

CAPITOLO IV

Simboli religiosi e secolarismo nei paesi musulmani.

L'imposizione dei simboli religiosi nel mondo musulmano è prevista dalla *shari'a*¹⁵⁰, il codice di condotta della vita del musulmano, che è qualcosa di più della classica traduzione in "Legge islamica"¹⁵¹, un'imposizione in realtà che si deve alle diverse interpretazioni del Corano e della *Sunna*. Il codice di condotta è posto alla base di tutti i diritti dei paesi a maggioranza islamica, anche se vi si trova inserito in modi e misure differenti.

All'interno dei vari diritti nazionali la *shari'a* assume una duplice modalità di applicazione, formale e informale: la prima è la parte della *shari'a* che viene formalizzata appunto in norme positive; quella informale è invece applicata volontariamente dall'individuo. Una distinzione questa generalmente applicabile alla maggior parte degli stati musulmani (Egitto, Siria, Tunisia, Libia,...) mentre è una piccola parte della realtà islamica quella che aderisce integralmente alle prescrizioni sciaraitiche (Arabia Saudita, Iran, Yemen, Afghanistan dei Taliban), esclusi questi pochi paesi "integralisti", l'influenza della cosiddetta *shari'a* informale, è limitata alla sfera privata, ma può estendersi alla sfera pubblica e politica. Come si diceva in precedenza l'interpretazione delle regole della *shari'a* non è uniforme nel mondo musulmano e questo è uno dei problemi più ricorrenti che gli occidentali incontrano nel relazionarsi con le comunità islamiche. Infatti secondo le parole di Antoun, «parte della difficoltà degli occidentali nel comprendere l'elasticità morale e la continuata effettività sociale dell'Islam nel XX secolo, è la mancata conoscenza da parte dei non musulmani della natura

¹⁵⁰ L'etimologia araba della parola *shari'a* rinvia all'idea di fonte d'acqua, la parola «*sharra'a*» e «*tashri*» derivano da essa e sono usate oggi nel senso di «legiferare» e «legislazione», designano l'azione di condurre le mandrie ad un luogo dove potersi abbeverare. I quattro versetti coranici che evocano tale nozione sono usati, due volte nella forma verbale «*shara'a*» (sura 42 versetto 13) al singolare e «*shara'ù*» al plurale (sura 42 versetto 21), due volte invece in forma nominale «*shari'a*» (sura 45 versetto 18) e «*shira'a*» (sura 5 versetto 48), sono interpretati dai diversi esegeti musulmani nel senso di religione come via di salvezza proposta agli uomini, ma anche come la fonte dove risiedono quei valori di cui gli adepti sono alla ricerca, i valori di chi può donare un senso alla loro esistenza, ai loro atti e alle relazioni che stabiliscono con gli altri e col mondo.

¹⁵¹ F. PENSIER e K. GUELLATY: «La *shari'a* non è un semplice atto di fede, ma una sottomissione completa alla regola della vita della comunità islamica, adesione senza alcuna riserva, né discussione, definitiva, sotto pena di divenire un rinnegato», «Le droit musulman», Parigi, P.U.F. 2000 in *La liberté de conscience dans le champ religieux islamique, Revue de droit canonique*, tomo 52/1, Strasburgo 2002 .

dell'enorme corpo legistico ed etico dell'Islam, una capacità derivante dalle diverse interpretazioni e della possibilità di adattarsi alle varie strutture sociali a seconda delle circostanze geografiche e storiche>>¹⁵².

L'inflessibilità per la quale la *shari'a* è spesso conosciuta è relativa più alla sua autorità morale che dal contenuto del suo *corpus iuris*¹⁵³.

La traduzione comunemente usata per *shari'a*, legge religiosa, va però usata con cautela, in quanto attualmente il suo significato è molto vago per un sistema legale sconosciuto in Occidente. Legge religiosa non è infatti un termine islamico, ma quello usato dagli interpreti occidentali per catalogare le leggi che nella *shari'a* sono basate sulla religione, norme che sono considerate "altro" nei sistemi e nelle teorie legali d' Occidente. Legge religiosa non è una dizione chiaramente definita, spesso viene usata nel significato di "legge morale"¹⁵⁴. Così lontane dalla prospettiva della religione islamica queste definizioni sembrano giustificare l'idea della *shari'a* come "diritto religioso". La differenza tra la natura della morale e il diritto tende spesso a rendere antitetiche le due cose: la morale è considerata irrazionale e segno di una società primitiva, per cui le norme basate su di essa sono considerate arbitrarie perché non fondate su una linea guida legale, ma dalla coscienza che è individuale e che quindi conduce ad una giustizia arbitraria, "la giustizia del *qadi*"¹⁵⁵, per definire la semplicità della prassi delle corti islamiche.

In quest' ottica la legge morale sembra opporsi al diritto: la relazioni tra questi è un'antitesi tra passione (o fede) e ragione, tra prescrizioni oppressive e regolamentazione liberale della società, tra la "giustizia del *qadi*" e una giustizia uguale per tutti. La conclusione ci appare dunque paradossale, la *shari'a* è una

¹⁵² Citato da Maurits S. Berger, <<The Shari'a and Legal Pluralism. The example of Syria>>, in *Legal Pluralism in the Arab World*, p. 120, a cura di Baudouin Dupret, Maurits Berger e Laila al-Zaini, 2004, Cedaj e Kluwer law international .

¹⁵³ La *shari'a* non è "la legge", ma una fonte del diritto tra altre. Ancora oggi la *shari'a* è nella maggior parte dei paesi musulmani una delle fonti del diritto che il legislatore , gli autori e i dottrinari usano. I versetti <<normativi>> del Corano non costituiscono dei versetti giuridici o giudizi su regole immutabili e intangibili, perché di origine divina, ma dei limiti (*hudud*) che il legislatore non deve superare, così come il credente.

¹⁵⁴ Le uniche due teorie legali che in Occidente possono essere comparate con la *shari'a* sono il diritto canonico e il diritto naturale; il primo basato sul diritto romano è qualcosa di più del semplice diritto della religione, non comparabile poiché è anche il diritto della Chiesa come istituzione; il diritto naturale in Occidente è stato utilizzato per giustificare qualsiasi teoria o filosofia, a favore della legge morale o della legge divina, utilizzando formule del genere "naturalmente giusto" come artifici retorici filosoficamente nulli, per giustificare quelle stesse teorie che si fondano sul diritto naturale.

¹⁵⁵ Max Weber.

legge religiosa che non è tale: religiosa in quanto la sua autorità morale deriva da una fonte divina e che i suoi principi di base sono fondati su convinzioni morali; non religiosa quando ci si accorge che in realtà il sistema giuridico derivante da essa è lontano da un'irrazionale, primitivo e arbitrario sistema di diritto.

Nella teoria di Chehata, l'*interpretatio prudentium*¹⁵⁶ di regole di origine divina, chiamata diritto islamico è in realtà, un <<diritto religioso positivo>>¹⁵⁷, allo stesso modo di come in Occidente può essere interpretata la legislazione sui diritti umani, con valori di giustizia universali e immutabili.

La *shari'a* non ha quindi un'uniforme applicazione in tutti i paesi islamici: molti di essi sono difatti influenzati dalla laicità occidentale e le imposizioni sono applicate in maniera moderata, altri paesi sono talmente aderenti ai principi sciaraitici da darne un'interpretazione distorta. La fusione tra il diritto e le norme religiose è stata alimentata anche dagli stessi amministratori coloniali nel XIX sec. con una scelta dei poteri politici di legittimare attraverso la religione, le codificazioni, presentate come "edite da Dio". Il miglior mezzo per far passare la disobbedienza alla legge e all'autorità che l'incarna, come una forma di eresia, quindi un atto di apostasia. Una strumentalizzazione politica della religione che non è propria dell'Islam, un'arma terribile che i movimenti politico – religiosi utilizzano contro i governi moderati, un contrasto dove i diversi protagonisti si accusano reciprocamente di eresia e di non rispettare la *shari'a* di cui danno versioni più integraliste degli altri fino a far nascere interpretazioni e pratiche non strettamente religiose, ma maggiormente dirette ad un controllo politico della società, come in Afghanistan e in Algeria negli ultimi anni.

Nel mondo occidentale così come nei paesi musulmani tra le norme della *shari'a* più dibattute, sono quelle relative ai simboli religiosi, rilevante inoltre nei paesi islamici anche lo status dei non – musulmani¹⁵⁸, quindi la loro possibilità di

¹⁵⁶ *Ijtihad*.

¹⁵⁷ Chehata è citato nell'opera citata di Maurits Berger, p 124.

¹⁵⁸ Cristiani ed ebrei hanno diritto di esercitare il proprio credo, di celebrarne il culto, di avere loro istituzioni e giurisdizioni, nonché loro rappresentanti presso l'autorità. Non è possibile per loro essere accusati di apostasia o di eresia. Perseguibili con tali motivazioni sono solo i musulmani, ma possono essere perseguiti per blasfemia. Malgrado la relativa tolleranza verso le Genti del Libro, il loro *status* è divenuto oggi sinonimo di discriminazione. Certe funzioni sono loro negate, i loro luoghi di culto non devono essere più alti di quelli musulmani; l'appello alla preghiera non deve coprire quello dei muezzin, un musulmano ha il diritto di cercare di convertirli, ma non il contrario, viene severamente punito il tentativo di convertire i musulmani ad altre religioni. I luoghi santi dell'Islam sono loro proibiti. Diverso è

esprimere il proprio credo attraverso i propri simboli nei paesi a maggioranza musulmana, alcuni dei quali ancora oggi non riconoscono la libertà di culto.

