

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

-SCUOLA DI ECONOMIA E SCIENZE POLITICHE-
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE
E STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Magistrale* in

Politica internazionale e diplomazia



**MONDO ISLAMICO, DISCIPLINA GIURIDICA
DEL FENOMENO RELIGIOSO E FOREIGN FIGHTERS:
IL CASO DELLA REPUBBLICA DELLE MALDIVE**

Relatrice: Prof.ssa ROSSELLA BOTTONI

Laureando: ALESSANDRO LADISI
matricola n. 1132362

A.A. 2017/2018

**MONDO ISLAMICO, DISCIPLINA GIURIDICA
DEL FENOMENO RELIGIOSO E FOREIGN FIGHTERS:
IL CASO DELLA REPUBBLICA DELLE MALDIVE**

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO I: IL DIRITTO ISLAMICO CLASSICO E LE NUOVE SFIDE DELLA MODERNITÀ	7
1.1 <i>Cenni storici: la nascita dell'Islam e la sua evoluzione politica</i>	7
1.2 <i>La shari'a, il fiqh e le fonti del diritto</i>	20
1.3 <i>Società, politica e istituzioni nel mondo musulmano</i>	30
1.4 <i>Il costituzionalismo</i>	40
1.5 <i>Il diritto penale</i>	47
1.6 <i>Il ruolo del diritto internazionale e la tutela dei diritti umani</i>	58
CAPITOLO II: L'ISLAM COME PILASTRO GIURIDICO, POLITICO E SOCIALE DELLA REPUBBLICA DELLE MALDIVE	67
2.1 <i>Le regioni del mondo musulmano: l'Asia Meridionale</i>	67
2.2 <i>Le Maldive: la conversione all'Islam ed i relativi sviluppi</i>	72
2.3 <i>Dall'indipendenza alla fine della presidenza Gayoom: il controllo sociale attraverso la religione</i>	77
2.4 <i>Democratizzazione formale, rinvigorito autoritarismo sostanziale: gli ultimi anni</i>	84
2.5 <i>La componente religiosa nella gestione del potere</i>	95
2.6 <i>Disciplina costituzionale del fattore religioso nelle Maldive</i>	100
2.7 <i>Il ruolo dell'Islam nella produzione legislativa ed in particolare nel nuovo codice penale</i>	108
2.8 <i>Il rapporto tra ordinamento giuridico interno e normativa internazionale</i>	120

CAPITOLO III: NEL SEGNO DEL PICCOLO JIHAD	127
3.1 <i>Le origini del jihadismo contemporaneo</i>	127
3.2 <i>Lo Stato Islamico ed i foreign fighters</i>	136
3.3 <i>La radicalizzazione religiosa della società maldiviana: cause ed effetti</i>	147
CONCLUSIONE: Oltre i luoghi comuni: l'altra faccia delle Maldive	155
BIBLIOGRAFIA	161

INTRODUZIONE

All'interno del presente studio, l'esposizione dei tratti essenziali della religione musulmana, nonché delle dinamiche che ne hanno via via decretato gli sviluppi sul piano giuridico, politico e sociale, è funzionale all'analisi della realtà specifica delle Maldive, Paese arcinoto per la propria natura di paradiso turistico e fiscale, ma di cui generalmente si ignora il ruolo di primo piano ricoperto dal fenomeno religioso di matrice islamica e dal radicalismo incarnato dai *foreign fighters*. In particolare, l'obiettivo della trattazione è quello di mettere in luce questi ultimi due aspetti, così da poter esaminare in che modo l'arcipelago si inserisca all'interno di una serie di processi che, muovendo dal mondo musulmano, interessano attualmente l'intera comunità internazionale.

