Dunque, alla prima domanda sulla relazione tra stato e minoranza che viene posta nel capitolo: quanto beneficio trae la minoranza cristiana dal secolarismo dello Stato? Si risponde che la comunità trae grandissimo beneficio da un sistema secolare, tuttavia, non allo stesso modo in tutti gli ambiti: numerose sono le

concessioni in settori come assistenza sociale, associazioni caritative, mentre in altri, come quello scolastico e politico, prevale, in ultima istanza, il controllo del regime.

Proseguendo l'analisi storica con la descrizione dell'aumento delle tensioni sociali, si è potuto concludere che l'elemento confessionale non sia stato uno fattore che ha motivato i primi atti di ribellione al regime, ma esso ha acquistato rilevanza quando è diventato una linea lungo la quale la società si è irrimediabilmente suddivisa tra sostenitori e oppositori di Asad.

A partire da ciò, è stato interessante notare il comportamento dei cristiani in questo clima di instabilità, osservazione da cui si è concluso che le comunità cristiane adottarono tutte la medesima posizione, quella del non coinvolgimento nei movimenti di protesta, con la sola eccezione di alcuni cristiani mossi da iniziativa personale.

Per quanto riguarda l'interrogativo sul grado e il tipo di beneficio che il governo trae dalle comunità cristiane, si risponde anche in questo caso positivamente: il crescente clima di tensioni, infatti, porta il governo a cercare appoggio tra i cristiani per acquistare maggiore forza e legittimità e dunque a considerarle elementi essenziali nella società da spingere a proprio favore. Inoltre, si è potuto osservare come la crescita della settarizzazione sociale e l'aumento di movimenti islamisti tra gli oppositori siano elementi che hanno giocato in favore del governo in quanto esso, per i cristiani, rappresenta l'unica valida difesa e protezione contro estremismi islamici.

A partire, infatti, dai ripetuti timori di molti di costoro, tra cui anche capi religiosi, per l'aggravarsi delle tensioni confessionali e per la possibilità di dover affrontare lo stesso destino dei fratelli cristiani iracheni o egiziani, oggetti di violenze e costretti all'esilio, si può rispondere all'ultimo quesito del capitolo, concludendo che l'inasprimento dell'ostilità confessionale e del pericolo di un futuro incerto ha largamente influenzato la decisione di molte comunità sulla posizione di queste nel conflitto.

Infine, nell'ultimo capitolo, alla luce delle analisi di diversi studiosi riguardanti le politiche del governo siriano nei confronti delle minoranze religiose, si è osservato come esse non concordino appieno con i concetti di cittadinanza e Stato di Diritto. È stato osservato come la cittadinanza, in quanto appartenenza nazionale a uno Stato, si trovi spesso in alternativa e a volte contrapposizione con l'appartenenza a una comunità religiosa. Tuttavia, quando le due appartenenze non vengono conciliate si

creano numerosi pericoli e problemi sociali, i quali vengono esposti a fine capitolo. Allo stesso modo, si conclude che la cittadinanza non può slegarsi dall'identità dell'individuo e, di conseguenza, neppure dall'elemento religioso. Dunque, è possibile che vi sia conciliazione e non alternativa tra appartenenza nazionale e comunitaria? Tra cittadinanza e identità religiosa? Secondo alcuni studiosi sì, tuttavia, solo nel momento in cui l'individuo, all'origine delle sue azioni e iniziative verso il bene comune, prende coscienza di cosa significhi per lui esser cittadino, esser membro di una comunità in una società plurale e infine esser cristiano.

BIBLIOGRAFIA

Monografie

Braude B. e Lewis B., *Foundation Myths of the Millet System, in Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 2, Holmes & Meier, New York, 2003.

Calculli, M., *La spirale siriana: "Assadismo", frammentazione sociale e persistenza del regime*, in Michela Mercuri e Stefano Maria Torelli (a cura di), *La primavera araba: origini ed effetti delle rivolte che stanno cambiando il Medio Oriente*, Vita e Pensiero, Milano, 2012.

Cheïkho, L., *An-Naṣrāniyya wa-ādābuhā bayna 'Arab al-Jāhiliyya* [Il cristianesimo e la letteratura cristiana tra gli arabi prima dell'Islam], 3 voll., Bayrūt (Beirut), 1913, 1919, 1923; riedito da Dar el-Machreq, 1991.

Corm, G., *Storia del Medio Oriente. Dall'antichità ai nostri giorni*, Editoriale Jaca Book, Milano, 2009.

