

Christiaan van Nispen tot Sevenaer s.j., *Il Cairo, Egitto*

Le relazioni fra cristiani e musulmani nella storia della società egiziana: le sfide attuali

Relazione presentata al Convegno Internazionale Per una riflessione islamo-cristiana sulla situazione attuale e sull'avvenire dei Cristiani di Oriente nelle loro società arabe, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 6-7 maggio 1997

Quale futuro possiamo prevedere per i cristiani d'Egitto? La questione praticamente si riduce alla domanda: quale futuro possiamo prevedere per i copti d'Egitto? A tale domanda non è possibile rispondere in modo chiaro e immediato. La risposta dipenderà dal modo in cui i protagonisti, cioè sia gli stessi copti sia i musulmani egiziani, sapranno rispondere alle sfide poste dalla situazione attuale, che a sua volta è frutto di una complessa evoluzione durata più di tredici secoli. Uno dei modi di esprimere il senso di tali sfide consiste nel chiedersi se i copti siano una minoranza, per di più minacciata e bisognosa di protezione e di garanzie, o se invece siano - benché numericamente minoritari - cittadini con il pieno godimento dei diritti civili, chiamati, come e con i musulmani, a costruire il futuro dell'Egitto. Per meglio definire il profilo delle sfide alle quali si è accennato, vorrei prima di tutto parlare di come la questione venga vissuta al giorno d'oggi e poi ricordare qualche avvenimento storico che serva di riferimento, per esporre infine la mia interpretazione delle suddette sfide.

I - Minoranza o cittadini a pieno titolo?

Tre anni fa, nel 1994, apparve un libro piuttosto voluminoso e ricco di informazioni sulle comunità cristiane nel Vicino Oriente, il cui titolo, *Vita e morte dei cristiani orientali*¹, la dice

lunga sulla visione dell'autore. In effetti, l'autore ritiene che le comunità cristiane del Vicino Oriente, compresi i copti, rappresentino minoranze con un passato e un'eredità culturale gloriosi, ma condannate a scomparire, soffocate lentamente dall'ambiente circostante, dopo avere perso l'importanza che avevano per le società a cui appartengono. Se è innegabile il fatto che il libro sollevi una questione reale, è anche vero che a me sembra un'opera estremamente pericolosa, poiché presenta la morte delle comunità cristiane come una fatalità ineluttabile, e così il libro in questione propone una lettura del passato e del presente che fa il gioco degli estremisti di entrambe le parti, cristiani e musulmani. Ogni sforzo intrapreso in collaborazione da musulmani e cristiani per costruire un avvenire comune diverrebbe allora soltanto un'illusione che non tiene conto del peso della realtà. Una simile concezione, quasi incoraggiata dall'opera citata, da un lato non fa che demoralizzare i cristiani, dall'altro contribuisce ad alimentare una visione molto negativa dell'islam e della sua capacità di creare e sostenere una società pluralista, con gravi conseguenze a livello non soltanto locale ma anche internazionale.

Se i copti siano una minoranza è una questione che *in loco* è stata sollevata vigorosamente due volte in questi ultimi anni. La prima volta fu nell'aprile 1994, quando la fondazione Ibn Khaldoun cercò di organizzare al Cairo un congresso sui diritti delle minoranze nei paesi arabi e in Medio Oriente, ai fini del quale i copti egiziani erano stati classificati fra le minoranze, al pari dei curdi dell'Iraq e degli armeni del Libano. Ci furono allora delle veementi proteste, guidate dal celeberrimo giornalista egiziano Muhammad Hasanayn Haykal, che intitolò il suo intervento sul quotidiano *Al-ahra_m* «I copti non sono una minoranza, ma parte integrante dal popolo egiziano»². La posizione di Haykal fu condivisa da numerose personalità, fra cui lo stesso papa Shenouda III, patriarca della Chiesa copta ortodossa. A causa delle polemiche che si erano scatenate, non fu possibile tenere il convegno al Cairo e si dovette optare per Cipro.

È significativo il fatto che la questione dei diritti dei copti sia stata sollevata dagli organizzatori del convegno citato, poiché, di fronte alle notizie trasmesse dai mass media sulla violenza confessionale in Egitto, molti sono coloro che si domandano quale sarà la sorte dei copti. Tuttavia, è ancora più significativo il fatto di vedere classificare i copti fra le minoranze etnico-politiche, distinte e specifiche, costrette a rivendicare i propri diritti in quanto diritti estranei a quelli di tutti gli altri cittadini. I copti hanno da tempo rifiutato lo statuto di minoranza oggetto di tutela, giacché si sentono innanzitutto - e così sono considerati

dalla maggior parte degli egiziani - parte integrante della società egiziana, anche se il fatto che sia stato necessario ripeterlo così insistentemente dimostra in modo chiaro la problematicità di tale affermazione.