Nello specifico, l'elaborato consta di tre capitoli. Il capitolo I, che fa da cornice agli argomenti affrontati nel proseguo, esordisce narrando della nascita dell'Islam ed elencando quelle tappe che, dopo la predicazione di Maometto nell'antica Arabia, più hanno contribuito alla progressiva affermazione della religione musulmana nel corso della storia. Così, nell'ordine si accenna all'epoca dei “Califfi ben guidati”, al califfato omayyade – durante il quale si consumò definitivamente la frattura tra sunniti e sciiti, a cui il presente lavoro offre a più riprese ampio risalto – ed al ben più longevo califfato abbaside. Speciale attenzione è poi dedicata agli imperi ottomano, safavide e moghul, che in età moderna si spartirono l'insieme dei territori abitati dall'ecumene islamica. In seguito, doveroso è il riferimento al panislamismo, movimento nato in reazione al colonialismo occidentale, reso celebre dai Fratelli Musulmani e di cui tuttora si vedono espressioni ben tangibili. Al termine dell'*excursus* storico, il secondo paragrafo introduce il tema dell'unione tra legge e fenomeno religioso, definisce che cosa esattamente si intenda per *shari'a*, quali siano i suoi scopi ed in che cosa essa si discosti dal *fiqh*, descrive le categorie dell'agire umano ed elenca i cinque pilastri, una serie di doveri fondamentali a cui il fedele musulmano deve attenersi. Segue l'analisi delle diverse fonti di cui la legge islamica è composta e delle scuole giuridiche che attraverso la sua formulazione sono emerse. Il terzo paragrafo si concentra invece sull'Islam

politico, su come il governo della *umma* – la comunità dei credenti – è stato in effetti gestito nel corso dei secoli e sulla caratterizzazione delle figure del Califfo, dell'*Imam*, dell'*Āyatollāh* e del Sultano. Il paragrafo successivo riguarda l'influenza esercitata dall'Islam sul diritto costituzionale dei Paesi a maggioranza musulmana, che all'indomani della Primavera araba ha vissuto un aumento di intensità. All'interno del mondo islamico, diverse leggi fondamentali fanno riferimento al ruolo attivo della *shari'a* e del *fiqh* nell'ordinamento giuridico nazionale ed elevano l'Islam a religione di Stato: oltre a riportare diversi esempi, il quarto paragrafo si occupa di descrivere quali siano le implicazioni pratiche di tali disposizioni. Il penultimo paragrafo del capitolo I tratta invece il diritto penale islamico, i cui precetti risultano sovente codificati negli ordinamenti dei Paesi del mondo musulmano. È pertanto presente una dettagliata descrizione della natura del processo, nonché dei meccanismi attraverso cui è operata la classificazione dei reati, oltre ad un'ampia parentesi sulla figura del giudice islamico. Il paragrafo si conclude con la disamina dei conflitti tra diritto penale islamico e diritto internazionale, ai cui principi anche i Paesi musulmani più conservatori sono sempre più tenuti a conformarsi. Il ruolo che il diritto internazionale gioca con riguardo al fenomeno religioso è poi approfondito nel paragrafo successivo, l'ultimo del primo capitolo, che offre ampio spazio all'analisi del principio di libertà religiosa, protetto a livello internazionale da diversi documenti ma all'interno del mondo islamico spesso contestato. All'interno del medesimo paragrafo si tenta anche di esaminare le ragioni per cui il diritto internazionale si muove in maniera così diversa dalla *shari'a* e se sia possibile colmare la distanza tra l'uno e l'altra.

Il capitolo II si apre con un breve studio sui caratteri del fenomeno religioso in Asia Meridionale, la regione di appartenenza della Repubblica delle Maldive, che da qui in avanti prende ad essere la vera protagonista del lavoro di tesi. In particolare, nel primo paragrafo sono indicate le tendenze religiose dei vari Stati che compongono l'area, le ragioni e le dinamiche dell'incontro con l'Islam ed una serie di dati attraverso cui comprendere i motivi che rendono tale regione così importante in orbita musulmana. Il paragrafo successivo ripercorre la storia delle Maldive fin dalle sue origini, riportando testimonianze del passato buddhista, narrando dell'instaurazione del sultanato,