4.1 L'Egitto, uno stato "laico moderato".

Il sistema legale egiziano è caratterizzato da una dualità che si articola tra riferimenti secolaristi occidentali e altri puramente religiosi. Il diritto civile egiziano è l'esempio calzante di questa duplicità, così è infatti per lo status personale dei cittadini, un regime che si lega alle diverse appartenenze religiose, riproducendo divisioni sociali all'interno del sistema familiare in Egitto come in altri paesi arabi in cui sono presenti minoranze religiose, un fenomeno che può provocare divisioni, se non discriminazioni, tra cittadini di diverso credo.

I problemi politici di carattere "islamico", in Egitto sono iniziati nel corso degli anni Settanta, dopo la promulgazione nel 1971 della Costituzione in cui si proclama che la *shari'a* è "una" delle maggiori fonti del diritto. Il testo fu successivamente modificato e la *shari'a* è ora la più importante delle fonti del diritto. Per modernizzare il diritto egiziano sono state usate come riferimento le leggi francesi, italiane e belghe, gettando un ponte tra politica e modernità delle leggi. Originariamente le leggi religiose rimasero confinate al regime dello statuto personale dei musulmani e dei corrispondenti regimi dei copti, cattolici, protestanti ed ebrei. D'altra parte però il più grande giurista del mondo islamico, al-Sanhuri ha utilizzato la *shari'a* come riferimento per il codice civile del 1949. Con l'ascesa al potere del presidente Sadat, il paese fu attraversato da numerose trasformazioni. Con l'adozione del pluralismo divenne necessario trasformare il sistema politico in modo tale da bilanciare le diverse e contrapposte forze, radicali religiosi, marxisti e seguaci di Nasser. Dalla liberazione dei Fratelli Musulmani¹⁵⁹ negli anni

l'atteggiamento verso gli atei, molto intolleranti nei loro confronti soprattutto i giuristi teologici, per molti dei quali è ancora un dovere sacro combattere l'ateismo e le ideologie che lo preconizzano e da loro definite come "distruttrici".

¹⁵⁹ I Fratelli Musulmani vengono fondati nel 1928 da un'insegnante egiziano, Hassan al-Banna a Ismailiyya, vicino il canale di Suez. L'organizzazione rifiuta di definirsi un partito politico. Con un rapido sviluppo, nel 1946 conta in Egitto un milione di aderenti. Le idee di al-Banna confluiscono poi nella corrente riformista musulmana di Jamal al-Din e al-Afghani, una corrente che si batte per un ritorno alle fonti, il Corano e la Sunna, ripulite dai vari commenti per poi rileggerle e interpretarle con sentenze giuridiche nuove, aderenti sì ai testi sacri, ma anche adattate ai cambiamenti del mondo, una visione fondamentalista e modernista. L'organizzazione dei Fratelli Musulmani cerca di rispondere alle sfide del

Settanta, si sono attivate forze islamiste all'interno dell'università e nel linguaggio dei discorsi della politica di Sadat s'introdusse la nozione di "stato di conoscenza e di fede". La *shari'a* e la necessità della sua realizzazione viene usata dai Fratelli Musulmani come strumento di battaglie politiche.

Anche all'interno delle stesse forze radicali diverse visioni si "combattono", tra chi domanda cambiamenti, emendamenti alle regole di determinati testi di legge e chi invece chiede la piena e totale applicazione del testo coranico e l'islamizzazione dell'intero diritto. La questione dell'applicazione della *shari'a* non rimase a lungo limitato nell'invocazione di emendamenti legislativi, ma divenne presto <<un meccanismo simbolico e teoretico usato in un progetto politico volto a islamizzare la politica, il diritto, l'economia e ogni aspetto della società umana egiziana, un tentativo di penetrare nelle relazioni sociali e di controllare il modello della vita quotidiana in Egitto>>¹⁶⁰. Dagli anni Settanta fino agli anni Novanta questa trasformazione nei metodi e nei contenuti della presentazione politica della legittimazione islamica nei discorsi politici, il radicalismo è sempre più andato crescendo, legandosi ai risultati politici dei Fratelli Musulmani e dei gruppi integralisti islamici. Dagli anni Ottanta fino alla prima metà degli anni Novanta, nuove generazioni sono state coinvolte, alcuni di questi giovani possono essere considerati i discendenti di una situazione islamiste prevalente nelle università egiziane. Molti di questi non necessariamente sono membri di gruppi politici islamici, ma si muovono loro malgrado all'interno di un contesto politico-religioso e comunque influenzati dalle teorie e dai discorsi genericamente islamici. Il fatto che emerge è che questi gruppi hanno criteri e valori indubbiamente diversi da quelli pertinenti ad un sistema moderno di diritto.

colonialismo e al movimento di laicizzazione, per tale associazione "non esiste un'organizzazione valida della società senza Islam, cioè senza tribunali, senza scuole, senza un organo di governo esecutivo musulmano che applichi realmente i dettami della Legge di Dio". Nel 1952 appoggiarono gli Ufficiali Liberi che destituirono il re Faruk, ma presto si trovarono in contrasto con il presidente Nasser, che portò contro di loro una rigida repressione, che si allentò con la morte di Nasser e con la contestuale presa del potere da parte di Sadat, che utilizzò l'organizzazione nella sua lotta contro i nasseriani. I Fratelli Musulmani non sono mai stati un'associazione legalizzata. Sul piano sociale svolgono attività verso i poveri, rifiutano la violenza e non rimettono in causa l'ordine stabilito.

¹⁶⁰ Nabil 'Abd al Fattah, <<The Anarchy of Egyptian Legal System: Wearing Away the Legal and Political Modernity>>in *Legal Pluralism in the Arab World*, p. 169, a cura di Baudouin Dupret, Maurits Berger, Laila al-Zwaini, 2004, Cedej e Kluwer law international.

In questo periodo di cambiamenti, giuristi egiziani da sempre pionieri della cultura e del pensiero liberale, sono stati sostituiti dai Fratelli Musulmani nel Consiglio dei giuristi: questo riflette un importante cambiamento nella politica egiziana, soprattutto al livello delle strutture intermedie della società.

L'utilizzazione di tali sistemi e meccanismi legali è stato finalizzato ad isolare quei pensatori secolari, intellettuali, ricercatori, scrittori, giornalisti, registi. Il fenomeno dell'estensione della battaglia politica dei gruppi islamici è sintetizzato dalla battaglia tra secolarismo e Islam. Questi fenomeni hanno di fatto creato un dualismo tra il diritto ufficiale, basato sui riferimenti legali moderni, e un sistema di valori, regole e criteri religiosi fondati sulla religione islamica e a movimenti politici privi di legittimazione (Fratelli Musulmani). Questi movimenti hanno riportato l'utilizzo di criteri religiosi nelle teorie giuridiche, molti tentano di sfruttare i meccanismi giudiziari in una battaglia essenzialmente politica¹⁶¹.

Questo fenomeno ha scosso le fondamenta dello stato di diritto egiziano, soprattutto dei cittadini di diverso credo, in quanto soggetti a diverso *status* legale e che vedono in pericolo la credibilità delle moderne norme costituzionali alla base dell'uguaglianza di tutti i cittadini.

Si può inoltre osservare l'ineffettività del diritto moderno che perde gradualmente credibilità all'interno di vasti gruppi sociali che sono soggetti alle prescrizioni della *shari'a*, un fenomeno legato all'immagine negativa del legislatore che non dà vita a leggi che siano espressione della volontà elettorale; questo fa sì che i gruppi sociali si richiudano su sé stessi o prendano come riferimento le norme religiose. Un sistema che rischia in tal modo di sprofondare nell'anarchia di regole di costume, usi e tradizioni contrarie al diritto ufficiale, ma che i gruppi integralisti considerano necessari alla <<gratificazione dei loro bisogni e dei loro interessi, per una rapida soluzione delle differenze che sostituisca i complicati meccanismi del sistema giuridico>>¹⁶².

Le regole tradizionali e di costume sono in un paese islamico fortemente radicate con la religione e tra queste più di tutte trovano spazio quelle sull'abbigliamento

¹⁶¹ L'accusa di essere infedeli o apostati, verso tutti coloro che abbiano al riguardo una diversa idea è culminata nell'assassinio dello scrittore Farag Fuda e nella *fatwa* che condanna lo scrittore Nagib Mahfuz.