Tre anni dopo, constatiamo che la violenza confessionale continua a essere una delle forme di violenza praticata dai movimenti islamisti radicali per destabilizzare la società. Nella maggior parte dei casi, tale violenza confessionale rimane molto circoscritta dal punto di vista territoriale. Da una parte, essa consiste nell'imporre a determinate famiglie il pagamento di grosse somme di denaro - a volte con la pretesa di riscuotere in tal modo la *jizya*, cioè il testatico un tempo imposto alle cosiddette «genti del Libro», ovvero cristiani ed ebrei -; se tali somme non vengono pagate, si uccide la persona responsabile o un membro della sua famiglia. Questo fenomeno spinge le famiglie ad abbandonare le proprie terre. Dall'altra parte, si verificano anche attacchi diretti, che, pur non essendo molto frequenti, sono tuttavia gravi e spettacolari; l'attacco più tristemente famoso è quello che, nel mese di marzo 1997, ha colpito, causando dodici morti, un gruppo di giovani riuniti in una chiesa al termine di un incontro spirituale, nella città di Abu_ Qorq_as-Fikriyya. Questo avvenimento ha avuto ampia risonanza sui media internazionali e anche in certi ambienti della diaspora copta. Dobbiamo notare tuttavia che lo *shaykh* dell'università islamica di Al-Azhar, suprema autorità dell'islam in Egitto, il cui prestigio è tenuto in grande considerazione in tutto il mondo musulmano sunnita, è andato di persona sul luogo dell'eccidio per esprimere il suo cordoglio e dimostrare in tal modo quanto sia in contrasto con lo spirito dell'islam un simile atto.

In un contesto siffatto è comprensibile l'emozione suscitata dalle dichiarazioni della Guida Suprema dell'organizzazione dei Fratelli Musulmani, Moustapha Mashhour, il quale, nel corso di un'intervista rilasciata al periodico *Ahra_m-Weekly*³, ha affermato che i copti egiziani dovrebbero essere espulsi dall'esercito, poiché, in caso di aggressione da parte di un paese cristiano, essi potrebbero comportarsi da traditori; e ha aggiunto che bisognerebbe imporre loro il pagamento della *jizya* in cambio della protezione di cui godono; in ogni caso, i non musulmani non dovrebbero ricoprire cariche direttive nell'esercito.

Le reazioni di protesta di fronte a una simile posizione sono state numerose, sia da parte di musulmani che da parte di copti. Essi hanno riaffermato con forza la piena cittadinanza dei copti e si sono altrettanto risentiti per le parole di un intellettuale copto, Mila_d Hanna, che in un discorso tenuto nello stesso periodo⁴ è arrivato a dire che i copti sono di fatto trattati come cittadini di seconda classe⁵. Resta da chiedersi in che misura le parole della Guida Suprema

dei Fratelli Musulmani rappresentino realmente la posizione dell'organizzazione. In proposito, assume grande importanza la posizione espressa in modo inequivocabile da un eminente intellettuale islamista, il giurista Muhammad Sali_m al-°Awa_, che, in un articolo saldamente basato sul diritto islamico e sulla storia dell'islam, dimostra che, al giorno d'oggi, è proprio in nome dell'islam che bisogna riconoscere ai cristiani i pieni diritti di cittadinanza (in arabo *al-muwa_t.ana*)⁶. Il dibattito di cui si è parlato ha avuto una tale risonanza che lo stesso presidente Mubarak si è sentito obbligato, nel discorso tenuto il 30 aprile 1997 in occasione della festa del lavoro, a fare alcune precisazioni, dichiarando che «i copti egiziani sono parte integrante del tessuto della nazione, nobili cittadini con gli stessi diritti e doveri di tutti noi. I loro diritti sono garantiti in quanto si tratta di diritti spettanti a ogni egiziano. Essi inoltre sono collaboratori fondamentali in una patria che crede nel valore della tolleranza (*sama_h.a*) e che ha imparato, con la rivoluzione del 1919, che la religione è di Dio e la patria di tutti»⁷. Cito in modo così dettagliato tutti questi avvenimenti e le varie prese di posizione perché ritengo che mostrino in modo chiaro la complessità delle relazioni esistenti al giorno d'oggi in Egitto fra copti e musulmani. Nel corso del XX secolo sono cambiate molte cose all'interno di tali relazioni. Oggigiorno le relazioni fra copti e musulmani sono importanti per tutti, ma non sono né limpide né scontate. Esse rappresentano dunque una sfida per tutti, sia copti che musulmani. Una realtà così mutevole, per essere compresa bene, ha tuttavia bisogno di essere considerata alla luce della storia.

II - L'esperienza storica della convivenza islamo-cristiana in Egitto

Prima di Muhammad °Ali_

Sembra accertato che, all'inizio, la conquista araba dell'Egitto (639-642) non fosse sentita dalla popolazione autoctona (a quell'epoca interamente cristiana) come un'oppressione, ma piuttosto come una liberazione dalla dominazione bizantina. Fu con il passare del tempo che vari fattori politici, economici, sociali e culturali spinsero la maggioranza della popolazione a convertirsi all'islam, e fu probabilmente nel IX secolo che i cristiani d'Egitto divennero, da maggioranza, minoranza. Nello stesso tempo, l'intera popolazione passò gradualmente a utilizzare l'arabo come lingua corrente abbandonando il copto, e ciò ha contribuito al mantenimento di un'identità culturale condivisa sia dai cristiani che dai musulmani egiziani.

