

La libertà religiosa nell'Egitto post-coloniale. Alcune considerazioni preliminari

Gianluca Paolo Parolin

I rapporti sulla libertà religiosa in Egitto sono numerosi e questo mio contributo intende unicamente fornire alcune riflessioni di carattere preliminare che possano aiutare la lettura di dati ed indici di tali rapporti¹⁴⁶.

Il titolo scelto per la sessione in cui si inserisce il mio contributo delimita e inquadra il tema nel contesto degli ordinamenti post-coloniali, ma i fenomeni che giungono a maturazione nel periodo post-coloniale affondano le loro radici nel contesto della creazione degli ordinamenti giuridici moderni¹⁴⁷. Proietto dunque leggermente indietro il campo di attenzione, pur consapevole che il concetto di modernità è in se stesso problematico. Non si tratta unicamente di esigenze storiche, quanto di una precisa scelta di collocare la questione all'interno dello snodo tra fenomeno religioso e autorità politica che ha subito una profonda ri-articolazione proprio con l'avvento della modernità. La stessa creazione dell'Egitto moderno potrebbe essere ricostruita come la ri-articolazione dello snodo tra fenomeno religioso e autorità politica.

La creazione dell'Egitto moderno coincide infatti con l'affermazione di un'autorità politica che estende il suo controllo ben al di là del proprio tradizionale ambito, e progressivamente circoscrive, assedia, penetra ed espugna il dominio dell'autorità religiosa, incidendo in tal modo assai profondamente sul fenomeno religioso stesso. La linea storiografica prevalente individua in Muhammad 'Alì (1769-1849) colui che pose le fondamenta dell'Egitto moderno con la sua progressiva erosione di spazi di autonomia rispetto alla Sublime Porta e con la prima delineazione di un sistema giuridico con aspirazioni esclusive, ma dalla natura irriducibilmente plurale¹⁴⁸. Una linea storiografica più recente riconsidera tuttavia la politica del comandante ottomano di origini albanesi nelle sue finalità più immediate di costituzione e mantenimento di un esercito moderno sul modello europeo la cui egizianità fu più il risultato di un accidente storico – peraltro ampiamente risentito dalla popolazione, come accertato dall'analisi degli archivi giudiziari – che un

¹⁴⁶ Contributo presentato alla IV Summer School CESPEC: «Libertà religiosa e trasformazioni democratiche. Dalle “rivoluzioni” nell'area mediterranea ai problemi globali» (Cuneo/Alba, 20-24 Settembre 2011), nella sessione: “Libertà religiosa e trasformazioni democratiche nel Maghreb e nell'Egitto postcoloniale”.

¹⁴⁷ W.B. Hallaq, *Shari'ah: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

¹⁴⁸ Vedi, per tutti: A.H. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Faber and Faber, London 1991.

obiettivo programmatico¹⁴⁹. La stessa identificazione con il nome nella versione araba (Muhammad), albanese od ottomana (Mehmet) testimonia la pluralità di letture consentita dalla figura del fondatore dell'Egitto moderno. Egli riuscì comunque ad imporre una linea dinastica che regnò in Egitto sino alla rivoluzione del 1952, determinando i caratteri fondamentali dell'Egitto contemporaneo.

Tra l'inizio dell'Ottocento e la prima metà del Novecento lo snodo tra autorità politica e fenomeno religioso in Egitto subì tre ri-articolazioni fondamentali¹⁵⁰. La prima ri-articolazione colpì l'autonomia dell'autorità religiosa. Tradizionalmente garantita dai proventi delle fondazioni pie (*waqf*), l'introduzione della gestione centralizzata di tali fondazioni trasformò repentinamente le autorità religiose in salariati dello Stato, in tal modo sottraendo all'autonomia delle autorità religiose la sua principale garanzia: l'indipendenza economica. La seconda ri-articolazione colpì la giurisdizione dell'autorità religiosa. La creazione di giurisdizioni concorrenti e la ridefinizione della giurisdizione dei giudici sciaraitici limitò l'area di influenza del diritto confessionale e delle autorità religiose chiamate ad applicarlo. La terza grande ri-articolazione colpì infine il contenuto del diritto confessionale. Non solo la giurisdizione venne circoscritta e limitata, ma altresì la definizione del diritto sostanziale iniziò a vedere l'intervento dell'autorità politica, con due prime incursioni nel cuore del diritto di famiglia – considerato ultimo bastione del diritto confessionale – nel 1920 e 1929.

L'Egitto contemporaneo non si pone in discontinuità con lo sviluppo precedente, e la rivoluzione del 1952 porta a compimento alcune delle traiettorie già individuate nella ri-articolazione dello snodo tra autorità politica e fenomeno religioso.

Nella seconda metà del Novecento, in particolare, l'autorità politica estende significativamente il suo controllo sul fenomeno religioso con due operazioni di grande impatto. Da un lato, la giurisdizione dei giudici sciaraitici viene accorpata nel sistema di tribunali statali, riconfigurandosi come sezione specializzata dei tribunali civili dello Stato, pur mantenendo invariato il personale e il diritto sostanziale applicato¹⁵¹. Dall'altro lato, lo Stato nazionalizza la maggiore istituzione di formazione religiosa (al-Azhar) e dispone che il suo vertice (lo *shaykh al-Azhar*) venga nominato con decreto presidenziale. L'impianto stesso della formazione viene modificato; i tradizionali studi giuridici e teologici vengono riorganizzati in facoltà, alle quali vengono affiancate nuove facoltà, come medicina – il cui mancato

¹⁴⁹ Vedi per tutti: K. Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, New York 1997.

¹⁵⁰ Vedi la classica quanto succinta delineazione della riforma del diritto egiziano nel periodo di riferimento: J.N.D. Anderson, *Law Reform in Egypt: 1850-1950*, in *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*, ed. P.M. Holt London, New York [etc.]: Oxford U.P 1968, pp. 209-30.