¹⁶² Nabil 'Abd al – Fattah, in op. cit., 162.

femminile che impongono d'indossare il velo (anche al riguardo l'anarchia è totale ogni gruppo, regione o paese ha un suo tipo di velo legato ad una interpretazione del Corano)¹⁶³. Tali tradizioni, o interpretazioni diversificate delle norme religiose, s'inseriscono poi nelle maglie del diritto moderno, riconoscendo in molti paesi le libertà fondamentali, creando così ulteriore confusione, in quanto le regole di costume si pongono in di un sistema giuridico di tipo legale. In Occidente il velo è spesso visto come il simbolo delle donne musulmane nella società islamica, ricerca della propria identità culturale o di una certa visione del mondo musulmano¹⁶⁴. La discussione che riguarda le imposizioni d'abbigliamento per la donna si è molto accesa nei paesi islamici in questi ultimi anni. Per molte donne il velo non ha un significato eminentemente religioso, ma così come per il crocifisso e il kippah per cristiani ed ebrei, ha anche un significato "culturale", perché è simbolo della propria identità culturale.

4.2 Il problema del velo in uno stato laico musulmano.

Nel 1994 il Ministero dell'Educazione egiziano ha emanato un decreto che regola l'abbigliamento scolastico: secondo tale regolamento le studentesse della scuola secondaria sono obbligate ad indossare una uniforme scolastica, consistente in una camicia bianca e una gonna "appropriatamente lunga". Il decreto contiene oltretutto una prescrizione relativa al velo, concedendo la possibilità per le studentesse d'indossare un velo che copra però solo i capelli, ma non il viso¹⁶⁵. Secondo quanto previsto dal decreto è dunque vietato il *niqab*, il velo che lascia scoperti solo gli occhi, rimanendo invece permesso il *hijab*. In base alle nuove regole gli studenti che non si fossero adeguati al nuovo codice di abbigliamento non era più permesso l'ingresso a scuola¹⁶⁶, di conseguenza numerose studentesse

¹⁶³ I tipi di velo sono quattro, il *hijab*, che è un semplice foulard che copre solo i capelli e la nuca (usato nei paesi più moderati e in occidente); il *jilbab* che copre l'intero corpo lasciando scoperto il viso e le mani (tipico dell'Iran e dei gruppi sciiti); il *niqab* che copre tutto il corpo e lascia scoperti solo gli occhi fa parte dell'interpretazione sannita radicale dell'Arabia Saudita); il *burqa* che non lascia scoperta nessuna parte del corpo (usato nell'Afghanistan dei Taliban).

¹⁶⁴ Sul dibattito femminista tra le donne in Occidente e nei paesi islamici, vedi Wassyla Tamzali, <<Vi scrivo da Algeri>> in *Internazionale*, n. 523 del 23 gennaio 2004.

¹⁶⁵ Articolo 2, co. II, decreto no. 113 del 1994, Ministero dell'Educazione.

¹⁶⁶ L'esclusione dalle lezioni è prevista dal medesimo articolo 2, co. III.

sono state escluse per aver indossato proprio il *niqab*. Tale decreto ha immediatamente scatenato una polemica pubblica, “una battaglia del velo” che dopo molti anni è ancora irrisolta. Il governo egiziano è stato accusato di aver preso misure non islamiche e tese alla secolarizzazione sul modello turco. E’ stato asserito che il che l’esecutivo avesse cercato di seguire il modello secolarista francese. Sin dagli anni Settanta si è sviluppato nella vita pubblica egiziana il fenomeno che prende il nome di “nuovo velamento”, un fenomeno che utilizza l’abbigliamento islamico come mezzo di opposizione allo Stato e volto a ricostruire una “nuova identità islamica”¹⁶⁷.

A seguito delle forti polemiche il Ministero dell’Educazione poco tempo dopo il primo decreto, ne ha emanato un secondo in cui si afferma che il regolamento in questione era volto a garantire che <<il “velarsi” deve essere frutto di una libera scelta delle studentesse e non una coercizione da parte di altre persone o organizzazioni>>¹⁶⁸. Unificando l’abbigliamento scolastico, il governo intendeva allentare la pressione esercitata dai gruppi radicali sugli studenti in relazione all’abbigliamento islamico. Allo stesso tempo la scelta di vietare di mostrare i simboli islamiti nei luoghi dell’educazione pubblica, era volta a ristabilire l’autorità del governo.

Con l’ausilio di avvocati islamici, i genitori delle studentesse escluse per avere indossato il *niqab*, adisce prima le *al-mahakim al idariyya*, corti amministrative locali, per poi invocare il giudizio del *al-mahkama al dusturiyya al-’ulya*, la Suprema Corte Costituzionale.

Uno dei querelanti, il padre di due studentesse escluse dall’attività scolastica per aver indossato il *niqab*, impugna il decreto davanti la Corte Amministrativa di Alessandria, asserendone l’incostituzionalità. L’attore afferma infatti che tale decreto violi l’articolo 2 della Costituzione egiziana che proclama: <<L’Islam è la religione di Stato e i principi della *shari’a* sono la fonte principale del diritto>>¹⁶⁹;

¹⁶⁷ Questa espressione è stata coniata ed è spesso usata da autori quali El Guindi, Macleod, Maghadan e Radi.

¹⁶⁸ Articolo 1, sezione I, decreto no. 208 del 1994, Ministero dell’Educazione.

¹⁶⁹ Articolo 2 della Costituzione egiziana: <<Al – islam din al- dawla... wa mabadi’ al-shari’a al islamiyya al – masdar al-ra’isi lil- tashri >>.

in secondo luogo il decreto infrangerebbe a detta del querelante anche l'articolo 46 della Costituzione, che garantisce la libertà religiosa¹⁷⁰.

La Corte Amministrativa sospende il giudizio rinviando gli atti alla Suprema Corte Costituzionale che il 18 maggio 1996 dichiara costituzionale il decreto del Ministero dell'Educazione.

L'ammissibilità del velo islamico è in questo modo finita anche in Egitto al vaglio giudiziale così come in casi analoghi in Germania, Francia e Turchia. Gli argomenti presentati però alla Suprema Corte Costituzionale rivelano differenze sostanziali con le situazioni francese, tedesca e turca. In Egitto infatti la questione non è se uno stato secolare possa "tollerare" o meno un simbolo religioso come il velo islamico nelle scuole; il nodo cruciale è se la legislazione di uno Stato musulmano collida con i principi del diritto islamico, non è un problema relativo alla libertà individuale di esprimere il proprio credo religioso all'interno della scuola, ma l'autonomia del legislatore nel processo produttivo delle leggi.

La decisione tocca l'interpretazione di una fondamentale norma costituzionale, l'articolo 2 che pone i principi del diritto islamico come fonte principale del diritto e definisce il rapporto tra *shari'a* e *qanun*¹⁷¹.

La previsione contenuta nell'articolo 2 non è una peculiarità della Costituzione egiziana, simili disposizioni sono presenti in numerose costituzioni arabe¹⁷².

La stessa carta fondamentale egiziana costituisce d'altra parte un paradosso, in quanto la legislazione è tradizionalmente legata ad un corpo normativo emanato da un organo competente attraverso la specifica procedura legislativa; il diritto islamico invece non è inserito nel corpo legislativo, ma deriva dalla giurisprudenza, *fiqh*¹⁷³, che consiste nei pareri legali dei giuristi islamici¹⁷⁴ che

¹⁷⁰ Articolo 46 della Costituzione egiziana: <<Lo Stato garantisce la libertà di credo e l'esercizio del culto>>.

¹⁷¹ La legislazione di emanazione statale.

¹⁷² Art. 2 della Costituzione del Bahrain, del 1973; art. 3 Costituzione dello Yemen, 1991 emendata nel 1994; art. 2 Costituzione del Kuwait, 1962, emendata nel 1980; art. 1 Costituzione del Qatar, 1970 emendata nel 1975; art. 1 del decreto Costituzionale no. 3 del 1993 del Sudan; art. 7 Costituzione degli Emirati Arabi Uniti, 1971.

¹⁷³ <<Il *fiqh* è un estrarre dalle radici e fonti le norme relative alla qualificazione sciaraitica delle azioni del Musulmano tenuto all'adempimento dei suoi obblighi giuridico- religiosi. Il *fiqh* può essere definito come la conoscenza della quintuplice ripartizione sciaraitica delle azioni umane, nel senso di atto obbligatorio o proibito o consigliato o sconsigliato o infine libero>>, CASTRO F., *Diritto musulmano e dei paesi musulmani* in Enciclopedia giuridica Treccani, Roma, 1989.

¹⁷⁴ *Fuqaha*.

interpretano le quattro radici dell'Islam: Corano, Sunna, *igma* o consenso, *qiyas* o analogia.

In quest'ottica sono stati ipotizzati tre modelli di sviluppo, che non necessariamente sono esclusivi, ma possono essere complementari: secondo il primo modello l'articolo 2 della Costituzione egiziana è interpretato in modo tale che il diritto islamico costituisca un corpo di norme sovra-legislative, una sorta di "Grundnorm islamico"¹⁷⁵, in questo senso <<l'articolo 2 porrebbe la *shari'a* come fonte primaria, mentre gli altri articoli posti dal diritto positivo sarebbero suscettibili di essere contestati se non conformi costituzionalmente all'articolo in questione>>¹⁷⁶, cioè alla *shari'a*; un secondo modello prevede invece che attraverso l'articolo 2 si incorporerebbe l'ordinamento islamico all'interno della legislazione statale, in sostanza la legislazione emanata dallo Stato deve essere qui conforme ai principi islamici della *shari'a*, che altrimenti non sarebbe valida senza tale incorporazione nell'ordinamento *qanun*, attraverso una promulgazione di una legge formale; l'ultimo modello ha un approccio nettamente pluralista, che tende a considerare la *shari'a* e il *qanun* come due sistemi legali differenti e radicalmente autonomi. In questo sistema si può arguire che il diritto islamico non ha alcuna influenza diretta sull'ordinamento secolare attraverso un sistema di norme sovra-legislative. Il diritto secolarizzato non avrebbe alcuna limitazione esterna, anzi manterrebbe l'autonomia che gli consentirebbe una lettura "secolare" della legge islamica.