Se è vero che i copti - nome che ha finito per designare i cristiani di origine egiziana - continuano ad abitare soprattutto la regione centrale dell'Alto Egitto, e in particolare alcune cittadine e determinati villaggi - a volte in quartieri propri, ma più spesso mescolati ai musulmani -, essi prima di tutto formano con i musulmani un unico popolo, che parla la stessa lingua, vive secondo la stessa cultura, pratica all'incirca gli stessi usi e costumi e condivide in gran parte sentimenti e reazioni, costituendo così a grandi linee lo stesso tessuto umano. È per questo che, nonostante la netta distinzione riscontrabile fra copti e musulmani sul piano religioso, è possibile nello stesso tempo una compenetrazione reciproca, tanto da poter parlare di un cristianesimo e di un islam tipicamente egiziani. L'elemento copto e quello musulmano fanno così parte, in un certo senso, dell'identità di tutti e di ciascuno, copti e musulmani.

Se da un lato i copti hanno vissuto, nel corso della storia, periodi di grande fioritura culturale, soprattutto sul piano religioso e teologico, è però innegabile che essi abbiano anche attraversato periodi particolarmente duri, specialmente in epoca mamelucca e ottomana. Tuttavia, nello stesso tempo è importante notare che i momenti più difficili per i copti coincisero, in generale, con i periodi di crisi per la totalità della popolazione egiziana.

Da Muhammad °Ali_ al 1952: l'elaborazione della cittadinanza

È sotto il governo del viceré Muhammad °Ali_ che l'Egitto moderno prese forma e la società egiziana visse importanti cambiamenti economici, politici, sociali e culturali. In tale contesto avvenne l'emancipazione dei copti. Nel 1855, sotto il regno di Sa°i_d, fu abolita la *jizya*, ossia il testatico imposto ai cristiani e agli ebrei, e, nello stesso tempo, cessò il divieto per i copti di entrare a far parte dell'esercito. Nel 1879, il khedivé Tawfi_q proclamò l'uguaglianza di tutti gli egiziani, e numerosi copti ebbero un ruolo significativo come proprietari terrieri, ricoprirono cariche molto importanti negli enti pubblici, specialmente nelle banche e nelle ferrovie, e praticamente monopolizzarono alcune libere professioni.

Nello stesso periodo, la comunità copta diede inizio anche al proprio rinnovamento interno, grazie soprattutto ai laici. La componente laica della Chiesa copta - così rinnovata - riuscì anche ad avere un peso crescente nella vita sociale e politica. Uno dei massimi risultati ottenuti fu la nomina di Boutros Ghali alla carica di primo ministro nel 1908. Tuttavia, l'assassinio dello stesso Boutros Ghali per mano di un nazionalista nel 1910 diede inizio a un

periodo di relativa tensione, di cui furono espressione il Congresso copto di Assiut e - in risposta - il Congresso islamico di Heliopolis (1911). Non dobbiamo dimenticare che era l'epoca dell'occupazione britannica (dopo il 1882). Tale occupazione da un lato tentò di trarre vantaggio da possibili divisioni all'interno della società, dall'altro suscitò, per reazione, diverse forme di nazionalismo, alcune delle quali avevano una connotazione piuttosto egiziana, mentre altre, che esprimevano soprattutto l'appartenenza all'impero ottomano, avevano una connotazione più islamica, e quindi meno accettabile per i copti. Tuttavia, colpisce il fatto che durante tutto quel periodo - oltre che prima e dopo di esso - i copti rifiutassero qualunque forma di protezione da parte di nazioni straniere, così come in seguito avrebbero sempre rifiutato l'idea di essere rappresentati in parlamento in quanto comunità, cioè minoranza protetta e garantita.

Le tensioni precedenti al 1914 furono superate grazie alla resistenza comune di copti e musulmani nel 1919 - nota come «rivoluzione del 1919» - contro l'occupazione britannica, resistenza il cui cuore era costituito dal partito *Wafd*, il cui fondatore era stato Sa°d Zaghloul (1859-1927). Il periodo qui considerato rappresentò uno degli apici del processo di unificazione nazionale e di elaborazione del concetto di «concittadinanza» (*muwa_t.ana*), simboleggiato dalla combinazione della mezzaluna crescente dell'islam con la croce e dallo slogan «la religione è di Dio e la patria di tutti», come ha ricordato ancora oggi il presidente Mubarak (30 aprile 1997) [si veda la nota 7].

Il progetto nazionale, che rappresentava la lotta per l'indipendenza, avrebbe avuto una forza tale da permettere il superamento delle divisioni confessionali, al punto che alcuni cristiani poterono essere eletti deputati in collegi elettorali a grande maggioranza musulmana.

Se dunque il periodo compreso fra i due conflitti mondiali rappresentò il momento di gloria del nazionalismo propriamente egiziano, nel quale i copti trovarono la loro perfetta collocazione, ciò non impedì la nascita, nello stesso periodo, di un altro movimento forte, che proponeva l'islam come fattore d'identificazione politica e come modello socioculturale alternativo, cioè l'Associazione dei Fratelli Musulmani, fondata nel 1928 da Hasan al-Banna_ (1906-1949), movimento che durante gli anni trenta crebbe in modo impressionante.

Tuttavia, se i Fratelli Musulmani intendevano proporre il modello islamico come progetto politico, lo stesso Hasan al-Banna_ teneva a sottolineare che il progetto in questione non prevedeva l'esclusione dei copti quali cittadini, e per dimostrare la sincerità di tale affermazione volle la presenza costante di un copto fra i membri della segreteria dei Fratelli

Musulmani⁸. Malgrado questo, la tendenza islamista, di cui i Fratelli Musulmani rappresentano l'espressione più importante, sarebbe stata sempre sentita dai copti come una minaccia per la loro posizione giuridica e civile. Le varie ambiguità, la mancanza di chiarezza e anche le evidenti contraddizioni riscontrabili nelle dichiarazioni e prese di posizione dell'organizzazione hanno contribuito ad alimentare tali timori⁹.