¹⁵¹ Vedi, in particolare, il cap. 3 di: N.J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf*, Cambridge Middle East studies 6, Cambridge; New York; Cambridge University Press 1997.

pagamento di attrezzatura medica con la conseguente condanna al pagamento e l'applicazione di interessi moratori ha costretto la Corte costituzionale suprema a pronunciarsi sulla conformità dell'interesse moratorio così come previsto dal codice civile egiziano con i principi del diritto musulmano così come costituzionalizzati nel 1980¹⁵².

La polifonica “rivoluzione” del 25 Gennaio 2011 (mutuo la virgolettatura dal titolo della Summer School) aspira ad un cambiamento radicale rispetto al vecchio regime, ma è ancora prematura una valutazione di queste aspirazioni, anche perché le indicazioni sono del tutto confliggenti. Appare chiaro all'osservatore attento come il risultato dell'11 Febbraio (giorno delle dimissioni di Hosni Mubarak) sia stato indotto dal confluire di diverse forze: i “ragazzi” della piazza e dei social network, i movimenti lavoristi, e vari elementi dell'islàm politico egiziano. Queste forze, tuttavia, si son trovate però in disaccordo sin dal giorno successivo alle dimissioni di Mubarak, soprattutto per quanto concerne i rapporti con il Consiglio supremo delle Forze armate (CSFA).

Pur nelle sue diverse voci, la “rivoluzione” del 25 Gennaio non ha assunto tra i suoi temi centrali la questione della libertà religiosa, tuttavia molti dei nodi irrisolti del rapporto tra autorità politica e fenomeno religioso si sono riproposti con insistenza nei mesi successivi. Mesi accompagnati da rinnovate tensioni interconfessionali, spesso originate da due grosse questioni su cui occorre soffermarsi per alcune riflessioni: la disciplina delle conversioni e quella degli edifici di culto non-musulmani. In chiusura intendo brevemente considerare alcune prospettive sulla transizione democratica (sempre mutuando l'espressione dal titolo della Summer School).

1. La disciplina delle conversioni

La costituzione del 1971 prevede che lo Stato garantisca la libertà di fede (letteralmente: libertà di credenza, *hurriyyat al-'aqida*) e la libertà di culto (letteralmente: libertà di praticare i propri riti religiosi, *hurriyyat mumarasat al-sha'a'ir al-diniyya*) (art. 46). Costituzionalisti e autorità politiche illustrano le due parti della previsione costituzionale ricorrendo alla disciplina classica dei rapporti interconfessionali fissata dal diritto musulmano, spesso facendo riferimento alla previsione dell'art. 2, che proclama l'islàm religione dello Stato e i principi del diritto musulmano la fonte principale della legislazione. Occorre segnalare incidentalmente come, tuttavia, il diritto musulmano classico non si serva di nessuna delle due formule adottate nel testo costituzionale.

Le conversioni dall'islàm ad altra confessione, in particolare, sono state ripetutamente dichiarate nulle per conflitto con l'ordine pubblico così come definito dai tribunali con riferimento all'art. 2 della Costituzione stessa. Pare vi siano alcuni casi in attesa di giudizio di fronte alla Corte costituzionale suprema su questo

¹⁵² Corte Costituzionale Suprema, Sentenza del 4 maggio 1985, n. 20/I, in *Raccolta*, III, p. 209 ss.

ed altri punti collegati alla disciplina dell'art. 46, ma la Corte non li ha ancora attualmente calendarizzati.

Ancor più interessante rispetto alle dinamiche tra autorità politica e fenomeno religioso è la disciplina della conversione del cittadino copto ortodosso all'islàm. Non solo il diritto musulmano classico non pone alcuna restrizione a questo tipo di conversione, ma anzi la procedura risulta estremamente semplice (richiedendo la mera pronuncia della testimonianza di fede di fronte a testimoni). Le autorità politiche egiziane, tuttavia, operano sulla base di un accordo informale con le autorità religiose copte ortodosse affinché venga concessa a queste ultime la possibilità di incontrare il cittadino prima che ne venga registrata e ufficializzata la conversione all'islàm. Le modalità secondo cui si dà esecuzione a tale accordo informale variano notevolmente e giungono persino alla "consegna" del cittadino alle autorità religiose, suscitando la reazione di elementi dell'islàm radicale. Queste le ragioni alla base di forti tensioni interconfessionali; ad un supposto caso di sequestro di una cittadina ('Abir Tal'at Fakhri, 48 anni) da parte delle autorità copte ortodosse sarebbe da attribuire lo scoppio delle tensioni in aperti scontri nel quartiere cairota di Imbaba nel Maggio 2011.

Altro caso di interesse, questa volta per l'interazione tra diritto dello Stato e interpretazione classica del diritto musulmano, è un recente caso giudiziario ampiamente dibattuto nel paese. Ai copti ortodossi che si sono convertiti all'islàm per convinzione o per aggirare le severità del diritto di famiglia copto ortodosso non viene generalmente concesso di ri-convertirsi al cristianesimo una volta abbracciato l'islàm. Il "generalmente" va messo in correlazione con un'ancora irrisolta questione all'interno del sistema giudiziario egiziano (in un susseguirsi di contrastanti pronunce, pareri e sentenze di Tribunali amministrativi ordinari, superiori, Consiglio di Stato, Corte di Cassazione e Corte costituzionale suprema) circa la generale applicabilità del principio.