Courbage Y., Fargues, P., *Christian and Jews under Islam*, I.B. Tauris, London, 1997.

Dadrian, V. N., *Autopsie du Génocide Arménien*, Complexe, Bruxelles, 1995.

Descy, S., *Introduction à l'histoire l'ecclésiologie de l'Eglise Melkite*, coll. «Histoire de l'Eglise en Orient (Etudes et Matériaux)», Vol. II (Antioche), t.1, Éditions Saint Paul, Beirut-Jounieh, 1986.

Dick, I., *Les Melkites*, coll.«Fils d'Abraham», Éditions Brepols, s.l., 1994.

Ducellier, A. , *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo*, Giulio Einaudi Editore s.p.a., Torino, 2001.

Ferrari, A. , *Introduzione, Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2008.

Gelvin, J.L., *Il conflitto israelo-palestinese. Cent'anni di guerra*, Einaudi, 2007.

Giovanni Damasceno, *Sermo in Annuntiationem beatae Mariae virginis*, col. 657, in PG, XCVI.

Hechaïmé, C., *La produzione culturale dei cristiani arabi oggi: espressione di identità nella società a maggioranza musulmana*, in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996.

Hinnebusch, R. A., *Authoritaria Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*, Westview Press, Inc., Boulder, San Francisco and Oxford, 1990.

Hourani, A. H., *Syria and Lebanon. A political Essay*, Oxford University Press, Oxford, 1954.

Issawi, C., *The transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century*, in B. Braude e B. Lewis (a cura di), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 1, Holmes & Meier, New York, 2003.

Joseph, J., *The Modern Assyrians of the Middle East: A History of Their Encounter with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Powers*, BRILL, Leiden, Boston e Koln 2000.

Karpat, K. H., *Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, in B. Braude e B. Lewis (eds.), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. 1, Holmes & Meier, New York, 2003.

Lesch, D. W., *Syria*, Yale University Press, 2012.

Leverett, F., *Inheriting Syria: Bashar's trial by fire*, Brooking Institution Press, Washington D.C., 2005.

Lewis, B., *La costruzione del Medio Oriente*, Editori Gius. Laterza & Figli S.p.a, Bari, 2003.

MacDowall, D., *The Druzes*, in Richard Tapper (a cura di), *Some minorities in the Middle East*, London, SOAS, 1992.

Mengozi, A. , *Dalla Mesopotamia alla California: uno sguardo ecolinguistico sulle lingue letterarie neoaramaiche*, in A. Valentini, P. Molinelli, P. Cuzzolin e G. Bernini (a cura di), *Ecologia Linguistica, Atti del XXXVI Congresso internazionale di studi della società di Linguistica italiana (Bergamo, 26-28 settembre 2002)* SLI 47, Bulzoni, Roma, 2003.

Mengozi, A. , *Chiese cristiane nel Kurdistan*, in M. Galletti, *Cristiani del Kurdistan. Assiri, Caldei, Siro-cattolici e Siro-Ortodossi*, JOUVENCE Editoriale s r.l., Roma, 2003.

Mengozi, A., *I cristiani di tradizione siriana del Vicino e Medio Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2008.

Migliorino, N., *Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: ethno-cultural diversity and the state in the aftermath of a refugee crisis*, Berghahan Books, New York and Oxford, 2008.

Moussalli, H., *I cristiani di Siria*, in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996.

Pacini, A., *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996.

Pizzi, P., *I cristiani melchiti: continuatori e testimoni della tradizione della prima Chiesa indivisa in Oriente*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e chiese dell'Oriente cristiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2008.

Rubin, B., *The Truth about Syria*, St. Martin's Press, New York, 2015.

Seurat, M., *Les populations, l'Etat et la société*, in André Raymond (a cura di), *La Syrie d'aujourd'hui*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1980.

Sanjian, A. K., *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965.

Trombetta, L., *Siria, dagli ottomani agli Asad*, Mondadori Università, Milano, 2013.

Vallaro, M., *Glossario*, in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996.

Valognes, J., *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Fayard, Paris, 1994.

Yassin-Kassab R., Al-Shami L., *Burning Country*, Pluto Press, 2016.

Ye'or, B., *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, trad. Inglese David Maisel, Paul Fenton e David Littman, Rev Exp Edition, Toronto-London, 1985.

Zibawi, M., *Orienti cristiani: senso e storia di un'arte tra Bisanzio e l'Islam*, Jaca Book, Milano, 1995.