È verso la fine di tale periodo, caratterizzato dalla convivenza e dalla collaborazione di musulmani e cristiani, negli anni quaranta e all'inizio degli anni cinquanta, che fu avviato il rinnovamento propriamente religioso della Chiesa copta ortodossa. Tale rinnovamento ha generato un ammirevole rafforzamento spirituale e ha riaffermato l'identità religiosa copta dall'interno, ma con il passare del tempo ha rischiato di trasformarsi in una sorta di ripiegamento su se stessi e di distacco psicologico dei copti dall'insieme della società, soprattutto laddove l'atmosfera generale non favorisce un atteggiamento di apertura.

1952-1970: il periodo del nasserismo

Il periodo successivo alla fine della seconda guerra mondiale fu per l'Egitto un periodo abbastanza tormentato e instabile, caratterizzato da una crescente insoddisfazione nei confronti dei partiti politici, una progressiva disaffezione per la monarchia e un profondo senso di frustrazione dovuto alla sconfitta dell'esercito egiziano - insieme agli altri eserciti arabi - in Palestina nel 1948. Anche la rivoluzione del 23 luglio 1952 non incontrò alcuna resistenza e fu accolta favorevolmente dall'insieme della popolazione, sia copta che musulmana. Gama_1 °Abd al-Na_s.ir, che fin dall'inizio fu la forza trainante del nuovo regime, ne sarebbe divenuto capo ufficiale nel 1954, assumendo la carica di presidente della Repubblica Egiziana. Egli gradualmente conferì alla rivoluzione egiziana le sue caratteristiche, soprattutto attraverso una decisa affermazione del nazionalismo arabo - a spese del nazionalismo egiziano - e l'adozione di determinate strutture socialiste (creando ciò che sarebbe stato poi denominato «socialismo arabo»).

Per quanto concerne le misure adottate, si iniziò con la riforma agraria (realizzata attraverso varie fasi) e si passò, in seguito, alla nazionalizzazione di numerose società e imprese. In se stesse, tali misure non erano state affatto adottate con l'intenzione di colpire i copti in quanto tali, ma erano state unicamente ispirate da motivazioni di carattere socioeconomico e politico. Nonostante ciò, le suddette misure finirono per vanificare l'influsso esercitato dall'élite

attraverso la quale i copti avevano svolto il loro ruolo politico nel periodo precedente, e ciò contribuì anche a diminuire il peso e a indebolire il ruolo dei laici all'interno della Chiesa. Alcuni membri dell'élite copta diedero così inizio all'emigrazione, fenomeno del tutto nuovo per i copti (e per tutti gli egiziani autoctoni), che avrebbe assunto grande importanza a partire dagli anni settanta. Il fatto che fosse lo stato a conferire gli incarichi nel settore pubblico, attraverso la prassi della nomina automatica di tutti i diplomati (sia dell'università che della scuola secondaria), avrebbe avuto come conseguenza un calo della presenza dei copti nei settori in cui in passato essi avevano mantenuto una posizione di maggioranza, anche se, nella maggior parte degli altri settori, tale sistema garantiva invece ai copti la possibilità di ricevere nomine come tutti gli altri cittadini.

Il cambiamento di prospettiva nell'ambito del movimento nazionalista avrebbe avuto conseguenze anche per i copti. Essi, come abbiamo potuto vedere, si riconoscevano totalmente nel nazionalismo egiziano propriamente detto, che enfatizzava tutto il patrimonio culturale peculiare del paese, la cui massima espressione era rappresentata dalla cultura faraonica. Quando la rivoluzione prese a favorire soprattutto la tendenza panarabista del movimento nazionalista, ciò implicò un aumento di considerazione per la sua componente islamica. Lo stesso nazionalismo arabo in numerosi casi si era infatti trasformato da movimento laico, quale si era affermato contro l'«impero islamico», cioè l'Impero ottomano, sovente per iniziativa di cristiani (soprattutto siro-libanesi), in movimento più decisamente islamico, contrario alle potenze occidentali percepite come cristiane. Malgrado questa evoluzione, vi fu ancora spazio per i cristiani nel nazionalismo arabo di stampo nasseriano e gli stessi cristiani, a quell'epoca, si guardarono dal rifiutarlo, anche se di tale prospettiva politica si sentivano meno partecipi dei loro compatrioti musulmani.

Peraltro gli anni cinquanta e sessanta rappresentarono un momento di grande progresso per la rinascita ecclesiastica della Chiesa copta: iniziò un rinnovamento molto significativo del clero (soprattutto in città), del monachesimo - che divenne il perno principale attorno al quale ruota la vita copta - e dell'episcopato (i vescovi vengono scelti sempre fra i monaci, poiché devono rimanere celibi). La natura stessa di tale rinascita comportò un rafforzamento progressivo della struttura ecclesiastica, cioè clericale¹⁰. Bisogna notare che l'ambiente che si fece carico della rinascita ecclesiastica copta in tutti i suoi aspetti era in prevalenza lo stesso che aveva sostenuto la rivoluzione, cioè quello della media e piccola borghesia, la quale aveva tratto il massimo vantaggio dalla liberalizzazione dell'accesso agli studi universitari.