Ad Ottobre 2011, tuttavia, è stato risolto nel senso del rispetto della volontà individuale di adesione ad una data comunità religiosa un caso, quello dei due gemelli minori Andrew e Mario Ramsis, che aveva ricevuto una ampia copertura mediatica. Il matrimonio dei genitori era stato sciolto dal padre dopo la conversione di quest'ultimo all'islàm nel 2005. Dopo un lungo iter giudiziario costellato di confliggenti sentenze, la custodia dei due gemelli minori era stata riconosciuta alla madre copta fino ai quindici anni come prevede il diritto positivo ma in conflitto con due principi del diritto musulmano classico: (1) la custodia viene affidata alla madre solo fino alla maggiore età (*bulugh*) fissata per i maschi agli undici anni o alla comparsa di altri segni della pubertà; e (2) la custodia non può essere affidata alla madre non-musulmana se il padre è musulmano (come nel caso in esame, in cui il padre si era convertito all'islàm). Il caso era ulteriormente complicato dall'automaticità degli effetti della conversione del padre sui figli minori. Considerati musulmani contro la loro volontà, i due gemelli avevano dovuto seguire i corsi di istruzione religiosa obbligatoria sull'islàm a scuola e al compimento dei quindici anni avrebbero dovuto ottenere carte di identità che avrebbero indicato come loro

religione l'islàm. Seguendo una pronuncia della Corte amministrativa suprema del 3 Luglio 2011, ai due gemelli sono stati tuttavia rilasciati documenti indicanti la loro appartenenza al cristianesimo. Risulta ancora incerta la generalità ed automaticità del principio della rilevanza della volontà individuale circa la religione del minore il cui padre si è convertito all'islàm durante la sua minore età (e qualora in quel caso per "minore età" si considerino le regole del diritto musulmano classico o quelle del diritto positivo).

2. La disciplina degli edifici di culto non-musulmani

La seconda parte dell'art. 46 della Costituzione, che prevede la libertà di culto (*hurriyat mumarasat al-sha'a'ir al-diniyya*), incontra severe restrizioni nella regolamentazione della costruzione e mantenimento dei luoghi di culto non-musulmani. Costruzione e mantenimento sono trattati separatamente, la prima con regolamentazioni più stringenti del secondo. Anche in questa materia vi sono sovrapposizioni e conflitti tra diritto musulmano classico e diritto positivo, ma mi limiterò qui a segnalare solo alcuni aspetti dello sviluppo del secondo.

Per quanto riguarda il mantenimento dei luoghi di culto non-musulmani, la prima fonte di regolamentazione è il Hatt-i Humayun del 1856, rescritto ottomano ricordato per l'estensione di diversi diritti ai sudditi non-musulmani del Sultano ma in realtà significativo per la profonda penetrazione del diritto prodotto dall'autorità politica nel cuore dei rapporti interconfessionali precedentemente definiti dagli specialisti di diritto musulmano (garantito però a quell'epoca dalla formale doppia veste del Sultano). Il Hatt-i Humayun del 1856 richiedeva, tra l'altro, l'approvazione del Sultano per qualsiasi forma di mantenimento degli edifici di culto non-musulmani. Con l'indipendenza e la rivoluzione, il Re prima e il Presidente poi hanno mantenuto i poteri di autorizzazione che si estendevano, nell'espressione comune, a qualsiasi forma di mantenimento, inclusa la sostituzione di un asse del water. Nel Dicembre 2005, l'allora Presidente Mubarak ha emanato il Decreto presidenziale 291/2005 con il quale ha trasferito il potere di autorizzare gli interventi di mantenimento degli edifici di culto non-musulmani ai governatori locali, i quali sono tenuti a produrre una decisione entro trenta giorni dalla presentazione della domanda, "dopo aver consultato le autorità competenti". Sono stati segnalati numerosi abusi della discrezionalità concessa ai governatori, al punto da indurre alcuni membri della comunità copta a sostenere che la riforma del 2005 abbia in realtà reso ancor più difficile rispetto a prima l'ottenimento della necessaria autorizzazione, mantenendo ovviamente l'idea che qualsiasi forma di mantenimento vada preventivamente autorizzata dallo Stato.

Per quanto riguarda la costruzione di nuovi edifici di culto non-musulmani, l'attuale regolamentazione risale al 1934, quando l'allora Ministro degli Interni al-'Azabi emanò un decreto recante quelle che divennero note come le "dieci condizioni" per l'ottenimento dell'autorizzazione. Tra le condizioni spiccano la

destinazione del terreno, la distanza minima da una moschea, la contiguità a insediamenti di musulmani, l'assenza di obiezioni da parte della comunità musulmana locale, l'assenza di altri edifici di culto della stessa denominazione nella medesima zona, l'adeguata presenza demografica di non-musulmani affiliati alla denominazione di cui si intende costruire il luogo di culto, e l'assenza di conflitti con progetti di irrigazione e canalizzazione, linee ferroviarie e altre opere pubbliche¹⁵³. La problematica compresenza delle "dieci condizioni", unitamente alla riluttanza delle autorità a concedere l'autorizzazione anche in presenza delle condizioni, ha reso il rispetto della normativa sulla costruzione di nuovi edifici di culto non-musulmani rarissimo. La creatività dimostrata nell'aggirare la normativa pone le comunità non-musulmane nell'illegalità e le espone a rappresaglie, che ciclicamente culminano in scontri con vittime e luoghi di culto incendiati. Solo dal 25 Gennaio 2011 vi sono stati due grossi incidenti di questo tipo: ad Atfih nella periferia cairota a Marzo (con 12 vittime) e a Marinab nelle vicinanze di Edfu a Settembre (con l'imprecisato numero di vittime, comunque superiori a 30, conseguenti alla violenta repressione della marcia di protesta organizzata davanti alla sede della televisione di Stato al Cairo, nella zona di Maspero).

In risposta all'insostenibilità dell'attuale regolamentazione della costruzione dei luoghi di culto non-musulmani, il dibattito sulla necessità di una regolamentazione uniforme dei luoghi di culto si è riaperto, con l'ufficializzazione di un corpo consultivo (il *Bayt al-'A'ilah*, la Casa della Famiglia) comprendente rappresentanti delle comunità religiose musulmane e non-musulmane. I media hanno seguito le discussioni all'interno del *Bayt al-'A'ilah*, ma i ripetuti annunci di una imminente emanazione da parte del governo presieduto da Sharaf di un nuovo decreto sulla base delle raccomandazioni del *Bayt al-'A'ilah* non hanno avuto seguito. Occorre segnalare come inizialmente si parlasse di una normativa unificata sulla costruzione e mantenimento dei luoghi di culto nello spirito di pari cittadinanza (così come sanzionato anche dall'art. 1 della Costituzione dopo la riforma costituzionale del 2007): opzione successivamente scartata per i problemi di coordinamento che avrebbe creato rispetto alla distinzione tra comunità religiose riconosciute e comunità religiose non riconosciute.