Si può quindi comprendere come la sentenza della Suprema Corte Costituzionale egiziana relativa all'articolo 2 ci mostri una vera e propria battaglia a difesa dell'autonomia dell'ordine secolare legale, sottolineando il mantenimento del controllo autoritativo sull'interpretazione del diritto islamico, volto a salvaguardare l'autonomia e non a combattere il velo.

¹⁷⁵ Il riferimento di BOTIVEAU, direttore di ricerca del CNRS, specializzato in scienze politiche del mondo arabo, alla teoria della *Grundnorm* kelseniana, la norma originaria dalla quale tutti gli atti acquisiscono normatività, il fatto originario dal quale nasce quella gerarchia del "dover essere" che secondo Botiveau è appunto espressa nell'articolo 2 della Costituzione egiziana, in BALZ K., <<The secular reconstruction of Islamic Law>>, *Legal Pluralism in the Arab World*, a cura di DUPRET B., BERGER M., AL-ZWAINI L., Cedex e Kluwer Law International, Londra, Boston 2004.

¹⁷⁶ BALZ K. riprende le parole di Botiveau in <<The secular reconstruction of Islamic Law>>, *Legal Pluralism in the Arab World* a cura di DUPRET B., BERGER M., AL-ZWAINI L., Cedex e Kluwer Law International, Londra, Boston 2004.

Negli anni l'interpretazione dell'articolo 2 della Costituzione da parte della Suprema Corte si è incentrata sulla questione cruciale dell'emanazione legislativa, in quali circostanze siano incostituzionali le promulgazioni legislative per essere dichiarate nulle e invalide sul piano della loro violazione dei principi della legge islamica. Inizialmente la questione verteva sul fatto che l'articolo citato fosse utilizzato per applicare immediatamente i principi della *shari'a* islamica attraverso il giudice, o se un giudice debba prima considerare che gli atti legislativi siano contrari alla legge islamica e disapplicando il diritto statale, applicare i principi sciaraitici. Nel tempo non è stata accolta la soluzione che prevedeva un'applicazione giudiziale del diritto islamico, che deve essere "diretto" dalla legislazione statale, indirizzando la revisione della Costituzione basandola sui principi della *shari'a*.

Dal giorno in cui è stato emendato l'articolo 2, il potere legislativo è stato legato nell'emanazione delle nuove leggi o nell'emendare la vecchia, ad osservare i principi del diritto islamico, conformando le norme ad esso.

Il problema è sorto per le leggi emanate prima del 22 maggio 1980 (giorno in cui l'emendamento all'articolo 2 è entrato in vigore), come ad esempio le prescrizioni del codice civile, promulgato nel 1948 e che la Corte ha dichiarato non attaccabile sul piano della violazione dei principi sciaraitici, come la maggior parte delle norme egiziane. L'applicazione del principio di non retroattività dalla legislazione all'emendamento costituzionale, rappresenta una prima importante misura attraverso la quale è stata limitata l'applicazione della nuova disposizione.

La discussione che ha riguardato la Suprema Corte Costituzionale non è se le emanazioni statali, secolari, vadano sottomesse ai principi del diritto islamico, ma piuttosto la "nazionalizzazione" della legge islamica che sottoponga così le norme sciaraitiche al controllo dello Stato. Questo anche perché le regole del diritto islamico non formano un corpus stabile, ma sono inserite all'interno del diritto secolarizzato attraverso l'interpretazione, così la Suprema Corte, seleziona le regole del diritto islamico e provvede a fornirgli la validità per l'inserimento nell'ordinamento secolare. Solo la Corte Costituzione decide cosa elevare a rango di disposizione e tali disposizioni sono in realtà una costruzione interna

all'ordinamento secolare, non rappresentando un assetto "sovra-legislativo" derivante dal diritto naturale.

Una volta definita la questione legale della "selezione" operata dalla Suprema Corte, si può illustrare la decisione presa dalla Corte stessa in relazione alla legittimità del divieto del *niqab* nelle scuole.

L'argomentazione della Corte parte da un generale apprezzamento della posizione delle donne nell'Islam: <<l'Islam eleva la posizione delle donne, richiede loro di preservare il loro pudore e le obbliga a coprire il proprio corpo dall'essere spregevole, o sacrificando la loro dignità per proteggere la donna da eventuali danni o detrimenti al suo onore...Inoltre la donna non ha il diritto di scegliere di vestire secondo il proprio volere >>¹⁷⁷. La Corte riconosce quindi la "normatività" di una prescrizione religiosa, accoglie quindi l'idea che la donna debba essere vestita con un abbigliamento definito pudico. In questo caso è però l'interpretazione dei giuristi islamici a creare problemi, essendo questi discordi sulle prescrizioni coraniche sulla sura XXIV, versetto 31: <<che esse calino un velo sui loro seni, che non mostrino le loro parti belle se non quelle che ordinariamente appaiono e non battano assieme i piedi sì da mostrare le loro bellezze nascoste>>¹⁷⁸ e la sura XXXIII versetto 59: <<O Profeta! Dì alle tue spose e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si ricoprano dei loro mantelli; questo sarà più atto a distinguerle dalle altre e a che non vengano offese. Ma Dio è indulgente clemente!>>

A riguardo i giuristi islamici non interpretano uniformemente tali versi del Corano e la Corte rileva come una minoranza di tali giuristi sia dell'opinione che le donne debbono coprire interamente il proprio volto con il *niqab*. La questione non è quindi se il velo debba o no essere indossato, ma il "come". Questa polemica è stata provocata dall'emanazione del decreto ministeriale nel 1994. I gruppi islamici integralisti contestano le nuove regole come una violazione non solo dei principi islamici e delle tradizioni egiziane, ma anche della libertà civili e dei diritti umani.

¹⁷⁷Sentenza della Suprema Corte Costituzionale del 18 maggio 1996.

¹⁷⁸ Per approfondire l'interpretazione sul versetto citato si rinvia all'intervista a Mario Scialoja, in appendice che critica la visione integralista della sura XXIV, in quanto tale interpretazione fa intendere che un velo calato sui seni debba scendere dalla testa, coprendo dunque anche il volto.

Sayyid al Tantawi, all'epoca *Grand mufti*, ritenne il decreto ministeriale conforme al diritto islamico, in quanto il <<*niqab* non è un obbligo (*ibadat*) religioso, ma solo una tradizione (*'ada*)>>. Altri, come l'intellettuale secolarista Muhammad Sa'id al Ashmawi, colgono l'occasione per affermare che l'abbigliamento in generale e il velo in particolare hanno poco a che fare con la religione¹⁷⁹. Sulla questione del "come velare", non essendoci una definizione chiara sulla legge islamica, la Suprema Corte Costituzionale conclude che il dovere e il privilegio del legislatore è quello di regolare l'abbigliamento delle donne <<alla luce di quello che è socialmente accettabile e generalmente considerato appropriato riguardo usi e costumi>>¹⁸⁰. L'unico prerequisito è che l'interpretazione del legislatore non sia in contraddizione con alcune delle regole definite dal diritto islamico conformandosi ai principi generali della *shari'a*. La Corte sosteneva che la regolamentazione sull'abbigliamento <<sia soggetta ai cambiamenti a seconda del tempo e dell'atmosfera>>¹⁸¹.

Pertanto la conclusione della Corte è che il decreto del Ministero dell'Educazione non ha violato l'articolo 2 della Costituzione egiziana. Questo approccio che permette all'ordinamento secolare di leggere le regole del diritto islamico che incontra i presupposti del tempo e del clima, inventando così una <<tradizione legale islamica>>¹⁸². Sul territorio dello Stato egiziano, la Suprema Corte riconosce l'interpretazione autorevole del diritto islamico, "legalmente riconosciuta".

Bisogna inoltre ricordare che il querelante ha impugnato il decreto per violazione della libertà religiosa delle studentesse. L'articolo 46 della Costituzione egiziana dispone <<lo Stato garantisce la libertà di credo (*hurriyat al-'aquida*) e libertà della pratica religiosa (*hurriyat mumarasat al-shai'a'ir al diniyya*)>>.

¹⁷⁹ La Commissione delle *fatwa* di *Al-Azhar* era particolarmente critica sul fatto che il diritto a velarsi delle studentesse dipendesse da un permesso di chi eserciti il controllo sui giovani e dell'amministrazione scolastica

¹⁸⁰ Sentenza della Suprema Corte Costituzionale del 18 maggio 1996.

¹⁸¹ Sentenza della Suprema Corte Costituzionale del 18 maggio 1996.

¹⁸² La definizione è di Baudouin Dupret, in *Legal Pluralism in the Arab World*, a cura di DUPRET B., BERGER M., AL-ZWAINI L., Cedej e Kluwer Law International, Londra, Boston 2004.