I fattori citati spiegano perché in quel periodo si assistette a una specie di distacco dei copti dalla vita pubblica e soprattutto politica, ma occorre aggiungere che in quegli anni l'allontanamento dalla politica coinvolse tutta la popolazione. D'altro canto, il modello tradizionale di convivenza si manteneva saldo, e questa era la realtà di fondo.

Il periodo più recente: 1970-1997. Risveglio religioso generale e crisi dell'identità nazionale.

Con la morte di Gamal °Abd al-Na_s.ir, avvenuta il 28 settembre 1970, e l'elezione di Anwar as-Sa_da_t cominciò una nuova epoca. In realtà la svolta era iniziata fin dal 1967. La sconfitta subita nella guerra con Israele del giugno 1967 fu sentita come il fallimento dell'ideale e dell'ideologia della rivoluzione, ovvero del modello nasseriano. Anche se la liberazione del Sinai, cominciata con la guerra dell'ottobre 1973, fece superare all'Egitto l'umiliazione, ciò non significò affatto un ritorno al modello precedente il 1967. Il progetto nazionale rappresentato dalla rivoluzione del 1952 - e, prima di essa, dalla rivoluzione del 1919 - dopo il 1967 era da considerarsi definitivamente perduto. La conseguenza fu un indebolimento progressivo della coesione nazionale e una frammentazione della società a vari livelli.

Nello stesso periodo, l'Egitto visse un cambiamento piuttosto rapido sia sul piano economico che su quello sociale. Gli abitanti dei villaggi, che non si erano praticamente mai spostati, emigrarono in massa verso le città e, soprattutto dopo il 1973, e in seguito all'arricchimento dei paesi petroliferi - verso i paesi del Golfo Persico e l'Iraq. Questi avvenimenti trasformarono profondamente l'intera struttura economica e sociale dei villaggi, i quali subirono contemporaneamente profondi cambiamenti a livello culturale, grazie alla scolarizzazione - già avviata dalla rivoluzione - e all'arrivo dell'elettricità, e quindi della televisione e del cinema, che introdussero nuovi modelli culturali, assai diversi dai modelli tradizionali. Molti emigrati dai villaggi andarono ad aumentare in modo eccessivo il numero degli abitanti delle grandi città - specialmente Il Cairo e Alessandria -, creando nuovi quartieri urbani abusivi, le cui condizioni di vita spesso contribuivano ad acuire il sentimento di frustrazione.

Tutti questi profondi cambiamenti finirono per causare in molti casi un indebolimento progressivo delle strutture tradizionali della convivenza, compresa quella tra musulmani e cristiani, la quale aveva, per così dire, i propri riti sociali, particolarmente evidenti in occasione di avvenimenti che riguardassero la vita familiare (nascite, matrimoni e decessi) e

in occasione delle feste. Si è infatti verificato un processo di sostituzione dei rapporti individuali e familiari tradizionali con rapporti di gruppo e di comunità su base confessionale. L'insuccesso del progetto nazionale e la diminuzione della coesione sociale, il profondo sconvolgimento delle strutture economiche e sociali e la trasformazione, cioè la crisi, dei modelli culturali, comportò per la maggior parte della popolazione la perdita dei propri riferimenti e della propria identità. In una simile tempesta culturale la sola struttura che sembrava rimanere salda era la religione; così era nella religione che la gente ha cercato sempre di più i propri riferimenti e la propria identità, e vale tanto per i cristiani quanto per i musulmani. Da allora è prevalsa la tendenza a definirsi unicamente o principalmente in base all'appartenenza religiosa, e dunque in base a ciò che rende i cittadini diversi gli uni dagli altri, e non in base a ciò che li accomuna (d'altronde, possiamo notare quanto tale fenomeno sia ancora frequente all'interno della comunità cristiana, fra le varie confessioni).

Inoltre, allorché tali cambiamenti comportarono una perdita di sicurezza e permisero ingiustizie e discriminazioni, rafforzate negli anni ottanta dalla crescente crisi economica, la religione divenne anche il luogo dell'utopia e del sogno di giustizia, di uguaglianza e di sicurezza: «Se regnasse la "Legge di Dio", non ci troveremmo in questo vicolo cieco». Quest'ultimo elemento, evidentemente, gioca a favore della maggioranza religiosa, quella musulmana, poiché una minoranza non potrebbe mai sognare di imporre un sistema economico e sociopolitico in nome della sua religione. Ecco perché le minoranze mostrano una sorta di preferenza spontanea per i sistemi sociopolitici laici, non determinati dalla religione: per non rischiare di essere ancora più emarginati.

L'evoluzione socioculturale di cui si è parlato spiega perché negli ultimi venticinque anni, sono sempre più numerosi coloro i quali si sentono più musulmani o cristiani che egiziani, e porta a prevedere che sempre più spesso si udirà reclamare a gran voce l'applicazione della *shari_°a*, cioè della Legge islamica, e non cessano di risuonare slogan che affermano che «l'islam è la soluzione», anche se non è del tutto chiaro che cosa questo voglia dire in concreto. Tali affermazioni esercitano però il fascino dell'utopia, esprimendo il malessere esistente e permettendo la mobilitazione di una parte della popolazione.