Riviste Accademiche

'Abbas, H., *Governance of Diversity in Syria* (titolo originale in arabo: إدارة التنوع في سوريا), ARI Projects (Arab Reform Initiative), giugno 2012, <http://www.arab-reform.net/en/node/501> (30/01/2017).

Carmen Becker, *Strategies of Power Consolidation in Syria under Bashar al-Asad: Modernizing Control over Resources*, «The Arab Studies Journal», XIII-XIV, n. 2/1, autunno 2005/primavera 2006, pp. 65-91.

Diez, M., *Cristiani orientali: testimoni di fede, creatori di cultura*, «OASIS», XXII, novembre 2015, pp. 7-9.

Farha M., Mousa S., *Secular Autocracy vs. Sectarian Democracy? Weighing Reasons for Christian Support for Regime Transition in Syria and Egypt*, «Mediterranean Politics», XX n.2, Routledge, Pubblicazione online 22 maggio 2015, pp. 178-197, <http://www.tandfonline.com/loi/fmed20> (20/02/2017).

Ferrari, A., *Non esiste cittadinanza senza identità*, introduzione all'ebook *Libertà religiosa e cittadinanza. Percorsi nella società plurale*, Fondazione OASIS, 7 febbraio 2017, <http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/religioniespaziopubblico/2017/02/07/cittadinanzaidentita> (08/02/2017).

Gambill, G., *Dossier: Nasrallah Boutros Sfeir, 76th Patriarch of the Maronite Church*, «Middle East Bulletin», V, maggio 2003, https://www.meforum.org/meib/articles/0305_ld.htm (19/12/2016).

Gannagé, L., *Prima cristiani o prima cittadini? Entrambi*, «OASIS», XXII, novembre 2015, pp. 60-63.

Ghaddbian, N., *The New Asad: Dynamics of Continuity and Change in Syria*, «Middle East Journal», LV, n. 4, autunno 2001, pp. 624-641.

Intervista a S.B. il Card. Béchara Boutros Raï a cura di Maria Laura Conte e Martino Diez, *Cristiani, vittime dei conflitti settari e di se stessi*, «OASIS», XXII, novembre 2015, pp. 53-59.

Le comunità cristiane in Medio Oriente, «XXI secolo: Studi e ricerche della fondazione Giovanni Agnelli», anno VII, n. 1., Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, novembre 1989.

McCallum, F., *Christian Political Participation in the Arab World*, «Islam and Christian-Muslim Relations», XXIII, n.1, 2012, pp. 3-18.

McCallum, F., *Religious Institutions and Authoritarian States: Church-State Relations in the Middle East*, «Third World Quarterly», XXXIII, febbraio 2012, pp. 109-124.

Monti, P., *Fratture e ricomposizioni del sé. La normatività della libertà religiosa*, «Libertà religiosa e cittadinanza. Percorsi nella società plurale», Fondazione OASIS, Marsilio Editori, Venezia 2017, formato ebook.

Mousa, S., *To Protest or not to Protest? The Christian Predicament in the Syrian and Egyptian Uprisings*, «International Journal of Arts & Sciences», VI, n.1, 2013, pp. 275–292.

Nasrallah, J., *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V au XX siècle*, t. III, 1, (1983), Peeters, Lovanio, 1983.

Olson, R., *The Ba'th in Syria 1947-1979: an Interpretative Historical Essay (Part One)*, «Oriente Moderno», LIX, n.6, 1979, pp. 645-681.

Pipes, D., *The Alawi Capture of Power in Syria*, «Middle Eastern Studies», 1989, <http://www.danielpipes.org/191/the-alawi-capture-of-power-in-syria> (03/01/2017).

Poujeau, A., *Renouveau monastique et historiographie chrétienne en Syrie*, «Archives de sciences sociales des religions», 55° anno, n. CLI, Fondations des lieux de culte, luglio-settembre 2010, pp.129-147.

Samir, K. S., *Cristiani arabi, attori di novità. Con il sostegno dei musulmani*, «OASIS», XXII, novembre 2015, pp. 20-27.

Zisser, E., *What does the future hold for Syria?*, «Middle East Review of International Affairs», X, n.2, giugno 2006, pp. 84-107.

Periodici

Balance F., Callot J., Droz-Vincent P., Rondot P., Siffert C., "Syrie: Succession dynastique et nouveaux enjeux régionaux", *Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/syrie/10-succession-dynastique-et-nouveaux-enjeux-regionaux/> (01/02/2017).