accennando alle incursioni delle potenze europee sperimentate dall'arcipelago attraverso i secoli e descrivendo i significativi cambiamenti politici con cui ha avuto a che fare nella prima parte del '900. A partire dall'abolizione definitiva del sultanato e dall'avvio della Seconda Repubblica, i paragrafi 3 e 4 si concentrano invece sulla storia recente, decisa per lungo tempo dal regime dispotico del Presidente Gayoom. Segue un'ampia trattazione della svolta democratica incarnata dal Presidente Nasheed e della deriva autoritaria alimentata dal suo successore, l'attuale Presidente Yameen. Nel corso di queste pagine, particolare attenzione è prestata al contesto socioeconomico e, soprattutto, all'analisi dei modi in cui l'Islam ha inciso nella gestione degli affari di governo. Successivamente, il quinto paragrafo consiste in un approfondimento dei poteri esecutivo, legislativo e giudiziario, di cui sono messi in luce organizzazione, funzionamento e prerogative, nonché i legami che presentano con il fenomeno religioso. I paragrafi 6 e 7 sono invece strettamente giuridici, e analizzano l'orientamento religioso della legislazione in vigore alle Maldive. Nello specifico, il paragrafo 6 si concentra sul diritto costituzionale: all'inizio è brevemente ripercorsa la storia delle leggi fondamentali che si sono avvicinate nell'arcipelago, mentre in seguito il *focus* si sposta sulla Costituzione attuale, alla quale, in virtù della frequenza e della rilevanza dei richiami al fenomeno religioso, è dedicato ampio spazio. Per finire è presente anche un rapido confronto con le Costituzioni in vigore negli altri Paesi della regione. Diversamente, una buona parte del paragrafo 7 si sofferma sull'analisi tecnica del nuovo codice penale, il quale, per la prima volta nella storia delle Maldive, ha formalizzato la legge islamica. Nel corso della trattazione è dato risalto anche alle dinamiche che hanno determinato la produzione del codice, nonché all'emendamento accorso poco dopo la relativa entrata in vigore. In ogni caso, oltre che nella Costituzione e nel codice penale, il peso che la religione detiene nella produzione legislativa dell'arcipelago è evidente in diversi altri atti, approfonditamente descritti nelle pagine seguenti. Il compito di chiudere il capitolo II è affidato all'ottavo paragrafo, che si occupa di verificare la conformità tra le disposizioni religiosamente orientate dell'ordinamento giuridico maldiviano ed i documenti internazionali sottoscritti dal Paese.

Infine, principale oggetto d'analisi dell'ultimo capitolo è il *jihad* armato. Il primo

paragrafo inizia proponendo un approfondimento del concetto di *jiḥād*, così da poter apprezzare i diversi significati racchiusi in esso. Successivamente, concentrandosi sui profili militari, la ricerca traccia il percorso che dal *jiḥād* in epoca classica ha portato sino al fenomeno del *jiḥādismo* contemporaneo, di cui sono presentati principi ed espressioni pratiche. Il paragrafo 2 esordisce raccontando l'ascesa dello Stato Islamico, che nel panorama del *jiḥādismo* costituisce attualmente la principale forza. Ovviamente, particolare rilievo è offerto alla descrizione del contesto in cui l'organizzazione si è sviluppata, ovvero l'Iraq del dopo Saddam e la Siria della guerra civile. La seconda parte del paragrafo è invece dedicata al fenomeno dei *foreign fighters*, prodotto del *jiḥādismo* che proprio in quei territori ha conosciuto la sua definitiva affermazione. In particolare, di questo sono messi in luce storia, numeri, moventi, effetti e meccanismi. Il terzo paragrafo, con il quale si conclude l'elaborato, riporta il *focus* sulle Maldive, individuando le cause della diffusione del radicalismo islamico e tracciandone le conseguenze. A tal riguardo, oltre a dimostrare l'esistenza di tale fenomeno attraverso un resoconto degli episodi verificatisi in loco, la trattazione si sofferma sul bacino di militanti che hanno deciso di sostenere il *jiḥād* armato al di fuori dei confini nazionali.