L'insieme di questi processi evolutivi permette di comprendere i progressi del movimento islamista, cioè della tendenza che vorrebbe vedere l'Egitto governato dalla *shari_°a* e purificato da tutto ciò che impedisce alla società di vivere secondo il modello islamico. Tale processo risulta inoltre rafforzato dal fatto che il potere stesso ha cercato di utilizzare la

tendenza islamista per contrastare l'influenza del nasserismo e della sinistra, come è avvenuto nel caso di Sa_da_t, prima che egli stesso ne divenisse vittima degli islamisti.

L'influenza del movimento islamista non è limitata ai soli aderenti dei diversi gruppi, ma ha avuto delle ripercussioni tali da causare una crescente islamizzazione dell'atmosfera generale del paese, anche nel caso che le istituzioni dello stato continuino in generale a funzionare secondo modelli piuttosto laici.

La comunità cristiana da parte sua è costretta a ubbidire complessivamente alle stesse leggi sociologiche. Abbiamo già segnalato, per quel che concerne il periodo precedente, l'indebolimento della classe dirigente laica e il rafforzamento del ruolo del clero nella Chiesa copta ortodossa. Tale «clericalizzazione» progressiva della Chiesa è stata fortemente perseguita sotto il patriarcato di papa Shenouda III (dopo il novembre 1971). Così, il compito di rappresentare i cristiani all'interno della società egiziana spetta sempre di più al clero, sia a livello locale sia a livello regionale e nazionale. Lo stesso patriarca, papa Shenouda III, personalità di grande rilievo e simbolo della rinascita copta, ha acquisito un peso politico sempre maggiore fino a essere considerato non soltanto il rappresentante religioso ma il vero leader politico dei cristiani. Tale evoluzione non sarà ben vista dal presidente Anwar as-Sa_da_t, e ciò porterà a una sorta di conflitto che culminerà, nel settembre 1981, nella deposizione del patriarca da parte del presidente - cioè nel ritiro del suo riconoscimento da parte dello stato - e nella sua condanna al domicilio coatto, esattamente un mese prima dell'assassinio del presidente per mano degli islamisti (che fu interpretato da alcuni copti come castigo divino per la deposizione del patriarca!). Questo stesso conflitto, nel corso del quale la direzione della Chiesa venne accusata di voler creare uno stato copto autonomo, finirà per provocare o rafforzare una certa rottura all'interno della comunità nazionale fra cristiani e musulmani.

Quando in tale contesto è iniziato ad aumentare il numero di atti terroristici il cui obiettivo è costituito in particolar modo da cristiani (ma il cui scopo è spesso quello di mettere in difficoltà lo stato) e si è accentuata in vari modi la discriminazione dei cristiani, allora tra questi ultimi si è diffusa facilmente la sensazione di essere perseguitati, la convinzione che non vi sia alcuna possibilità reale di «concittadinanza», con il conseguente ripiegamento sulla dimensione comunitaria e lo sviluppo una «mentalità da ghetto». In tale situazione, anche il fenomeno dell'emigrazione copta assume un'importanza sempre maggiore; si parla attualmente di 400.000 copti all'estero. Alcune comunità di emigrati, soprattutto negli Stati

Uniti, svolgono d'altronde un ruolo molto negativo, contribuendo ad acuire il conflitto e rafforzando l'immagine di una persecuzione islamica in atto contro i copti in Egitto.

Tuttavia, anche se l'evoluzione avvenuta nella società egiziana dopo il 1970 ha causato quella frammentazione sociale della quale la rottura religiosa è solo l'espressione più visibile, bisogna sottolineare che tutto il processo non ha distrutto il sostrato tradizionale costituito dall'esperienza della convivenza, di cui si è parlato all'inizio. Ricordarlo è importante, perché le difficoltà degli ultimi anni rischiano di offuscare questa realtà, sia per gli osservatori esterni che per gli stessi copti. Copti e musulmani continuano a convivere, sovente come vicini di casa, mescolati gli uni con gli altri nelle scuole, negli ambienti professionali, nella vita pubblica in tutti i suoi aspetti, nutrendosi della stessa cultura e confrontandosi in generale con gli stessi problemi, anche se con accentuazioni differenti. Essi continuano a formare insieme il popolo egiziano.

Inoltre, di fronte alle divisioni e alle difficoltà, nasce e si diffonde - da entrambe le parti - anche un atteggiamento con il quale si afferma in modo chiaro e sincero la volontà di vivere insieme, sia a livello nazionale che a livello regionale e locale.

È vero che gli esempi citati della volontà di convivere riguardano soprattutto alcuni intellettuali il cui peso tuttavia non è da sottovalutare; però, la stessa volontà può essere trovata anche a livello popolare, espressa in modo spontaneo e diretto, attraverso il rifiuto di rinunciare a tale convivenza plurisecolare così tipica della società egiziana.

III - *Le sfide e i rapporti futuri fra copti e musulmani*

Nella situazione attuale, come abbiamo visto, il mantenimento di rapporti autentici e profondi fra copti e musulmani non è scontato né automatico. Esso presuppone la volontà esplicita di conservare ciò che si è deciso di chiamare «unità nazionale», attraverso i vari modelli di società proposti.