Su quest'ultimo punto occorre segnalare che questo mio contributo si limita ad alcune riflessioni preliminari su questioni di libertà religiosa delle comunità religiose riconosciute, ma non posso ovviamente tacere che difficoltà ancora maggiori vengono sollevate dalla presenza di comunità religiose non-riconosciute. Il caso più eclatante è certamente quello della comunità *baha'i*, nei confronti della quale vi è stato un significativo cambiamento di politiche all'inizio degli anni Sessanta con il disconoscimento della comunità, la sua interdizione, la confisca dei beni e l'ovvia conseguenza dell'impossibilità di costruire o mantenere propri luoghi di culto. Nel Gennaio 2008 il Tribunale amministrativo del Cairo ha tuttavia riconosciuto la

¹⁵³ Saad Eddin Ibrahim and Minority Rights Group, *The Copts of Egypt*, Minority Rights Group international report 95/6, Minority Rights Group, London 1996, pp. 11–12.

possibilità di inserire sui documenti di identità del cittadino *baha'i* un trattino al posto dell'affiliazione religiosa che prevedeva la possibilità, dopo l'informatizzazione del sistema negli anni Novanta, di scegliere unicamente tra musulmano, cristiano o ebreo.

3. Le prospettive della transizione democratica

Il periodo che ha seguito gli eventi iniziati il 25 Gennaio 2011 ha visto il riproporsi di questioni legate alla ri-articolazione dello snodo tra fenomeno religioso ed autorità politica su diversi livelli. Oltre alle questioni legate ai due nervi scoperti del sistema (disciplina delle conversioni e del mantenimento e costruzione dei luoghi di culto non-musulmani), il dibattito pubblico è stato costantemente informato dal confronto sul ruolo dell'islàm nella vita pubblica egiziana e sul ruolo dello Stato nel fenomeno religioso.

Sul primo punto (il ruolo dell'islàm nella vita pubblica egiziana), mi paiono particolarmente significativi due elementi: la polarizzazione referendaria (ed elettorale), e le previsioni circa il ruolo dell'islàm nelle bozze di costituzione predisposte dai diversi attori della scena politica egiziana.

All'indomani delle dimissioni di Mubarak, il Consiglio supremo delle Forze armate ha incaricato una commissione di esperti (tra cui due figure collegate a diverso titolo ai Fratelli musulmani) di redigere emendamenti alla Costituzione del 1971 così come indicato da Mubarak stesso nel suo ultimo discorso televisivo. A parte le dovute considerazioni circa l'opportunità politica di tale decisione, che tradisce una chiara linea di continuità più che di discontinuità con il vecchio regime, il contenuto degli emendamenti non toccava neppure tangenzialmente questioni di rapporti religione/politica, tuttavia l'accesa campagna referendaria non è stata condotta se non sul rapporto tra islàm e Stato, con particolare riferimento all'art. 2 della Costituzione del 1971. A confermare ed acuire il confronto contribuì anche l'intervento del *mufi* d'Egitto, l'esperto che lo Stato interpella per questioni di diritto musulmano (ovviamente di nomina presidenziale), il quale minacciò le dimissioni qualora nel testo della futura costituzione non comparisse una previsione analoga a quella dell'art. 2 così come emendato nel 1980 ("L'islàm è la religione dello stato, l'arabo la sua lingua ufficiale, e i principi del diritto musulmano la fonte principale della legislazione"), inducendo così a credere che il referendum avrebbe avuto un effetto su tale disposizione. Si può speculare che il "momento costituzionale" post-11 Febbraio avrebbe forse consentito una revisione dell'art. 2 qualora non fosse passato il referendum, ma certamente il pacchetto di emendamenti sottoposto a referendum non verteva assolutamente su tale previsione. La polarizzazione fu fortissima e il risultato a favore del pacchetto di emendamenti raggiunse il 77,27 per cento dei voti espressi. Pur non essendo possibile leggere univocamente i risultati del referendum, non si può negare che dopo il voto l'art. 2 sia scomparso dal dibattito pubblico e tutte le successive bozze di costituzione lo abbiano mantenuto fondamentalmente invariato. La stessa polarizzazione ideologica del referendum

pare proseguire anche nel lungo processo di elezione dei due rami del Parlamento iniziato il 28 Novembre 2011; questa volta, però, con un caleidoscopio di posizioni che la binarietà referendaria non consentiva.

Dopo il referendum, celebrato il 19 Marzo 2011, molte iniziative individuali, collettive e governative hanno sottoposto al dibattito pubblico bozze di costituzioni. È interessante notare come, nonostante la varietà di queste bozze, la previsione dell'art. 2 sia stata mantenuta *verbatim* in quasi tutte. In un paio di casi si è proposta l'aggiunta di una frase che cristallizzi l'interpretazione liberale dell'art. 2 che la Corte costituzionale suprema ha fornito (Mu'tamar Masr al-Awwal), o di una frase che garantisca ai non-musulmani di essere giudicati secondo il proprio diritto confessionale (Carta dei principi fondamentali della Costituzione, anche nota come Carta di al-Silmi). Questo ampio consenso sulla permanenza dell'art. 2 nella nuova costituzione non fornisce particolari indicazioni sulla ri-articolazione dello snodo tra autorità politica e fenomeno religioso nell'Egitto post-25 Gennaio 2011. L'art. 2, infatti, gode di quella caratteristica ambiguità che fornisce alle previsioni costituzionali di compromesso una lunga tenuta, pur rimandando ad altri la definizione del contenuto di tali previsioni. Sino ad ora è stata una Corte costituzionale costituita da giuristi di formazione statale e di nomina presidenziale a stabilire il contenuto dell'art. 2, ma il testo si può prestare ad interpretazioni molto diverse senza grosse difficoltà¹⁵⁴.