CAPITOLO I
IL DIRITTO ISLAMICO CLASSICO
E LE NUOVE SFIDE DELLA MODERNITÀ

1.1 Cenni storici: la nascita dell'Islam e la sua evoluzione politica

Tracciare in breve la millenaria storia della seconda religione per numero di fedeli è tutt'altro che agevole. Dal momento della sua nascita, la portata e la frequenza degli eventi in cui l'Islam ed i suoi seguaci hanno ricoperto un ruolo centrale nella storia dell'umanità necessiterebbero, per essere affrontati nella loro interezza, di uno spazio ben maggiore di quello che mi appresto a dedicarvi. Per gli scopi di questo lavoro mi limiterò tuttavia ad una rapida panoramica delle tappe che, dalla realtà dell'Arabia preislamica al crollo dell'impero ottomano, più hanno contribuito all'evolversi ed all'espandersi del mondo musulmano.

Prima di Muhammad, tale è il nome in arabo del Profeta fondatore dell'Islam, la regione d'insediamento della sua predicazione, l'antica Arabia, era perlopiù abitata da tribù nomadi, che da almeno un millennio e mezzo alternavano convivenza civile a feroci guerriglie a scopo di saccheggio. Questa realtà di genti caratterizzate da uno stile di vita certamente arcaico occupava l'attuale Arabia Saudita fino ai piccoli stati del Golfo, territorio prevalentemente desertico e dalle difficili condizioni climatiche. A tale situazione faceva però da contraltare l'estremo meridione della penisola, occupato oggi da Yemen e Oman, nel quale si potevano apprezzare forme di civiltà più evolute e una fertilità, risultato dell'abbondanza d'acqua, sconosciuta al resto della regione. Inoltre, soprattutto a partire dal VI secolo, anche all'interno del cuore arido della penisola prese forma un abbozzo di evoluzione politica, risultato della creazione dei primi centri stanziali o addirittura di vere e proprie federazioni di oasi da parte di qualche tribù, in particolare dei Kinda nel nord e dei Quràish, che in quel periodo si affermarono a La Mecca¹. In particolare, la comunità de La Mecca si era raccolta attorno ad un santuario,

¹ C. Cahen, *L'islamismo I: dalle origini all'inizio dell'Impero ottomano*, Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 9-12; W. Montgomery Watt, *Breve storia dell'Islam*, il Mulino, Bologna, 1996, pp. 9-11.

la Ka'ba, un grande edificio cubico meta di pellegrinaggio delle tribù vicine ed anche dei carovanieri, che ivi facevano tappa durante il percorso delle rotte commerciali terrestri che dall'India fornivano prodotti al Medio Oriente e viceversa. Inoltre, La Mecca era di per sé un'importante centro commerciale, sede di grandi fiere alle quali gli stessi carovanieri partecipavano dopo aver chiesto protezione agli Dei per il proprio viaggio. La religione dell'epoca, nel corso della cosiddetta *jāhiliyya* o ignoranza preislamica, era concettualmente povera, richiamava vecchie credenze semitiche e in sostanza consisteva nel culto elementare di una serie di divinità, attraverso riunioni intorno a pietre sacre o appunto pellegrinaggi in determinati centri spirituali al fine di impedire a demoni d'ogni genere di avere un'influenza negativa sulla vita umana².