Fra tali modelli citiamo per primo il modello laico (alcuni preferiscono parlare oggi di «modello di società civile», in arabo *madani* _), a causa del carattere ingannevole del termine «laico», in arabo °*alma_ni* _), sia nella sua versione liberale sia in quella socialista. Come

abbiamo già detto, tale modello è istintivamente preferito da moltissimi cristiani, poiché per definizione riconosce loro la piena uguaglianza. Tuttavia, anche se il modello laico in se stesso proclama la piena uguaglianza di tutti i cittadini, ciò non vuol dire che tale uguaglianza sia poi automaticamente realizzata. Se essa non è perseguita per il suo valore intrinseco e sostenuta da un progetto di società capace di unire e mobilitare tutti i cittadini, inculcando loro anche un certo numero di valori condivisibili, le forze più istintive e incontrollate della società rischiano continuamente di compromettere l'uguaglianza di tutti i cittadini. Alcune società cosiddette laiche ne sono un esempio.

L'altro modello, che, essendo espressione di un'eredità culturale specifica, si presenta come alternativo a quello capitalista e a quello socialista, è il modello islamista, e presenta una certa varietà di posizioni per ciò che concerne lo statuto dei non musulmani.

Alcuni seguaci della dottrina di Sayyid Qutb non ammettono che i non musulmani abbiano diritto alla piena cittadinanza e all'uguaglianza con i musulmani in uno stato islamico.

Altri ancora tendono ad assumere posizioni poco chiare o ambigue, oppure mutevoli a seconda delle circostanze, come abbiamo potuto constatare in occasione delle recenti dichiarazioni rilasciate dalla guida suprema dei Fratelli Musulmani e delle sue ritrattazioni, in seguito alle reazioni contrarie suscitate.

Altri islamisti, infine, ritengono che i cristiani abbiano pieno diritto alla cittadinanza e all'uguaglianza con i musulmani. Essi insistono sulla necessità di distinguere fra l'islam come religione e l'islam come civiltà e progetto politico, in considerazione del fatto che nulla impedisce ai cristiani di aderire al secondo. Alcuni di essi arrivano ad affermare che si potrebbe sostituire l'espressione «progetto islamico» con quella di «progetto religioso», nel senso che l'importante è che il progetto di società si basi sul trascendente e sul fondamento divino della morale comune, allo scopo di sottrarla all'arbitrio umano. Pur riconoscendo la sincerità delle intenzioni dei sostenitori di tale progetto, non ci si può non interrogare seriamente circa la sua coerenza: in che misura esso può permettere, dal punto di vista logico, che i non musulmani non solo godano della libertà nella loro sfera privata, ma possano inoltre partecipare pienamente alle scelte politiche e alla definizione del progetto nazionale?

È intorno a tali punti, d'altronde, che emergono delle ambiguità anche nelle posizioni di alcuni sostenitori islamici dell'universalità dei diritti di cittadinanza e di uguaglianza.

Così Fahmi_Huwaydi_, nel suo importante saggio *Muwa_t.inu_n la_dhimmiyu_n* [Cittadini, e non protetti]¹¹, da un lato insiste sul fatto che l'uguaglianza di tutti i cittadini sia da

rispettare scrupolosamente, mentre dall'altro egli afferma che laddove i musulmani costituiscono una maggioranza, essi hanno il diritto di realizzare il proprio programma, esattamente come è solito fare, in ogni sistema democratico, il partito che vince le elezioni, a condizione di non commettere torti nei confronti altrui. L'ambiguità di tale posizione risiede nel fatto che essa confonde il rapporto fra maggioranza e minoranza costituzionale e politica, che per definizione può cambiare, con il rapporto fra maggioranza e minoranza religiosa, la cui caratteristica è di essere stabile, il che escluderebbe definitivamente i non musulmani dall'elaborazione del progetto politico all'interno di uno stato islamico. Più o meno secondo la stessa logica, un progetto di società islamica elaborato in Egitto da un gruppo di islamisti all'inizio degli anni ottanta, e pubblicato dieci anni più tardi da Ahmad Kama_l Abu_-l-Magd, si afferma a proposito del rapporto fra maggioranza musulmana e minoranza non musulmana: «Alla minoranza spetta l'uguaglianza dei diritti, alla maggioranza la gestione politica (*al-ida_ra*)»¹². Ora, che cosa significa «piena uguaglianza», se si esclude la piena partecipazione alla gestione politica?

È per questa ragione che altri ancora prendono le distanze da simili dichiarazioni e affermano in modo inequivocabile il diritto dei non musulmani a partecipare pienamente alla vita politica nel progetto di stato islamico. È questa la posizione, di Muhammad Sali_m al-°Awa_, condivisa anche da altri.

Ogni progetto che si dice basato sulla *shari_°a* continua tuttavia a suscitare vari interrogativi: chi determinerà il concreto contenuto della *shari_°a* che si vuole applicare, di fronte alla molteplicità delle interpretazioni, alcune delle quali non possono che spaventare i non musulmani nonché numerosi musulmani? Tutte queste domande non spingono però necessariamente i cristiani al puro e semplice rifiuto del progetto islamico, ma possono diventare terreno per un dialogo chiaro, fecondo e costruttivo, che può aiutare tutti a costruire insieme un futuro veramente umano.

Di fronte ai modelli che abbiamo presentato, il ripiegamento su se stessi, la formazione di un ghetto, il distacco dalla comunità nazionale e il rifiuto di assumersi la propria parte di responsabilità nella società costituirebbero il solo atteggiamento veramente negativo da parte dei cristiani.