Sul secondo punto (il ruolo dello Stato nel fenomeno religioso), mi pare invece particolarmente significativo il dibattito sulla riforma della principale istituzione di formazione religiosa, al-Azhar. La nazionalizzazione di al-Azhar nel 1961 ha segnato l'apice della penetrazione del potere politico nel campo religioso, giungendo sino alla decisione di nominare il vertice, lo *shaykh al-Azhar*, con decreto presidenziale. A cinquant'anni di distanza, si stanno alzando numerose voci per una riforma dell'istituzione e un ritorno alla elezione del suo vertice da parte degli studiosi di al-Azhar stessi, gli *'ulama'*. Questo segnerebbe una importante inversione di tendenza e una riconquista di indipendenza dall'autorità politica, posto che non sia ormai troppo tardi.

¹⁵⁴ Mi permetto di rimandare a una mia recente e rapida ricognizione della giurisprudenza della Corte sul punto: G.P. Parolin, *La shari'a nella giurisprudenza della Corte costituzionale suprema egiziana. La sentenza del 15 gennaio 2006, n. 113/XXVI*, in *Il libro e la bilancia: studi in memoria di Francesco Castro*, a cura di M. Papa, G.M. Piccinelli e D. Scolart, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2011, vol. 2 pp. 929-48.

Laicità e Islam oggi: il caso tunisino

Soumaya Mestiri

Il risultato del voto tunisino dello scorso 23 ottobre 2011, quello mirato ad eleggere l'Assemblea Costituente, è ora completamente conosciuto. Gli islamisti hanno largamente prevalso, distanziando di molte lunghezze le forze cosiddette progressiste. Nessuno stupore che l'atmosfera, presso i presunti progressisti tenda alla mestizia. Inebetimento, tristezza, delusione: queste sono in effetti le parole che vengono alla mente per caratterizzare il sentimento di quel 60% che non ha votato Ennadha. Ma mentre gli uni tentano di riprendersi dal vero e proprio colpo di bambù che si è abbattuto sul loro capo, i vincitori si mettono in movimento, tra prosceni televisivi e colloqui segreti con i loro alleati del momento. In questo periodo inedito per i Tunisini, non si smette di porsi una questione: che uso faranno gli islamisti della loro vittoria? Qual è il loro progetto di società per il paese? Sono davvero animati da una volontà reazionaria e retrograda che minaccia le acquisizioni modernizzatrici della Tunisia? Si deve credere loro sulla parola quando affermano di non avere alcuna intenzione di toccare le libertà individuali? In merito alla Costituzione in senso proprio, gli islamisti intendono abbandonare il diritto positivo per fare ritorno all'esegesi? Per cercare di rispondere a questi interrogativi si rivela necessaria, in prima istanza, un'analisi del discorso musulmano, discorso ambiguo nel quale il progressismo più illuminato si affianca all'oscurantismo più risoluto. Potremo quindi approfondire in seguito le grandi linee del modello, a un tempo politico e ideologico, a cui si richiamano gli islamisti tunisini. Questo ci condurrà in un ultimo momento e alla luce degli sviluppi recenti dell'attualità tunisina a chiarire le prospettive e a trarne gli insegnamenti che s'impongono.

1.

Vorrei iniziare da una parola chiave pronunciata da Rachid Ghannouchi, il presidente-fondatore del movimento Ennahdah, e ricordiamolo, filosofo di formazione, frase nella quale egli dissocia laicità e democrazia. In un'intervista concessa al giornale tunisino "Les Temps", il leader islamista afferma che: «Noi non abbiamo bisogno della laicità per garantire la tolleranza, il pluralismo e la democrazia perché la laicità non è il corollario della democrazia. Esistono Stati laici, ma

dittatoriali, come l'URSS, il fascismo fu laico, e Burghiba e Atatürk sono stati dei dittatori laici» (*Les Temps* del 2 ottobre 2011).

Questa frase è in tutto e per tutto emblematica dell'affermazione di Ennadha nel suo rifiuto dell'idea stessa di laicità, tipica della modernità occidentale, una modernità di cui gli islamisti rifiutano il carattere di riferimento: «Noi abbiamo», scrive Ghannouchi in un'intervista concessa al periodico *L'Express*, «un nostro specifico cammino verso la modernità che non cerca di imitare l'Occidente». Il movimento islamista propone altresì di sostituire all'idea di laicità quella di Stato civile, giudicato assai più pertinente in riferimento alla Tunisia, paese musulmano, il cui ancoraggio e specificità storiche condanna allo scacco ogni velleità di trapiantare il germoglio laico.

Se la laicità infatti va compresa come il prodotto storico e il risultato istituzionale di un processo di secolarizzazione proprio del mondo occidentale, se lo si sospinge alla sua conseguenza logica estrema, ovvero alla separazione tra la Chiesa e lo Stato, nulla impedisce di pensare all'esistenza di regimi di secolarizzazione differenti, in cui il modello normativo da costruire non sarebbe affatto la laicità compiuta, nella forma originale, quale quella realizzata, diciamo, sotto la III Repubblica in Francia. Il ritorno in massa del religioso nel mondo lascia, quantomeno intravedere la possibilità di un "reincantamento del mondo", per utilizzare la formula coniata da Peter Berger, in opposizione alla prospettiva weberiana, un reincantamento, dico, nel cui seno la laicità non sarebbe più l'orizzonte intrascendibile di ogni progetto di società.

È evidentemente a questa moda a cui si rifanno gli islamisti tunisini, quando propongono di mettere in campo il concetto di stato civile. Quest'ultimo garantisce infatti la separazione del politico dal religioso pur preservando una certa qual visione sostanziale dell'identità arabo-musulmana. Tale coesistenza si scorge chiaramente nella formulazione dell'art.1 della costituzione proposto dagli islamisti: «La Tunisia è uno Stato civile la cui religione è l'Islam e la cui lingua è l'arabo».