Berbnner, B., "The Tolerant Dictator, Syrian Christian Side with Assad Out of Fear", *Spiegel Online*, 30 novembre 2011, <http://www.spiegel.de/international/world/the-tolerant-dictator-syria-s-christians-side-with-assad-out-of-fear-a-800450.html>, (06/12/2016).

"Cherubim Saydnaya Patriarchal Monastery", Greek Orthodox Patriarchate of Antioch and all the East, <http://www.antiochpatriarchate.org/en/page/cherubim-saydnaya-patriarchal-monastery/143/> (03/01/2017).

"Christians view Syria as haven in unstable region", *Reuters*, 9 giugno 2010, <http://www.reuters.com/article/ussyriachristiansidUSTRE6582CQ20100609>, (20/11/2016).

"Clinton Accuses Assad of Setting Syrian Minorities Against Each Other", *CNS News*, <http://www.cnsnews.com/print/news/article/clintonaccusesassadsettingsyrianminoritiesagainsteachother> (20/11/2016).

"Come si accese la scintilla delle proteste siriane?", *Al-Jazeera*, 3 aprile 2012, (titolo in lingua originale: كيف بدأت شرارة الاحتجاجات بسوري؟!), <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2012/4/3-كيف-بدأت-شرارة-الاحتجاجات-بسوريا> (30/01/2017).

Cristiano siriano, commento su Al-Arabiya 4 febbraio 2012, "Le chiese siriane ritardano la partecipazione dei cristiani nella rivoluzione", (titolo originale: الكنيسة السورية أخرت مشاركة المسيحيين في الثورة) www.alarabiya.net/articles/2012/02/03/192394.html (24/01/2017).

"Fearing Change, Many Christians in Syria Back Assad", *The New York Times*, 27 settembre 2011, <http://www.nytimes.com/2011/09/28/world/middleeast/fearing-change-syria-christians-back-bashar-al-assad.html?pagewanted=all>, (06/12/2016).

Group D., "Repression of Kurdish Political and Cultural Rights in Syria, Human Rights Watch", *HRW*, 26 novembre 2009, <https://www.hrw.org/report/2009/11/26/group-denial/repression-kurdish-political-and-cultural-rights-syria> (20/02/2017).

"Hariri assassination: the FitzGerald report", <http://al-bab.com/documents-section/hariri-assassination-fitzgerald-report> (09/01/2017).

Harrison, F. , "Christians besieged in Iraq", *BBC NEWS*, 13 marzo 2008, http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/7295145.stm (06/12/2016).

Intervista con Bashār al-Asad, *al-Sharq al-Awsat*, 8 febbraio 2001, trad. inglese, www.albab.com/arab/countries/syria/bashar0102b.htm#POLITICAL (04/01/2017).

“Jangling sectarian nerves”, *The Economist*, Damasco, 7 gennaio 2012, <http://www.economist.com/node/21542425> (06/12/2016).

Joshi, S., “Arab Spring: Nature of armies decisive in revolution”s, *BBC NEWS*, 28 giugno 2011, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-13941523> (26/01/2017).

Kilo, M., “Akadhib! (Bugie!)”, *As-Sharq al-Awsat*, 19 agosto 2012, <http://archive.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=691432&issueno=12318#.W HZDsVXhDIU> (11/01/2017).

Kabawat, H., “The Assad Delusion”, *The National Post*, 30 gennaio 2012, <http://www.nationalpost.com/m/wp/full-comment/blog.html?b=news.nationalpost.com/full-comment/hind-aboud-kabawat-the-assad-delusion> (25/01/2017).

Landis, J., “Alawi-Ismaili Confrontation in Qadmous - What does it Mean?”, 28 luglio 2005, http://www.joshualandis.com/blog/bloggerarchive/2005_07_01_faculty-staff_archive.htm (20/02/2017).

Marsh, K., “Assad blames conspirators for Syrian protests”, *The Guardian*, 30 marzo 2011, <https://www.theguardian.com/world/2011/mar/30/syrian-protests-assad-blames-conspirators> (30/01/2017).

McDonald, C., “Do 55% of Syrians really want President Assad to stay?”, *BBC NEWS*, 25 febbraio 2012, <http://www.bbc.com/news/magazine-17155349> (25/01/2017).

Meguerditchian, V., “Assad Rejects Accusations of Seeking Minority Alliances”, *Daily Star*, Libano 26/09/2011, Assyrian International News Agency, <http://www.aina.org/news/20110926185939.htm> (20/11/2016).