In Egitto la libertà di religione è sempre stata un problema controverso, soprattutto negli anni recenti, anche se è garantita dalla Costituzione sin dal 1923¹⁸³.

In generale le corti interpretano la libertà religiosa riferendosi esplicitamente alla tradizione legale islamica. Inoltre solo “le religioni del Libro”, i tre grandi monoteismi (Islam, Ebraismo, Cristianesimo) sono riconosciuti come religioni protette dalla Costituzione¹⁸⁴. La Suprema Corte ha statuito che la libertà di credo protegge gli individui dall’essere forzati ad adottare una particolare convinzione in cui non si crede, abbandonare un credo o rivelarlo >>¹⁸⁵. Allo stesso modo la libertà della pratica religiosa è protetta costituzionalmente perché <<la libertà di culto non può essere separata dalla libertà di pratica religiosa. L’articolo 46 menziona entrambe queste affermazioni permettendo così di trasformare in un’espressione concreta quello che altrimenti rimarrebbe solo una credenza, materializzandosi così in una condotta di vita >>¹⁸⁶.

D’altra parte la stessa Corte ha fatto un’importante distinzione tra libertà religiosa e libertà di praticare il culto, riguardo le possibili limitazioni di queste; la prima generalmente non prevede alcuna possibilità da parte di terzi di porre limitazioni: <<la libertà di credo non è soggetta ad alcuna limitazione, mentre la libera pratica del culto può essere ristretta attraverso misure che lo regolino, volti a proteggere interessi superiori, in particolare sul piano dell’ordine pubblico (*al-nizam al-‘amm*), del buon costume (*al-qiyam al-adabiyya*) e della tutela di diritti e libertà altrui>>¹⁸⁷.

A questo riguardo la Corte Suprema sostiene che il decreto regolamentare sull’abbigliamento scolastico sia proprio una limitazione al libero esercizio del

¹⁸³ Articolo 13, Costituzione dell’Egitto, promulgata il 19 aprile 1923.

¹⁸⁴ Un principio della legge egiziana stabilisce che l’abbandono dell’Islam non è protetto dalla Costituzione, famoso in Egitto è divenuto il caso di Nasr Hamid Abu Zayd, professore di studi e letteratura islamici all’università del Cairo, oggetto di forti critiche da parte degli islamisti a causa della sua lettura modernista del Corano. Nel 1993 un gruppo di avvocati del Cairo hanno proposto un’azione alla Corte di Prima istanza di Giza domandando la dissoluzione del suo matrimonio, sostenendo che i suoi scritti fossero eretici e che per questo lui dovesse essere considerato un apostata. Invocando il principio islamico dell’*hisba*, secondo cui è obbligo di ogni buon musulmano chiedere la dissoluzione delle unioni maritali di quel genere (tra una musulmana e un infedele o un apostata). Dopo essere stata respinta in prima istanza, la Corte d’Appello del Cairo il 14 giugno 1995 si pronuncia a favore dei ricorrenti. La decisione è poi stata confermata dalla Corte di Cassazione egiziana il 5 agosto 1996.

¹⁸⁵ Sentenza della Suprema Corte Costituzionale del 18 maggio 1996.

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Idem.*

culto così come previsto dalla legge e non una violazione della libertà religiosa *tout court*. La Corte porta due argomentazioni a sostegno della propria decisione: la prima dove invoca l'articolo 18 della Costituzione che prevede: <<l'educazione è un diritto garantito dallo Stato>> e in questo la Corte vede un obbligo a carico dello Stato di regolamentare l'educazione alla luce delle condizioni sociali contemporanee, includendo anche la possibilità d'imporre un abbigliamento scolastico unificato per fini educativi. Nella sua seconda argomentazione la Corte reitera l'affermazione secondo cui il decreto fosse emanato in ossequio ad un tipo *ijtihad* ammessa¹⁸⁸ dal diritto secolare. Come prima accennato il legislatore favorisce la regolamentazione dell'abbigliamento femminile nelle scuole, sottolineando nuovamente però come questo fosse un problema legato al mutare dei tempi. Questa argomentazione privilegia la lettura "ufficiale" del diritto islamico, fornita dal decreto ministeriale, piuttosto che la lettura "individuale" proposta dall'attore.

In questa istanza il diritto secolare determina la lettura della legge islamica riconosciuta all'interno dell'ordinamento secolare.

Il caso qui esaminato è paradigmatico per i recenti sviluppi nella legge egiziana sotto due profili; il primo riguarda l'utilizzo sempre maggiore da parte di gruppi islamisti delle procedure legali per il perseguimento di fini politici, come nei casi più famosi che hanno coinvolto in battaglie legali il professore Abu Zayd¹⁸⁹ e il regista Youssef Chahina per il film "*al-Muhajir*"¹⁹⁰ accusati di apostasia; il secondo aspetto è quello dello sviluppo del diritto egiziano che passa attraverso un sistema che permette alle corti secolari e alla legislazione di definire una lettura ufficiale dei testi sacri dell'Islam.

In realtà la legge non è uno mero strumento nelle battaglie politiche, essa stessa si trova al centro delle controversie. La questione è di determinare chi detenga il potere di determinare la sostanza della norma. Come le parole di Pierre Bourdieu:

¹⁸⁸ *Ijtihad*, letteralmente significa "interpretazione delle fonti divine" del diritto islamico.

¹⁸⁹ Vedi nota 30, par. 4.2.

¹⁹⁰ Nel 1994, un avvocato egiziano ha promosso un'azione alla Corte del Cairo domandando che il film di Youssef Chahine, "*al-Muhajir*" venisse proibito dai cinema egiziani. Il querelante sostiene che il protagonista dell'epica faraonica rappresenti il profeta Giuseppe e che il film, viola il principio islamico che proibisce di dare un'immagine dei profeti, violando così i sentimenti religiosi dei musulmani egiziani. Nel corso del giudizio, il film è stato temporaneamente sospeso.

<<Le champ juridique est le lieu d'une concurrence pour le monopole du droit de dire le droit>>¹⁹¹.

La lotta per l'interpretazione del diritto islamico ha una lunga tradizione e il caso del *niqab* ha fornito l'occasione per trasferire il potere dell'interpretazione autorevole, dai giuristi islamici alle istituzioni secolari. E' questo per il legislatore quello che Balz chiama <<privilegio di mettere le regole del diritto islamico in pratica>>¹⁹². Il diritto islamico esercita così un'influenza diretta sull'ordinamento e la legislazione, in quanto questa determina il contenuto delle emanazioni legislative, rimanendo però ad una lettura superficiale dell' articolo 2 della costituzione. Al contrario i due sistemi rimangono autonomi e quando regole islamiche vengono incorporate nell'ordinamento, queste divengono a tutti gli effetti una costruzione interna del diritto secolare.

La scelta fatta dalla Corte relativamente all'interpretazione dell'articolo 2 persegue una strategia volta a salvaguardare l'autonomia delle corti secolari e a legittimare la legislazione statutale.

Il diritto islamico non costituisce un *corpus* di norme presupposte sovra legislative che siano inaccessibili ad un'interpretazione letterale, perché è il "privilegio del legislatore" che deve codificare le leggi islamiche in modo tale da farle corrispondere "con il tempo e col clima".

4.3 Siria, Stato secolarista moderatamente islamico.

La Siria è tra i paesi arabo-islamici, quello certamente più laico. Forti i suoi legami politici con la Francia e l'Unione Sovietica ai tempi della guerra fredda, hanno fatto sì che la legislazione del paese sia ripresa dai codici francesi e orientata verso un modello socialista, due sistemi fortemente secolarizzati.

¹⁹¹ Riguardo l'argomento ritroviamo qui le vecchie teorie di von Jhering che polemicamente parlava di *Kampf um's Recht*, dove il diritto non è strutturato organicamente nella realtà, ma è il prodotto di una "lotta darwiniana" in *Legal Pluralism in the Arab World* a cura di DUPRET B., BERGER M., AL-ZWAINI L., Cedej e Kluwer Law International, Londra, Boston 2004.

¹⁹² BALZ KILIAN, professore alla Johan Wolfgang Goethe Universitat di Francoforte sul Meno, <<The secular reconstruction of Islamic Law: the Egyptian Supreme Constitutional Court and the Battle for the veil in State run schools>> in *Legal Pluralism in the Arab World* a cura di DUPRET B., BERGER M., AL-ZWAINI L., Cedej e Kluwer Law International, Londra, Boston 2004

La Costituzione della Repubblica araba siriana adottata con il referendum del 12 marzo 1973 contempla solo marginalmente l'Islam; l'unico articolo in cui si cita la religione è l'articolo 3: <<la religione del Capo dello Stato è l'Islam e il diritto musulmano è una delle fonti principali della legislazione>>¹⁹³.

Questo è l'unico riferimento alla religione musulmana che ritroviamo nella carta fondamentale della Siria, un paese che non si professa islamico, ma che si riconosce laico, richiedendo però che il capo dello Stato sia un musulmano, norma volta a contenere le spinte integraliste. La Repubblica di Siria è uno Stato democratico, che fa del pluralismo un esempio per il mondo musulmano.