Inserendosi in tal modo con nettezza nell'ambito di un processo di secolarizzazione, il partito islamista lavora (o gioca?) a combinare il rispetto delle libertà individuali ed elementi di una forte visione identitaria, il che ha condotto alcuni degli osservatori della scena politica tunisina a definire il risultato finale di questi tentativi di sintesi, "Islamicità". Il discorso islamista si mostra a chi lo osserva con cura come la manifestazione permanente di questo ideale di conciliazione. Lo testimonia l'intenzione di Ghannouchi: «Noi pensiamo che non vi sia alcuna contraddizione tra Islam e democrazia., tra Islam e modernità, tra Islam ed eguaglianza dei sessi. Ciò che mi interessa è di vedere che la Tunisia sviluppi una democrazia che sposi Islam e modernità» (*Le Monde* del 28 ottobre).

Ma questo lavoro di equilibrio non è privo di rischi. Il partito Ennahdha si trova così tra due fuochi: o soddisfa la frangia moderata del suo elettorato (ed essa esiste) dando altresì garanzie ai suoi avversari progressisti e modernisti, e si condanna in tal modo a uno snaturamento ideologico, o rassicura la propria base ultraconservatrice,

e si ritrova a difendere in tal modo posizioni quantomeno sostanziali. Da ciò deriva un certo deficit di credibilità. Allego come prova alcuni esempi del tutto rivelatori.

Ecco la dichiarazione particolarmente ecumenica di uno dei dirigenti di Ennahdha: «É fuori discussione abbandonare le nostre conquiste, cambiare il modello di società o rinnegare i diritti della donna o il Codice di statuto personale». E aggiunge: «È vero l'esatto contrario, noi intendiamo rafforzare queste acquisizioni». Interrogato sul modo in cui il partito concepisce la futura Costituzione, questo signore risponde che l'Assemblea Costituente «non farà marcia indietro su alcun diritto e anzi al contrario cercherà di consolidarli tutti». In tutte le dichiarazioni degli alti quadri del partito torna sempre lo stesso *leitmotiv*: “conservare e rafforzare”. Su questo punto ancora Ghannouchi ribadisce e precisa: «No! Noi non toccheremo affatto il CSP. Potremmo anzi consolidare le conquiste della donna, per esempio sulla disegualianza salariale, o sulla creazione di nidi d'infanzia sui luoghi di lavoro. C'è ancora molta violenza sessuale. Noi vogliamo occuparci di quello» (*Le Monde* del 28 ottobre).

La questione che si pone allora è capire ciò che divide Ennahdha dai partiti di centro, o da quei partiti di sinistra che svolgono il medesimo discorso progressista, nella misura in cui il riferimento all'Islam appare completamente scomparso nella retorica del movimento conservatore. Gli islamisti si ritrovano in tal modo in una posizione singolare, in ultima istanza più realisti del re. É ciò che si ricava ad esempio dalla dichiarazione di Rachid Ghannouchi, nella quale si può leggere una identificazione della laicità con l'Islam; «Se posso scegliere tra il vivere in un paese musulmano senza libertà e un paese laico nel quale esiste la libertà, io scelgo il secondo - egli afferma senza svincolare - è senza dubbio più vicino all'Islam che il preteso Stato musulmano» (*L'Express*).

Ma Ennahdah non ha esclusivamente intenti progressisti. È vero che il suo segretario generale si è lanciato in un discorso, nel quale celebrava il ritorno del califfato in Tunisia; allo stesso modo l'unica capolista donna del partito, farmacista, capo d'impresa e non velata, si è chiaramente pronunciata contro l'utilità di proteggere le ragazze madri sul piano legislativo, poiché «i comportamenti immorali e la perversione» non devono essere tollerati, né socialmente, né giuridicamente. Spiega altresì di rifiutare «la scelta che viene fatta di essere ragazza madre. Ci sono donne – aggiunge – che rivendicano di avere figli al di fuori del matrimonio pur godendo di diritti che le tutelino. Questa categoria di donne non ha diritto a un riconoscimento giuridico» (*Le Temps* del 24 novembre). Ghannouchi stesso non è da meno quando afferma che occorre lavorare per sradicare l'inquinamento del quale è vittima la lingua araba in Tunisia, ad opera specialmente dell'uso del francese, oppure quando propone l'aggiunta di un articolo alla Costituzione che vieti l'adozione, proibita dal dogma musulmano, ma praticata nel paese. Siamo su questi punti evidentemente assai lontani da discorsi di pacificazione e di concordia: non è senza ragioni pertanto che gli avversari del movimento islamista l'hanno accusato di tenere un discorso a due volti.

2.

Passo senza transizione al modello politico ideologico. Rispetto al modello politico gli islamisti tunisini difendono il regime parlamentare, si riferiscono oggi - come tutti sanno - al modello e all'esperienza turca. Il loro riferimento è infatti l'HKP di Erdogan e il suo Islam moderato, frutto di un calcolo strategico molto semplice; per sopravvivere e durare bisogna semplicemente disfarsi del riferimento religioso¹⁵⁵. Il partito HKP è sicuramente un partito islamico che tuttavia cerca di non presentarsi come tale, scegliendo piuttosto di mettere in evidenza la propria tendenza ultraconservatrice. È un po' come se l'islamismo politico fosse stato soppresso dagli stessi islamisti. Gli islamisti tunisini possono davvero puntare a una simile evoluzione? Questo sembrerebbe molto difficile per almeno tre ragioni:

- 1) Ennahdha non ha mai fatto la pur minima allusione a una qualche presa di distanza nei confronti della *Sharia*. Le recenti dichiarazioni di uno dei suoi fondatori, Sadok Chourou, sono al riguardo risolutamente a favore di una costituzione largamente favorevole alla legge islamica: «Ennahdha – egli afferma in sostanza – ha tutto lo spazio per elaborare una legislazione islamica e i modernisti allo stesso modo hanno tutto lo spazio per contestarla». Il rifiuto di inserire in costituzione l'uguaglianza uomo/donna nell'eredità, come la volontà di impedire l'adozione, non fanno che confermare tale tendenza. Ultimamente ancora Chourou, deputato alla Costituente, lanciava una *fatwa* contro gli scioperanti e gli altri partecipanti ai sit-in, accusati di paralizzare il Paese, esigendo nei fatti che venissero dispersi e messi al bando.
- 2) Ennahdha non ha mai preso chiaramente le distanze da ciò che alcuni considerano come la sua ala più dura, ovvero il partito Emancipazione, partito salafita non riconosciuto ufficialmente. Il movimento di Rached Ghannouchi ha avuto pertanto molte occasioni per smarcarsi da questi eredi del wahabismo. Oltre agli atti di inciviltà quotidiana orchestrati da questi autoproclamati guardiani del dogma, l'attivismo salafita non è mai stato così significativo all'Università: dopo l'inizio delle lezioni di settembre, sit-in e scioperi si moltiplicano per reclamare il diritto di portare il *niqab*, durante i corsi e durante gli esami, come la concessione di un locale per la preghiera, ma aumentano anche aggressioni fisiche e verbali contro le insegnanti non

¹⁵⁵ A questo punto si impone un breve richiamo storico. Dopo la rivoluzione culturale che la Turchia ha conosciuto tra il 1920-30, periodo nel quale Ataturk ha imposto la laicità attraverso la forza, la resistenza popolare è stata più che *farouche*. L'islamismo ha così finito per riapparire in forza, imponendosi esplicitamente sulla scena politica attraverso la creazione di numerosi partiti estremisti. Ogni volta, la Corte costituzionale decide per il loro dissolvimento in ragione del fatto che sono manifestamente ostili alla laicità. Nel 2001 gli islamisti moderati ne traggono la lezione: è così che nasce il partito HKP.

velate. Da ultimo poi, è stato preso in ostaggio del Preside della Facoltà di Lettere e Arti della Manouba, nei sobborghi di Tunisi, perché si è rifiutato di contrastare la decisione del Consiglio Scientifico dell'Università, secondo il quale i professori sono invitati ad abbandonare le aule ogni volta che una studentessa "velata" si presenterà nel corso.

Nessuna reazione da parte di Ennahdha, nessun comunicato scritto, ma una dichiarazione tardiva frutto della pressione della società civile, una dichiarazione relativamente morbida, pienamente in linea con le sue prese di posizione dopo il mese di settembre, insistendo sul "carattere isolato" di questi incidenti, considerati come dei "*faits divers*" allo stesso titolo di qualsiasi altro delitto di diritto comune, una dichiarazione che si accontenta di rigettare la violenza in tutte le sue forme. Il portavoce del partito ha espresso queste parole particolarmente laconiche: «L'istituzione universitaria ha la propria integrità e il movimento Ennahdha è interessato a esaminare questa questione nel quadro del dialogo». Ricordiamoci per altro che a più riprese Ghannouchi ha espresso simpatia per il Movimento Ettahrir, mettendolo sullo stesso piano dei partiti di estrema sinistra: «difendo – ha sostenuto – il diritto del partito Ettahrir di aver una presenza legale allo stesso modo di alcuni partiti di estrema sinistra, fintanto che essi operino nel rispetto della legge, in maniera pacifica, senza incitare alla violenza». Mentre il suddetto partito, questo è il mio commento, non ha cessato di dare esempi del contrario.

- 3) La terza ragione, dalla quale derivano in realtà le due precedenti, è puramente politica: per Ennahdha è essenziale annebbiare le piste. In questo senso, denunciare l'attivismo salafita e prendere le distanze dalla *Sharia* è molto più pericoloso di un silenzio assordante. Buona parte dell'elettorato islamista, ultra-conservatore, non si riconoscerebbe in queste prese di posizioni critiche e tanto più perché queste denunce sono tradizionalmente avanzate da forze progressiste, moderniste e liberali. Sarebbe quindi totalmente contro-produttivo, anzi incosciente, che il movimento islamista si lanciasse in una condanna dell'estremismo religioso.

3.

Alla luce di quanto precede come delineare l'avvenire della Tunisia e degli islamisti tunisini, dal momento che sembra che oggi i due siano strettamente legati? Io credo che sia essenziale che i difensori della laicità, i modernisti e gli altri progressisti, facciano un passo in direzione degli islamisti, e *reciprocamente*.

Se c'è un insegnamento da trarre dai risultati elettorali del 23 ottobre 2011 questo è il fallimento del discorso progressista. Il partito Ennahdha ha raccolto più del 40% dei voti, totalizzando 89 seggi su 217, seguito dal CPR (Congresso per la

Repubblica) diretto dal militante per i diritti dell'uomo, ben conosciuto anche all'estero, Moncef Marzouki, con appena – oserei dire – 13,36% dei voti e 28 seggi, cosa che finisce di dare carattere egemonico alla vittoria degli islamisti. E ancora: se non avessero adottato una legge elettorale proporzionale con un forte resto, i tunisini si sarebbero ritrovati con una Costituente composta per 2/3 da islamisti, tanto il partito Ennahdha, in termini di voti e di preferenze, è davanti agli altri. Si consideri: 1.500.649 voti per il movimento islamista contro appena 341.549 per il CPR. Più ancora: se si somma l'insieme dei voti di tutti i partiti, CPR compreso, otteniamo meno di 1.100.000 voti.

Gli elettori e le elettrici hanno così sanzionato un discorso al tempo stesso sofisticato e vuoto, molto lontano dalle preoccupazioni materiali del popolo e spesso percepito come una minaccia per l'identità arabo-musulmana. L'osservazione stra-abusata di una delle donne capoliste progressiste, professoressa universitaria e in più filosofa, riassume dal mio punto di vista, perfettamente la situazione. Scioccata per il risultato elettorale generale e per la sua disfatta personale in particolare, questa signora ha così commentato: «Io non riconosco più questo popolo»; al che si è immediatamente tentati di rispondere che ci sono grandi probabilità che non l'avesse mai conosciuto neanche prima.