Fu in questo contesto che, in un giorno imprecisato del 570, Maometto vide la luce proprio a La Mecca. Orfano di entrambi i genitori già all'età di sei anni, ben presto fu affidato allo zio paterno, il commerciante Abū Ṭālib, che ne divenne tutore. Durante la giovinezza seguì lo zio negli affari fino a quando, durante uno dei suoi viaggi, fu incaricato da una ricca, colta ed affascinante vedova anch'essa impegnata nel commercio di sovrintendere ai suoi beni. Khadija, di quindici anni più anziana rispetto a Maometto, colpita dalla capacità e dall'onesta professionalità del giovane gli si offrì in sposa e questi accettò, rendendola sua prima moglie. Da quel momento l'impresa passò nelle mani del marito, mentre la donna si dedicò a tempo pieno alle cure della casa ed ai numerosi figli che i due insieme ebbero³.

Fu solo all'età di quarant'anni che la vita di Maometto subì la svolta decisiva. L'avvio della predicazione fu infatti dovuto all'esperienza teopatica che il futuro Profeta visse nel 610 in un anfratto del Monte Hirā', vicino a La Mecca. In particolare, durante questa prima apparizione, Muhammad ricevette in lingua araba dall'arcangelo Gabriele quella che è unanimemente considerata la prima rivelazione coranica:

«Grida, in nome del tuo Signore, che ha creato, - ha creato l'uomo da un grumo di sangue! - Grida! Ché il tuo signore è il Generosissimo, - Colui che ha insegnato l'uso del calamo, - ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva.» (96, 1-5)⁴

2 *Ibidem*.

3 K. F. Allam – C. Lo Jacono – A. Ventura, *Islam*, Laterza, Roma – Bari, 1999, pp.42-43; W. Montgomery Watt, cit., p. 12.

4 A. Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano, 2006, p. 480.

In principio credutosi in preda ad un'allucinazione, Maometto iniziò a poco a poco ad aver fede nelle reiterate apparizioni angeliche che di lì in poi lo accompagnarono per il resto della vita. Confidandosi dapprima solo con pochi intimi, egli prese gradualmente coscienza di essere stato scelto come inviato da un Dio unico, Allāh, per predicarne il messaggio. Argomenti escatologici, rifiuto del politeismo e più in generale toni di condanna degli assetti socioculturali su cui si basava la realtà coreiscita iniziarono ad essere comunicati in pubblico a partire dal 613. Tale predicazione continuò a La Mecca fino al 622, anno in cui il degenerare di tensioni con i capi della tribù autoctona, i quali temevano che l'attività del Profeta potesse alterare irreversibilmente gli equilibri economici e spirituali in loco, lo costrinsero ad abbandonare la città⁵.

Nel far questo Maometto portò con sé un manipolo di seguaci, che presero dunque parte alla cosiddetta ègira (emigrazione) alla volta di Yathrib, episodio principe della storia dell'Islam in quanto fu da qui che i musulmani presero a contare gli anni dell'era islamica. A Yathrib, diventata poi Medina (*Madīnat an-nabī*, «la città del Profeta»), non solo essi trovarono rifugio, ma anche una calorosa accoglienza e terreno fertile per la predicazione dei dettami propri del nuovo credo. In questo modo Maometto a Medina riuscì in breve ad ergersi a capo di una *umma*, una comunità fondata sulla legge di derivazione divina e composta dai *muhājirūn*, ovvero gli esuli meccani, e dagli *anṣār*, cioè quei medinesi convertiti alla fede islamica. Ciò fu possibile anche grazie alla promozione della cosiddetta Costituzione di Medina, redatta da Maometto, contenente determinati principi atti a fissare diritti e doveri reciproci dei musulmani e dei medinesi non convertiti e finalizzata a dar vita ad una sorta di confederazione comprendente le tribù locali, che venne confermata anche successivamente alla morte del Profeta e che può essere considerata un primo abbozzo di stato islamico. Inoltre, egli a Medina fece edificare il suo *masjid*, la moschea, che divenne allo stesso tempo sua dimora, sede del culto e luogo delle riunioni per discutere i problemi della comunità. Appare quindi chiaro come l'esperienza medinese fu caratterizzata dalla doppia natura, religiosa ma anche politica, della *leadership* di Maometto⁶.