Naharnet Newsdesk, “Anti-Regime Gunmen Kill 16, Mostly Alawite and Christian, near Homs”, *Naharnet Newsdesk*, 7 agosto 2012, <http://www.naharnet.com/stories/en/49274> (27/01/2017).

Nassr M., Sabbagh H., “President al-Assad to East Christians Assembly Delegation: Importance of Clergymen in Enhancing National Unity”, *Syrian TV*, 27 settembre 2011, <http://www.syriaonline.sy/print.php?tbl=pages&id=11> (20/11/2016).

Sabbagh, H., “President al-Assad Issues Decree Naming Gen. Dawood Rajiha Defense Minister”, *SANA (Syrian Arab News Agency)*, 8 agosto 2011, <http://www.dpnews.com/en/print.aspx?articleid=92523> (03/01/2017).

“Saudi Foreign Minister says supporting Syrian opposition is a duty”, *Al-Arabiyya*, 31 marzo 2012, <https://english.alarabiya.net/articles/2012/03/31/204429.html>. (10/01/2017).

Shadid A., Kirkpatrick D. D., "Promise of Arab Uprisings Is Threatened by Divisions", *The New York Times*, 21 maggio 2011, <http://www.nytimes.com/2011/05/22/world/middleeast/22arab.html?pagewanted=all&r=0> (27/01/2017).

Sheperd, E., "Assad is not our friend", Syrian Christians for democracy, 20 dicembre 2011, <http://syrian-christian.org/dr-elian-sheperd-blog/> (24/01/2017).

Sherlock R., Malouf C., "Syria: Christians take up arms for first time", *The Telegraph*, 12 settembre 2012, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/syria/9539244/Syria-Christians-take-up-arms-for-first-time.html> (06/12/2016).

Slackman, M., "Syrian Troops Open Fire on Protesters in Several Cities", *New York Times*, 25 marzo 2011, <http://www.nytimes.com/2011/03/26/world/middleeast/26syria.html>, (30/01/2017).

"Speech to the Syrian Parliament by President Bashar al-Assad: Wednesday, March 30, 2011, Syria Comment", <http://www.joshualandis.com/blog/speech-to-the-syrian-parliament-by-president-bashar-al-assad-wednesday-march-30-2011/> (10/01/2017).

"Syria's beleaguered Christians", *BBC News*, 25 febbraio 2015, <http://www.bbc.com/news/worldmiddleeast22270455> (25/11/2016).

"Syrian archbishop says give Assad a chance", *now.mmedia.me*, 11 gennaio 2012, https://now.mmedia.me/lb/en/archive/syrian_archbishop_says_give_assad_a_chance (27/01/2017).

"The Devil You Know: Syrian Christians support Assad", *The American Interest*, 2 dicembre 2011, <http://www.the-american-interest.com/2011/12/02/the-devil-you-know-syrian-christians-support-assad/> (16/12/2016).

Van Langerdonck, G., "Syrian activists to rebels: Give us our revolution back", *CSMonitor*, 16 aprile 2012, <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2012/0416/Syrian-activists-to-rebels-Give-us-our-revolution-back> (21/02/2017).

"Why many Syrians still support Assad", *CSMonitor*, 14 settembre 2011, <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2011/0914/Why-many-Syrians-still-support-Assad> (06/12/2016).

Willacy, M., "Correspondents Report-Syria launches program to save Aramaic language", *ABC Online*, 24 ottobre 2004, <http://www.abc.net.au/correspondents/content/2004/s1226140.htm> (20/11/2016).

Yacoub, J., "Syrie: l'état des minorités chrétiennes", *Le Figaro*, Paris, 4 maggio 2001.

“Yara Shammas è davvero libera”, *SiriaLibano*, 2 maggio 2012,
<http://www.sirialibano.com/short-news/yara-shammas-libera-su-cauzione.html>
(21/02/2017).

Yohanan F., Definizione di *Dhimma*, *Encyclopaedia of Islam*, Brill Online Reference Work, 11 gennaio 2017,
http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=dhimma&s.f.s2_parent=s.f.book.en_cyclopaedia-of-islam-3&search-go=Search (21/02/2017).

Zoepf, K. “Letter from Syria: Minority activists see beacon in a new Iraq”, *The New York Times*, 1 gennaio 2005,
http://www.nytimes.com/2005/01/01/world/africa/letterfromsyriaminorityactivistsseebeaconinnewiraq.html?_r=0 (20/11/2016).