Questo si ricollega all'osservazione fatta un giorno da un professore di sociologia politica musulmano ai responsabili di varie scuole cristiane al Cairo: «Io e altri intellettuali musulmani sappiamo che la minoranza ha dei problemi. Ma, per prima cosa, non dimenticate

che anche la maggioranza ne ha. E soprattutto, non cercate di risolvere i vostri problemi specifici tenendovi fuori dello sforzo compiuto per risolvere i problemi della società in quanto tale».

Tutte queste prospettive fanno sì che la questione con cui abbiamo iniziato il presente saggio, se cioè i copti rappresentino una minoranza nel significato sociopolitico del termine, sia ben lontana dall'essere una questione puramente teorica. Essa rappresenta un'opzione da ridiscutere, in ogni epoca, sia per i musulmani che per gli stessi copti: è vero che tutti vogliono veramente che i copti siano cittadini con il pieno godimento dei diritti civili, cioè che siano parte integrante della società egiziana e della sua cultura, o è vero che tutto ciò viene in pratica negato, da entrambe le parti, indipendentemente dalle belle dichiarazioni che vengono rilasciate? Ognuno ha la sua parte di responsabilità nel rispondere a tali domande.

L'esperienza della convivenza a livello nazionale di copti e musulmani in Egitto, per come l'abbiamo sinteticamente delineata, è l'esperienza unica di due comunità che formano insieme la realtà nazionale dello stesso paese fin dagli inizi dell'esistenza e dell'espansione dell'islam; si tratta di un'esperienza che ha conosciuto sfide, prove e sofferenze, ma che nonostante tutto ha saputo conservarsi per unanime volontà: essa costituisce la vera ricchezza dell'Egitto. Nello stesso tempo, non potrà mai essere considerata un dato immutabile, o un risultato ottenuto automaticamente. In ogni epoca, e al giorno d'oggi più che mai, essa è da ricreare in modo originale, proprio in base all'eredità storica - comune e differente - ricevuta da tutti insieme. Questa è la sfida lanciata a tutta la società egiziana oggi. È questa inoltre la lezione che altre società - ciascuna a modo suo - possono trarre dall'esperienza unica e ricca della convivenza di copti e musulmani in Egitto.

¹Jean-Pierre Valognes (pseudonimo), *Vie et mort des chrétiens d'Orient - Des origines à nos jours*, Fayard, Paris, 1994.

²*Al-ahra_m* del 22 aprile 1994.

³*Ahra_m-Weekly*, 3-9 aprile 1997. L'intervista è stata realizzata da Khaled Dazoud, che, di fronte alle proteste sollevate successivamente dall'intervistato che sosteneva di essere stato frainteso, ha dichiarato di essere in possesso della registrazione integrale e inequivocabile delle dichiarazioni di Moustapha Mashhour. La trascrizione letterale in arabo dell'intervista è stata pubblicata a pag. 23 del numero uscito il 14 aprile 1997 della rivista *Rose el-Youssef*.

⁴Discorso tenuto in occasione della celebrazione dell'anniversario del gruppo islamo-cristiano Al-Ikha_' al-Di_ni_ il 3 aprile 1997. Mila_d Hanna, con le sue osservazioni, fatte piuttosto incidentalmente, intendeva alludere al fatto che i copti non sono adeguatamente rappresentati negli organi ufficiali dello stato, specialmente nel parlamento (Consiglio del Popolo) e nel Consiglio Consultivo.

⁵Si vedano i numeri di *Al-Mus.awwar* del 18 e del 25 aprile 1997.

⁶Articolo pubblicato nel numero di *Al-Wafd* del 18 aprile 1997.

⁷*Al-Ahra_m*, 1 maggio 1997.

⁸Bisogna notare che Sayyid Qutb, intellettuale appartenente ai Fratelli Musulmani giustiziato nel 1966, che radicalizzò l'ideologia dell'organizzazione e che dopo la morte fu sconfessato dalla Guida Suprema, non adottò posizioni aperte e moderate

come quelle di Hasan al-Banna_ e anzi sosteneva che nello stato islamico i non musulmani avrebbero dovuto essere considerati di rango inferiore rispetto ai musulmani. Si veda Olivier Carré, *Mystique et politique*, Cerf, Paris, 1984, pp. 105, 122.

D'altronde, la posizione dello stesso Hasan al-Banna_ non è scevra di ambiguità, dato che alcuni suoi testi sembrano piuttosto contrari alla totale uguaglianza di musulmani e non musulmani sul piano politico.

⁹Le ambiguità presenti nel linguaggio usato dai Fratelli Musulmani sono state segnalate anche nel *Rapporto sulla situazione religiosa in Egitto* (in arabo), che è stato pubblicato nel novembre 1996 dal Centro di Studi Politici e Strategici di *Al-Ahram* (Il Cairo, 1996, 389 pp.): p. 170 ss.

¹⁰Fadel Sidarouss parla di «clero che recupera i suoi laici», in *Eglise Copte et monde moderne* (tesi di dottorato inedita), 1978, vol. I, pp. 32-34.

¹¹Fahmi_Huwaydi_, *Muwa_t.inu_n la_dhimmiyu_n*, Da_r al-shuru_q, al-Qa_hira [Il Cairo], 1985, pp. 147-160.

¹²*Ru'ya isla_miyya mu°a_s.ira: i°la_n maba_di_'*, Da_r al-shuru_q, al-Qa_hira [Il Cairo], 1991, 1ª edizione, pp. 37-38.