5 K. F. Allam – C. Lo Jacono – A. Ventura, cit., pp. 44-56; W. Montgomery Watt, cit., pp. 12-13, 15, 18-23.

6 K. F. Allam – C. Lo Jacono – A. Ventura, cit., pp. 58-60; R. Guolo, *Sociologia dell'Islam. Religione e politica*, Mondadori, Milano, 2016, p. 2; W. Montgomery Watt, cit., pp. 23-24; B. Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*,

Una nuova rivelazione segnò il passaggio da un'azione difensiva all'attacco (*sūra* 2, 216-218)⁷, giustificando la lotta armata quale strumento ultimo per la conversione di pagani ed ebrei e contribuendo all'accrescimento esponenziale dell'influenza del Profeta nella regione. Nel 630, durante una delle numerose spedizioni di conquista che caratterizzarono questo periodo, egli riuscì finalmente ad assoggettare anche la sua città natale. Nel far questo, il Profeta ed i suoi si recarono a pregare presso il santuario della Ka'ba, purificandolo dagli idoli pagani e rendendolo simbolo della nuova fede, tanto che la *qibla*, l'orientamento dei fedeli durante le preghiere, iniziò da lì ad esser volto in sua direzione. Due anni dopo Maometto morì, quando gran parte delle tribù dell'intera penisola arabica avevano ormai abbracciato la nuova fede⁸.

Si apriva a quel punto una delle fasi più delicate dell'intera storia dell'Islam: occorreva infatti decidere chi avrebbe sostituito Muhammad alla guida dei musulmani. In tal senso era necessario garantire la nomina di un successore degno, in modo da scongiurare l'eventualità che tutta la sua opera crollasse. A tal fine ci fu una riunione tra i seguaci più fedeli che portò alla designazione tra loro di Abū Bakr, il quale divenne primo *khalīfa*, in italiano Califfo, ovvero vicario o successore di Maometto, titolo sul quale - così come sulle altre istituzioni proprie del mondo islamico a cui ho fatto o farò a breve riferimento - ritornerò in maniera più approfondita al paragrafo terzo di questo capitolo. In ogni caso, il periodo che va da tale nomina al 661 è noto come quello dei quattro «Califfi ben guidati» (*rāshidūn*), selezionati tra le personalità più gradite allo stesso Maometto. Fu con la morte dell'ultimo di questi, il cugino e genero 'Alī, figlio dello zio di Maometto Abū Ṭālib, assassinato da un esponente della corrente intransigente dei kharigiti proprio nel 661, che si consumò definitivamente quella che rimane tutt'ora la principale frattura all'interno dell'Islam. In particolare, la famiglia del terzo Califfo 'Uthmān, nella persona del governatore della Siria Mu'āwiya, reclamava giustizia nei confronti del suo parente prossimo, costretto durante il suo mandato ad affrontare una crescente opposizione ed infine assassinato nel 656⁹. Nello specifico, 'Alī

Carocci, Roma, 2001, pp. 49-50.

7 A. Bausani, cit., pp. 24-25.

8 K. F. Allam – C. Lo Jacono – A. Ventura, cit., p. 61; R. Guolo, cit., p. 2; W. Montgomery Watt, cit., pp. 28-30; B. Scarcia Amoretti, cit., pp. 51-52.