Documenti Ufficiali

Arameans of Aram-Nahrin Organisation sent a letter to the President of Syria, Dr. Bashar al-Assad on the situation of the Aramean indigenous people, 6 giugno 2009, Aram-Naharaim Organisation, [http://www.iragichristians.org/English/Aram-Nahrin Letter President Syria 6 7 2009.htm](http://www.iragichristians.org/English/Aram-Nahrin%20Letter%20President%20Syria%206%207%202009.htm) (20/11/2016).

Assemblea speciale per il Medio Oriente del sinodo dei vescovi 10-24 ottobre 2010, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20101022_mes_sage-synod_it.html (01/02/2017).

Baghdad Pact; February 4, 1955, The Avalon Projects, Yale Law School,
[http://avalon.law.yale.edu/20th_century/baghdad.asp\(21/02/2017\)](http://avalon.law.yale.edu/20th_century/baghdad.asp(21/02/2017))

Consiglio dei patriarchi cattolici del Medio Oriente: Arabi insieme davanti a Dio, Natale 1994,
<http://www.dehoniane.it:9080/komodo/trunk/webapp/web/files/riviste/archivio/02/199501022a.htm> (05/02/2017).

Costituzione siriana, <http://www.servat.unibe.ch/icl/sy00000.html>, (06/12/2016).

Ecclesia in Medio Oriente: esortazione apostolica postsinodale del santo padre Benedetto XVI sulla Chiesa in Medio Oriente, comunione e testimonianza, 14 settembre 2012,
http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/it/apost_exhortations/documents/hf_benxvi_exh_20120914_ecclesiamediooriente.html (05/02/2017).

La Chiesa Cattolica nel Medio Oriente: comunione e testimonianza, Sinodo dei vescovi, assemblea speciale per il Medio Oriente, Città del Vaticano, 2010,
http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20100606_instrumentum-mo_it.pdf (20/02/2017).

Memorandum to the Syrian Government January 31, 2002, Decree No. 50/2001: Human Rights Concerns, <https://www.hrw.org/legacy/backgrounders/mena/syria/>, (09/01/2017).

Statement by 99 Syrian Intellectuals, al-Hayat, 27 settembre 2000, trad. inglese da arabo di Suha Mawlawi Kayal, Middle East Intelligence Bulletin, https://www.meforum.org/meib/articles/0010_sdoc0927.htm (30/01/2017).

Syrian Arab Republic: A Country Fact Sheet on Youth Employment, The International Fund for Agricultural Development (IFAD), 2011, <https://www.ifad.org/documents/10180/7c26bd8a-48b6-4beb-a78b-6f4760883bdc> (10/01/2017).

The Baghdad Pact (1955) and the Central Treaty Organization (CENTO), US Department for State Archive, <https://2001-2009.state.gov/r/pa/ho/time/lw/98683.htm> (21/02/2017).

The statement of 1,000 or Basic Document, pubblicato dalla stampa araba il 9 gennaio 2001, versione tradotta estratta da Alan George, *Syria: Neither Bread Nor Freedom* Zed Books, Londra 2003, online: <http://studylib.net/doc/7237610/the-statement-of-1-000-released-to-the-arab-press-on-january> (01/02/2017).

Video

Christian soldier killed in Syria, Donia TV, 12 ottobre 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=1Vs3z33bodY> (06/12/2012).

Forze di sicurezza sparano con cannoni ad acqua sulla folla a Dara'a nel distretto dial-Balad, 18 marzo 2011, <http://tinyurl.com/6b54o8z> (30/01/2017).

Giovane ragazzo si rivolge alla comunità internazionale e nega la presenza di gruppi islamisti e terroristi durante le proteste, <https://www.youtube.com/watch?v=8hfQ5ILOMWI> (30/01/2017).

Intervista del presidente alla Pbs: <http://goo.gl/suqdx> (11/01/2017).

Massacre in Daraa, Syria. Protesters being shot, <https://www.youtube.com/watch?v=MoL9wFAYUuQ> (30/01/2017).

Sermone dell'imam Rajih del 1 aprile 2011: www.youtube.com/watch?v=oito-ulOBOQ (12/01/2017).

Sermone dell'imam Rajih del 22 aprile 2011: www.youtube.com/watch?v=T8RS1FaVv1k (12/01/2017).

Syrian Revolution Damascus 15 March 2011,
<https://www.youtube.com/watch?v=kwjzm9uMpzw> (30/01/2017).

The Damascus Spring, Carnegie Middle East Center, <http://carnegie-mec.org/diwan/48516?lang=en> (11/01/2017).