Purtroppo viene così sanzionata una certa condiscendenza la quale si legge nel riflesso paternalista desolante, che dimostrano questi uomini e queste donne che si sono, dopo la rivoluzione, in gran parte scoperti di avere un interesse verso la politica. Si è visto chiaramente all'opera una volontà, in parte patriarcale in parte postcoloniale, di portare la civiltà agli indigeni fortemente impregnati di tribalismo, per definizione totalmente ignoranti di democrazia. Questo paternalismo, questa idea secondo la quale gli spiriti illuminati saprebbero per principio meglio della gente di campagna ciò che è bene per questi ultimi, in particolare su una questione così cruciale e personale come quella del voto non sono francamente repubblicani.

Bisognerebbe, dunque, che i progressisti accettassero di disfarsi del discorso elitario che li caratterizza. È imperativo che comprendano che la “buona gente” che non ha votato per loro, ha votato per un discorso rassicurante, quello della fede, in una società che sta perdendo i riferimenti e che è incancrenita a tutti i livelli dalla corruzione e dal nepotismo. È necessario che queste forze progressiste si ricordino del primo slogan della rivoluzione tunisina: “Il lavoro è un diritto, banda di ladri!”, in riferimento al clan Ben Ali e che, così facendo, non caschino mai più nelle pieghe del dibattito identitario dal quale usciranno sempre perdenti, per ricentrare invece il loro discorso intorno alla giustizia sociale. È qui infatti che si trova il miglior mezzo per contrastare la retorica islamista, invece di lottare contro i mulini a vento dell'identità arabo-musulmana.

Questo perché il programma socio-economico islamista è un programma molto generalista, che conserva una base composta di misure economiche e sociali, ereditate allo stesso tempo del periodo di Ben Ali e dal programma del governo provvisorio che ne è seguito, con un retrogusto di suggestioni emananti da una piattaforma di esperti che puntano a un liberalismo detto islamico, da intendersi

come un neoliberalismo tinto di solidarietà sul modello dell'economia familiare e di micro-progetti *à la* Muhammad Yunus, premio Nobel indù della Pace. Ora era proprio contro questo neoliberalismo mascherato che la Tunisia era insorta alla fine del dicembre 2010. La lettura del programma islamista lascia peraltro perplessi: nessun dato in cifre, nessuna precisione sulle strategie finanziarie per i progetti che propongono. Non è questa una fortuna insperata, per i loro avversari politici? Ecco una breccia, per usare un eufemismo, nella quale i progressisti devono infilarsi senza perdere più tempo.

Quanto gli islamisti tunisini che non hanno cessato di denunciare il processo di intenzioni di cui sono stati fatti oggetto durante la campagna elettorale, è venuto il momento che si assumano le loro responsabilità. In effetti i grandi vincitori delle elezioni sembrano voler far man bassa sul Paese, usando un vero colpo di stato costituzionale. Niente è più possibile dopo l'elezione, in seno alla Costituente, per due commissioni, l'una incaricata di elaborare un regolamento interno per l'assemblea e la seconda incaricata di proporre il progetto di decreto per l'organizzazione provvisoria dei poteri pubblici. Sia rispetto alle relazioni tra le tre presidenze (Assemblea Costituente, Repubblica, Governo), sia rispetto alle prerogative di ciascuna di esse, sia ancora rispetto ai meccanismi secondo i quali il prossimo governo otterrà la fiducia della Costituente o sarà oggetto di una mozione di censura, della possibilità di ricorrere a un referendum attraverso cui il popolo si possa pronunciare sull'adozione o rigetto della nuova Costituzione, la posizione di Ennahdha lascia in verità pochi dubbi: bisogna né più né meno ingarbugliare il gioco politico. Il progetto degli islamisti tunisini si esplicita così chiaramente: un regime parlamentare dove il capo del governo, scelto dal partito vincitore all'elezione, avrebbe prerogative più che estese, mentre il Presidente della Repubblica (all'occorrenza, Morchef Marzouki del Congresso per la Repubblica), sarebbe messo in disparte con un semplice ruolo onorifico. L'articolo 11 del progetto del regolamento provvisorio dei poteri pubblici, proposto da Ennahdha, prevede d'altronde di trasferire al capo del governo tutte le prerogative della Costituente, in caso dell'impedimento del funzionamento normale dei poteri. L'articolo 8, per parte sua, stabilisce che l'Assemblea Costituente può cedere il proprio potere legislativo al capo di governo. Altre proposte di Ennahdha: autorizzazione del cumulo di funzioni legislative-esecutive (si può essere al tempo stesso membro della Costituente e occupare funzioni di governo) e adozioni di articoli costituzionali a maggioranza assoluta, cosa che gli islamisti sono quasi sicuri di ottenere, e non a maggioranza dei 2/3 come chiede l'opposizione all'interno dell'Assemblea.

Tutte queste misure prefigurano purtroppo un ritorno alla dittatura. Ma la società civile è vigile e le sue molteplici componenti si raccolgono davanti l'Assemblea Costituente per far valere la propria voce: oggi, l'opposizione, in seno all'ANC, ha finito per riportare un certo numero di vittorie significative. Ovunque il tono sale, e gli alleati del momento cominciano dolcemente, ma con sicurezza a venir meno. È giunto il momento, per gli islamisti, di contrastare coloro che li hanno accusati di tenere un discorso ambiguo, facendo un passo verso la democrazia istituzionale.

Prova, se ce n'era bisogno, che il vero problema della Tunisia non è l'identità arabo-musulmana, ma l'accettazione delle regole del gioco democratico.

(Traduzione dal francese di Graziano Lingua e Davide Sisto)