La Siria riconosce infatti un valore legale alla dottrina islamica che però è applicabile su due livelli; un primo livello che viene chiamato "formale", termine usato per definire quelle parti della *shari'a* che sono incorporate nella legislazione siriana; il secondo livello è quello della *shari'a* "informale" che è la messa in pratica delle leggi sciaraitiche, ma che non sono promulgate formalmente in una legge dal legislatore.

Secondo l'Islam ortodosso, la *shari'a* è la legge divina che ricaviamo dal Corano, dagli *hadith*¹⁹⁴ del profeta Muhammad raccolte nella Sunna.

Riguardo a problemi di carattere legale, le due fonti scritte contengono veramente poche norme. Nella visione occidentale la *shari'a* è considerata come la legge islamica, ma in realtà è qualcosa di più, è un codice di condotta per tutti gli eventi della vita.

La Siria è un'eccezione rispetto alle altre nazioni musulmane, perché il suo è un modello secolare. Le costituzioni degli altri stati arabi dichiarano l'Islam religione di stato e la *shari'a* fonte della legislazione nazionale, mentre quella siriana statuisce solamente che la religione del capo dello stato deve essere l'Islam e che la giurisprudenza islamica, e non la *shari'a*, è una delle fonti del diritto. Solo una minima parte della *shari'a* è stata codificata dal legislatore siriano; ed è interessante notare che la Siria si consideri uno stato secolare e non prevede nella

¹⁹³ Costituzione della Repubblica araba di Siria in *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruylant, Bruxelles, 2000.

¹⁹⁴ *Hadith* sono i detti del Profeta, alcuni, quelli tramandati da personaggi autorevoli sono considerati affidabili, mentre altri lo sono meno perché non vi sono molte testimonianze che li riportano o sono discordanti o tramandati da personaggi poco affidabili.

sua costituzione alcuna disposizione che presuppone la supremazia islamica, l'opposto di quanto previsto per il sistema legale dello *status* personale dove c'è una commistione tra l'applicazione delle norme nazionali e quelle religiose relativamente allo *status* personale di musulmani, ebrei, cristiani e drusi¹⁹⁵. Le comunità non musulmane sono quindi garantite legislativamente e giudizialmente. Il diritto siriano è quindi fortemente pluralista, non solo nei confronti delle altre religioni, come garantito dall'articolo 35 della Costituzione, sulla libertà di culto e il rispetto di tutte le religioni da parte dello Stato, ma è anche pluralista nei confronti delle diverse visioni dell'Islam.

L'Islam infatti prevede molti obblighi a carico dei credenti musulmani e molti stati rendono obbligatorie per legge, tali imposizioni come ad esempio l'Arabia Saudita dove è imposto alla donne d'indossare il *niqab* o, nell'Afghanistan talebano, il *burqa*. In Siria invece le autorità non impongono alcuno di quegli obblighi prescritti dalla religione, e chi vi vuole adempiere, nel modo che ritiene più corretto secondo la propria interpretazione della religione è libero di farlo, purché non collida tale libertà con la tutela dell'ordine pubblico. La scelta deve essere volontaria e spontanea e non frutto di una coercizione.

Molti gruppi ortodossi seguono strettamente le numerose prescrizioni della *shari'a*, ma in un paese secolare come la Siria, vivono isolati dal resto della comunità, lontani dal mondo, preferendo interagire solo con sé stessi attraverso il proprio codice di condotta che trova appunto fondamento nel Corano.

Nel sistema siriano di pluralismo legale, la *shari'a* è uno dei principali, se non il principale "attore", in quanto si applica in diverse forme e a diversi livelli. La *shari'a* formale, quella cioè promulgata dal legislatore, si applica alle norme degli statuti personali, matrimonio, eredità e dote. La Siria, come il Libano e la Giordania, assicura ai membri delle altre comunità religiose tutte le libertà relative all'esercizio del culto, anche il proselitismo e l'insegnamento, riconoscendo anche il diritto di erigere chiese e costruire ospedali.

¹⁹⁵ Quella drusa è una setta, sorta in Egitto nell'XI sec., trasferitasi in Siria e Libano. Il nome deriva dall'egiziano al-Darazi che ne fu propagatore. Tra le sue credenze vi è quella che vede nel califfo fatimide al-Hakim un'immagine della divinità. Sebbene di origine musulmana, la dottrina drusa, che accoglie anche elementi di origine cristiana, si pone al di fuori dell'Islam.

La *shari'a* informale si basa invece su un'applicazione volontaria, che può essere molto varia, andando dall'osservanza integralista di tutte le regole sciaraitiche da parte dei gruppi ortodossi, ad un'applicazione moderata dovuta ad un'interpretazione meno stringente. La stessa volontarietà si applica alle scelte dei credenti sull'interpretazione da loro considerata più autorevole della *shari'a*. In sostanza l'influenza della *shari'a* cosiddetta informale è generalmente limitata alla sfera privata, ma potrebbe essere estesa alla sfera pubblica e politica per intervento del legislatore.

A riprova che in Siria ci sia un approccio totale alla teoria del pluralismo legale ci sono più regole e soggetti giuridici di quanti non ce ne siano nel sistema formale legale.

Quello adottato in Siria è sicuramente un modello singolare, rispetto al resto del mondo musulmano, dove il dibattito sulla *shari'a* mostra esplicitamente molte visioni differenti. Un approccio pluralistico legale si rivela quindi più funzionale della *shari'a* in paesi come la Siria, considerando la pluralità di soggetti, regole e norme in campo. La *shari'a* nell'Islam è l'autorità morale, ma l'interpretazione di tali norme morali è mutevole e spetta allora al legislatore fissare i cambiamenti in atto, realizzando così quello che Chehata chiama "legge religiosa positiva", riferendosi alla legge islamica inserita dal legislatore nel diritto nazionale e che ha lo stesso valore emotivo e morale dei concetti occidentali di giustizia e di diritti universali.

Anche in Siria la *shari'a* è vista come autorità morale e come tale la sua messa in pratica viene riservata alla volontaria applicazione dei credenti¹⁹⁶, limitandosi lo Stato a normativizzare gli aspetti "legali" della religione, quelli cioè che hanno ripercussioni sugli altri, come avviene appunto con gli statuti personali.

¹⁹⁶ In Islam teoricamente non esiste un'autorità religiosa che serva da intermediaria tra il credente e il suo "sacro". Un musulmano non dovrebbe mai sospettare o mettere in dubbio chi ha pronunciato la duplice attestazione di fede relativa all'unicità divina e alla profezia di Muhammad, allo stesso modo se egli non osservi le obbligazioni culturali o se obbedisca ad una dottrina o praticare riti che seguano un'interpretazione diversa. Per meglio comprendere questo principio troppo spesso dimenticato in molti paesi musulmani, si può vedere FATEMA MERNISSI che in *La terrazza proibita, vita nell'harem*, Giunti, 2004 Firenze, racconta la sua vita nell'harem familiare nella città natale di Fez in Marocco:

<<Dopo tutto, il fiume l'aveva creato Allah per manifestare la sua potenza, e se, in ogni caso, nuotare fosse stato un peccato, ne avrebbero reso conto solo a Lui, una volta per tutte, nel Giorno del Giudizio. Il nonno, colpito dalla loro logica, aggiornò la seduta dicendosi felice che l'Islam lasciasse la responsabilità alla coscienza individuale>>, p. 69.

4.4 Un esempio di potere integralista: l' Arabia Saudita.

Di tutti gli Stati dove l'Islam è religione ufficiale, l'Arabia Saudita è il solo che ha conservato la legge islamica, come guida per tutti gli aspetti della vita, quella dello Stato, della comunità dei credenti e degli individui. In Arabia Saudita regna un'atmosfera religiosa, che alcuni osservatori occidentali hanno definito <<sensazione fisica della religione>>¹⁹⁷.

Per spiegare la pratica religiosa in Arabia Saudita si parla spesso dell'influenza del *wahhabismo*, una dottrina vista in Occidente come austera, intransigente e fanatica; si riferisce in realtà all'appello lanciato nel XVIII sec. dallo sceicco Ibn 'Abd al-Wahhab¹⁹⁸ per preconizzare il ritorno alla purezza dell'Islam primitivo.

Il wahhabismo¹⁹⁹ non è una teoria innovativa, ma il "risorgimento" nel XVIII sec. al centro della penisola arabica di un antico pensiero musulmano corrente nel IX sec. a Bagdad. Secondo quest'antica impostazione il diritto è inseparabile dal dogma all'interno della religione musulmana. L'unica possibilità di temperare la stretta ortodossia islamica in materia di dogma è fornita dalla nozione di utilità pubblica e d'interesse generale. In definitiva il wahhabismo è un ritorno radicale all'Islam tradizionale dei riti della scuola hanbalita²⁰⁰, una delle quattro scuole giuridiche ufficiali dell'Islam ortodosso sunnita.

L'integralismo o il fondamentalismo musulmano, come viene qualificato il movimento *wahhabita*, riapparso nel XVIII sec. nella Penisola Arabica, si è

¹⁹⁷ Georges de Boutiller, *L'Arabie Saudite: cité de Dieu, cité d'affaires, puissance internazionale*, p. 60, Puf, Paris.

¹⁹⁸ Nel 1744-45 viene stretta un'alleanza fra Ibn 'Abd al-Wahhab e il capo tribale Muhammad Ibn Sa'ud, regnante nell'oasi di Diriyya, vicino all'attuale Riyad

¹⁹⁹ Il wahhabismo emerge come un'opzione che, con la sua portata settaria e intollerante, nell'Arabia del XVIII sec. in cui vigevano lotte intestine tra le varie tribù beduine per l'accaparramento delle rare risorse, offre un equilibrio adeguato all'ecosistema beduino. Quest'alleanza tra le concezioni rigoriste e dogmatiche e la scimitarra di M. Ibn Sa'ud ha fatto in modo di giustificare un'operazione di *jihad* condotta per promuovere il trionfo dell'Islam sull'empietà in tutta la Penisola araba. Questa alleanza wahhabita-saudita ha permesso l'aggregazione di forze reciprocamente distruttive in grado però di far nascere una umma rigorista.

²⁰⁰ La scuola hanbalita è una delle quattro scuole giuridiche ufficiali dell'Islam; esige un rispetto stretto del Corano e della Sunna. Molto forte il suo radicamento proprio in Arabia Saudita. Assume rilevanza nel XX sec. grazie alla comunione d'intenti con i wahhabita. Nasce dal teorico Ibn Hanbal, che invocava il ritorno alla purezza della lettera e il ritorno a coloro che sono chiamati gli antichi di Medina. L'insegnamento hanbalita prevede l'assoluta fedeltà alle fonti scritte, un estremo rigore morale e un anelito alla purezza dell'Islam delle origini.

conservato fino ai nostri giorni in Arabia Saudita, in virtù del patto del 1745 che sceicchi e sauditi si sono impegnati a rispettare la legge islamica nella sua purezza originale e nella sua integrità. La forza della tradizione in Arabia Saudita contemporanea si misura in base all'impatto del wahhabismo sulla realtà quotidiana.

Praticamente l'Islam nella sua purezza originale è seguire alla lettera tutte le disposizioni coraniche; ma questo non vuol dire che il dogma islamico sia alterato al di fuori dell'Arabia Saudita, nei paesi musulmani, ma la visione saudita si oppone alle innovazioni relative al culto.

In Arabia Saudita un posto considerevole è dato al potere legiferante del capo della comunità <<per assicurare nel regno la parola di Dio e la legge musulmana nel quadro della *shari'a*, il dogma rivelato>>²⁰¹. Il capo della comunità non può decidere se non per soddisfare i bisogni del proprio popolo, <<conformemente ai precetti della morale pratica, scritta nel Corano e nella Sunna. Egli costruisce il sistema legislativo adeguato a regolamentare gli spazi della vita sociale>>²⁰². Il sistema politico saudita è tutto incentrato, diversamente da quanto si è potuto vedere per l'Egitto e la Siria, sull'Islam.

Secondo la scuola musulmana hanbalita (dominante in Arabia Saudita) il potere legislativo ed esecutivo del capo della comunità, trova il suo fondamento nella rivelazione coranica e nella tradizione del Profeta <<per il bene dei credenti e per far regnare il diritto e la giustizia>>²⁰³. Questo potere che può apparire illimitato e assoluto, agli occhi della filosofia del diritto occidentale, trova dei limiti proprio nella "legge di Dio", infatti secondo il diritto saudita, le leggi contrarie "alla parola di Allah" o nocive al bene pubblico, non hanno alcun valore legale e non obbligano alcuno a rispettarle.

Il sistema saudita è del tutto particolare, è un sistema che de Boutiller ha definito arditamente "aristocrazia democratica", avendo il re e il suo *entourage* un rapporto

²⁰¹ Ibn Tamia, in BOUTILLER G., *L'Arabie Saudite: cité de Dieu, cité d'affaires, puissance internationale*, p. 69, Puf, Paris.

²⁰² BOUTILLER G., *L'Arabie Saudite: cité de Dieu, cité d'affaires, puissance internationale*, p. 69, Puf, Paris.

²⁰³ BOUTILLER G., op. cit.

più stretto con la popolazione, dovuto proprio al ruolo religioso di capo della comunità musulmana.

Questo fatto mostra come la realtà saudita non ha equivalenti né in Occidente né nello stesso Oriente, tra i paesi dove l'Islam è religione di Stato. La confusione tra spirituale e temporale, tipica dell'islamismo e preservata proprio in Arabia Saudita non è mai esistita a tale livello neanche nell'Europa cristiana del medioevo. Sotto *l'ancien regime* il diritto feudale, l'organizzazione politica delle monarchie erano in qualche misura laicizzate. Nei paesi musulmani colonizzati le istituzioni politiche laiche sono sorte dopo l'indipendenza, copiati sui modelli occidentali, ma che non hanno alcun legame con la religione musulmana.

In Arabia Saudita tutto il sistema politico invece prende vita interamente dal dogma musulmano.

Lo sviluppo del pensiero integralista nell'Islam contemporaneo dona al regime saudita valore d'esempio. La stessa costituzione iraniana *dell'ayatollah* Khomeini s'ispira ai fondamenti islamici sciaraitici, ma si differenzia dal modello saudita, in quanto ammette la presenza di partiti politici, assemblee ed elezioni, mentre niente di questo è presente in Arabia Saudita²⁰⁴.

4.4.1 Costume e religione nella vita sociale saudita.

La religione musulmana ed il movimento wahhabita, sono i responsabili della vita quotidiana. Pressanti gli obblighi imposti ai credenti, soprattutto alle donne, che non possono circolare per le strade se non accompagnate da un uomo, fosse anche un bambino, nessuna donna può guidare, nessun edificio di culto per i praticanti non musulmani. Nell'immaginario occidentale, l'harem degli "sceicchi" è quello che conserva maggiore curiosità; in realtà come in molti dei paesi musulmani, la poligamia è scomparsa anche in Arabia Saudita, almeno *de facto* se non nel diritto. Poche le giovani saudite che accetterebbero oggi, che il proprio marito sposi altre donne. Il rapporto monogamico è la normalità e la famiglia reale è un esempio di questa concezione della famiglia. La differenza rispetto all'occidente è la

²⁰⁴ Ultimamente qualcosa sta cambiando nel sistema politico saudita, anche sulla spinta della comunità internazionale; nel 2004 si sono tenute per la prima volta elezioni a suffragio maschile per le amministrazioni locali.

considerazione che il mondo musulmano ha dello scioglimento del matrimonio: il divorzio infatti non è affatto visto come anormale e non dà luogo ai contrasti ideologici come nei paesi occidentali; bisogna ricordare però l'istituto del ripudio, come forma di scioglimento del *nikah*, fortemente avversato dal femminismo arabo e occidentale

Una situazione particolare che crea problemi anche nei paesi occidentali è il diritto allo studio delle ragazze. Secondo un'antica tradizione nei paesi islamici solo i ragazzi potevano frequentare la scuola, poi tutti gli stati arabi hanno abbandonato questa tradizione discriminatoria, aprendo anche alle ragazze l'insegnamento secondario e universitario. Solo negli ultimi anni in Arabia Saudita si è cercato di colmare questo ritardo e si sono costruite più scuole per ragazze che per ragazzi: facoltà speciali per ragazze sono state create a Jeddah e Riyadh. Questa situazione discriminatoria poiché tiene comunque separate le donne dagli uomini, è ancor di più contraddittoria se si pensa al fatto che il diploma preso da una ragazza non ha praticamente alcun valore, essendo ristretti gli sbocchi professionali per le donne, possono infatti svolgere attività educative, mediche e infermieristiche, ma solo negli ospedali femminili o nei reparti di maternità, possono essere impiegate come segretarie, ma a condizione di essere nascoste agli sguardi degli uomini.

La segregazione dei sessi e l'obbligo del velo hanno ben poche radici religiose, tanto che è vietato alle donne durante il pellegrinaggio a La Mecca di velarsi il volto: "davanti a Dio il viso deve essere scoperto". Nella folla dei pellegrini uomini e donne sono completamente a volto scoperto. Una volta terminato il pellegrinaggio le donne ritornano ad indossare i loro veli e riprendono la loro vita isolata. In realtà molte delle giovani saudite non coprono nulla di più dei loro capelli, mentre le donne più anziane portano ancora il triplo velo. Ma tutte le saudite indossano per uscire un ampio capo nero che copra gli abiti acquistati nelle città europee. Al Cairo, a Bagdad o a Damasco, le donne musulmane camminano per la via vestite all'europea.

Numerose sono le proibizioni per le donne, come frequentare le piscine degli hotel, indossare i blue jeans; è imposto poi alle studentesse di vestire con l'uniforme lunga; alle donne poi la legge impone di indossare il *niqab*, senza il

quale non possono uscire di casa. Il rispetto degli obblighi e delle pratiche di culto è controllato da una polizia “religiosa”, i *muhtasibs*, i guardiani della rivoluzione islamica, un’istituzione unica nel mondo del XX sec. insieme al corpo dei *pasdaràn* iraniani²⁰⁵, il cui compito è <<di far rispettare il bene e punire il male>>²⁰⁶.

Uomini con barbe e senza uniformi, armati di lunghi bastoni controllano che tutti si fermino all’ora della preghiera, imponendo anche ai commercianti cristiani di arrestare la propria attività, di uscire dai propri negozi e attendere la fine della preghiera. Questa polizia religiosa è attiva soprattutto nel periodo del Ramadhan, il mese di digiuno.

Il peso delle autorità religiose è dunque molto forte e si manifesta anche verso le autorità amministrative che non hanno la forza di opporsi a chi applica alla lettera le disposizioni coraniche (o meglio le interpretazioni integraliste del Corano).

L’autorità dei dottori della Legge islamica, gli *ulema* è accresciuta sempre più, tanto che l’istruzione religiosa, che comprende anche la *shari’a* influenza i programmi educativi, dalle scuole primarie fino all’università, così come previsto dall’articolo 13 dello Statuto fondamentale del Regno dell’Arabia Saudita, che vede come obiettivo dell’insegnamento quello di radicare nello spirito dei giovani il dogma islamico.

Il rapporto dell’Arabia Saudita con i culti diversi dai non musulmani è molto contraddittorio, pur ispirandosi infatti alla legge coranica, le autorità saudite vietano la pratica di culti diversi anche se lo stesso Corano privilegia le cosiddette “religioni del Libro”, essendo considerate anch’esse “rivelate”²⁰⁷. Le autorità saudite influenzate da quelle religiose tendono dunque a cancellare i simboli delle

²⁰⁵ I *pasdaràn* sono le Guardie della Rivoluzione Islamica, dal 1979, anno della rivoluzione islamica di Khomeini, funziona come corpo di Fede, che ha la responsabilità di conservare la rivoluzione in sé.

²⁰⁶ I guardiani della rivoluzione islamica sono il frutto della svolta integralista di moti paesi negli anni Settanta, i *muhtasibs* inseguono, arrestano e infliggono castighi d’altri tempi a chi è accusato di blasfemia, chi non osserva gli obblighi culturali, non rispetta le norme religiose così come le interpreta la dottrina ufficiale (come sul modo di abbigliarsi delle donne, ma anche quello maschile, i divieti di bere alcolici, digiuno nei mesi di Ramadhan...).

²⁰⁷ Dal Patto di ‘Umar ibn Al – Khattab con il popolo di Iliya di Gerusalemme: <<questa è la sicurezza che il servo di Allah, ‘Umar, principe dei Credenti, da al popolo di Iliya: è garantita la sicurezza delle loro persone, possedimenti, chiese, crocifissi, e di chiunque al loro interno, sia esso ammalato che sano, così come di chiunque faccia parte della loro comunità; le loro chiese non saranno occupate o demolite, né sarà preso alcunché da esse: né mobili, né crocifissi, né denaro...>>, HUSSEIN AL-AAYED S., *I diritti dei paesi non – musulmani nei paesi islamici*, Kounouz Eshbilia, Ryadh, 2004, p. 35.

religioni diverse dalla islamica, arrivano a coprire, come racconta de Boutiller, le croci che appaiono sulle fotografie, sui calendari, di chiese e cattedrali storiche²⁰⁸. C'è chi cerca di dare una lettura meno fondamentalista, legando anche l'essenza di luoghi di culto diversi da quelli islamici nell'assenza di comunità diverse nella storia dell'Arabia.

Come afferma Mario Scialoja l'assenza di luoghi o simboli di culto, non musulmani è dovuta ad un *hadith* di Muhammad, che affermava in punto di morte che altre religioni diverse da quella musulmana potessero essere presenti in Arabia. Le autorità facendo affidamento su questo detto vietano dunque ogni pratica o simbolo che non sia islamico. Al riguardo il professor Saleh Hussein Al-Ayed ribadisce come l'Islam sia una religione di tolleranza²⁰⁹. Uno *status* speciale insomma che secondo il professore saudita obbliga il governo dell'Arabia Saudita a preservare la sacralità dell'Arabia, non concedendo l'opportunità ai non-musulmani di erigere luoghi di culto o svolgere funzioni religiose pubbliche, perché se ciò avvenisse, questo sarebbe una violazione delle proprie leggi religiose. Il regno dell'Arabia Saudita è vincolato da un obbligo basato su un principio religioso "che non è soggetto ad essere mutato a seconda dei capricci umani", in quanto <<nessuna autorità, nessun potere, in Arabia Saudita, ha il diritto di cambiare o correggere la legge divina>>²¹⁰. In ragione di questo, il Consiglio Permanente della Ricerca Accademica e Delibere Religiose del Regno dell'Arabia Saudita ha emesso la *fatwa*²¹¹ 12413 il 1/4/1421H (3 luglio 2000) con cui si afferma l'inammissibilità della costruzione di luoghi di culto per i non musulmani o il permesso di svolgere loro funzioni pubbliche nella penisola arabica. Lo stesso professore Al- Ayed sottolinea come le leggi del Regno saudita

²⁰⁸ De Boutiller, op. cit., p. 89. Il riferimento è ad un aneddoto che racconta della sua permanenza in Arabia Saudita, dove l'autore vede censurato un calendario della Air France raffigurante le storiche cattedrali francesi.

²⁰⁹ HUSSEIN AL-AAYED S., <<L'Islam è la religione della tolleranza e del benessere. Fuori della Penisola arabica, i Musulmani hanno permesso agli altri di preservare i loro luoghi di culto e di celebrare le loro cerimonie religiose. Anche nei paesi che i Musulmani conquistarono in guerra, essi salvaguardarono i diritti degli Ebrei e dei Cristiani a mantenere le proprie religioni e culti. Solo la Penisola arabica ha un differente *status*, che non permette che ci siano altri luoghi di culto oltre le moschee, o che vengano svolte funzioni religiose pubbliche per i non Musulmani in quanto è permessa una sola religione>>, op. cit., p. 93.

²¹⁰ HUSSEIN AL-AAYED S., *I diritti dei paesi non – musulmani nei paesi islamici*, Kounouz Eshbilia, Ryadh, 2004, p. 95.

²¹¹ La *fatwa* è una sentenza religiosa, emesse dalle autorità religiose, di particolare rilievo quelle nei paesi integralisti come Arabia Saudita e Iran, famose quelle di morte contro lo scrittore Salman Rushdie e il musicista algerino Khaled.

non ostacolino la libertà di credo, nessuna imposizione del culto islamico, nessuno può infatti interferire nelle loro funzioni religiose private o obbligare i non musulmani ad abbandonare la propria fede.

Nella visione saudita <<la politica è parte integrante della religione islamica che ingloba i diversi spazi e differenti tappe della vita dell'uomo>>²¹². L'Islam integralista ha una visione globale e manichea del mondo, dove si affrontano il Bene e il Male.

Questa visione del mondo ha fatto sì che l'Arabia Saudita non aderisse alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo; sulla spinta degli *ulema*, i sauditi non riconoscono in tale Dichiarazione alcun valore imperativo contrassegnato da una legge d'essenza religiosa. Nell'ottica integralista saudita resta allo stadio di raccomandazione morale, senza che alcuno ne garantisca l'efficacia. Il Regno dell'Arabia Saudita, rifiutandosi di aderire alla Dichiarazione, riconosce alla stessa religione islamica il compito di salvaguardare i diritti umani come <<un dovere di giustizia e di pietà>>²¹³, in quanto il dogma musulmano secondo gli *ulema* <<è rivelato da Dio e non è ispirato a considerazioni temporali soggette a cambiamenti>>²¹⁴.

L'articolo 26 del capitolo V dello Statuto fondamentale del Governo del Regno dell'Arabia Saudita, ribadisce quanto affermato dagli *ulema* nel memorandum nel 1975 e cioè <<lo Stato protegge i diritti dell'uomo conformemente alla *shari'a* islamica>>.

Fedele alla linea fissata al riguardo nel 1948, ribadita nel 1975, nel 1981 l'Arabia Saudita aderisce alla Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo, sostanzialmente diversa da quella dell'Onu, tanto che nel preambolo si afferma: <<Noi musulmani che crediamo nella nostra ancestrale Alleanza con Dio, i nostri doveri e obblighi prevalgono sui nostri diritti...>>. Un'idea questa che ribalta l'ottica occidentale che pone al centro della speculazione filosofica l'uomo; in tale ribaltamento

²¹² KHOMEINI in un'intervista di D. PALLET e N. MAKKI, pubblicata in *France – Pays arabes*, marzo 1979; la definizione dell'*ayatollah* iraniano sembra descrivere perfettamente il sistema saudita .

²¹³ Corano, sura V, 2: <<Che il risentimento verso un popolo non vi inciti mai a mancare ai vostri doveri di giustizia, poiché la giustizia è un atto di pietà>>, BAUSANI A., *Il Corano*, Bur, Milano, 2001

²¹⁴ Memorandum del governo saudita, citato nel *Compte rendu* dei colloqui di Ryadh, Parigi, Ginevra, Strasburgo e Vaticano, sul Dogma musulmano e i diritti dell'uomo nell'Islam tra giuristi europei e sauditi, Beirut, Dar el Kitab 1975.

l'essenziale è Dio, una visione in cui l'uomo non ha diritti, se non quelli riconosciuti da Dio, ai principi del quale l'uomo ha l'obbligo di obbedire strettamente.