9 C. Cahen, cit., pp. 21-32; R. Guolo, cit., pp. 18-19; B. Scarcia Amoretti, cit., pp. 58-64.

e la *shī'a*, il suo partito, gruppo minoritario che fin dalla morte del Profeta si era espresso con chiarezza a favore della tesi secondo la quale il successore alla guida della comunità musulmana avrebbe dovuto essere un suo parente diretto, vennero accusati di essere i mandanti dell'omicidio. 'Alī successe dunque ad 'Uthmān, ma dovette fin da subito affrontare gli attacchi di Mu'āwiya, insoddisfatto del disinteresse che il Califfo mostrava per la questione, rimasta impunita. Il governatore siriano arrivò così ad attaccare militarmente 'Alī, il quale registrò tuttavia una superiorità militare inducendo il primo a chiedere un arbitrato, che venne accettato. L'arbitrato risultò infine favorevole a Mu'āwiya, al quale già nel 659 e sebbene senza una vera e propria deposizione passò il potere califfale. La parte più rigorosa dei sostenitori di 'Alī, appunto i kharigiti, si opposero tuttavia con forza, ritenendo inoltre che con tale decisione quest'ultimo avesse commesso una grave violazione dei principi islamici e che quindi avrebbe dovuto essere eliminato in quanto apostata: secondo loro, egli avrebbe infatti dovuto reprimere nel sangue la rivolta contro l'autorità.

La morte di 'Alī segnò ufficialmente l'avvento della dinastia omayyade, che, a partire dal califfato di Mu'āwiya e facendo di Damasco la propria capitale, riuscì a conservare il potere fino al 750. Ai suoi seguaci, gli antenati dei cosiddetti sunniti («coloro che seguono la tradizione»), ancora oggi corrente maggioritaria dell'Islam, continuò ad anteporsi la *shī'a*, i cui membri iniziarono invece a definirsi sciiti (*shī'at 'Alī*, ovvero «fazione di 'Alī»). Le tensioni tra le due fazioni raggiunsero l'apice nel 680, quando, dopo la morte di Mu'āwiya, il suo potere passò nelle mani del figlio Yazīd. Gli sciiti, che non erano disposti a ritenere legittima alcuna successione al califfato che non fosse per linea di sangue del Profeta, gli contrapposero allora Ḥusayn, secondogenito di 'Alī e della figlia di Maometto, Fatima. Risultato degli attriti che ne derivarono fu, nell'ottobre dello stesso anno, lo scoppio della battaglia di Kerbala, nella quale lo stesso Ḥusayn perse la vita, ucciso assieme ai suoi seguaci dopo aver rifiutato di sottomettersi agli omayyadi. Tuttavia, suo figlio 'Alī ibn al Ḥusayn sopravvisse al massacro e, tornato a Medina, mantenne viva la tradizione alide in veste di quarto *Imam* della *shī'a*¹⁰. Infatti, egli secondo la tradizione sciita fu il quarto legittimo successore di Maometto dopo il

¹⁰ *Ibidem*.

cugino 'Alī, il relativo primogenito Hasan, che rinunciò al califfato a favore di Mu'āwiya in cambio di benefici economici, e appunto il secondogenito Husayn.

Da questo momento, sunniti e sciiti presero definitivamente a percorrere due strade diverse, distinguendosi non solo sulle modalità della successione, regolata da una parte dal criterio della discendenza quraiscita, della cui tribù faceva parte la famiglia di Mu'āwiya, dall'altra dall'appartenenza all'*ahl al-bayt*, e quindi alla famiglia di Maometto, ma anche in quanto a dimensione teologica e organizzazione socio-religiosa. Nel frattempo, anche i kharigiti continuavano a vivere di vita propria, rappresentando una corrente scismatica dei fautori di 'Alī. Questi, malgrado alcuni punti possano essere considerati come tipici di tutto il movimento, nel corso della loro storia si caratterizzarono più per l'azione politica e militare che non per la teorizzazione dottrinale, cosa che, non trovando mai un'affermazione su larga scala sul campo, ne facilitò la scomposizione successiva in varie piccole sette. Ad ogni modo, elemento principale della corrente, come è facile attendersi visti i suoi esordi, era la questione del capo legittimo. A differenza di sunniti e sciiti, dopo 'Alī essi ritennero che solo il criterio del merito potesse essere considerato valido per la selezione della propria guida, che doveva dunque essere ricercata nel miglior musulmano, di qualsiasi origine egli fosse. Come si è visto nel caso dell'assassinio dello stesso 'Alī, essi propagandavano poi un Islam puro e rigoroso, con un pronunciato rigore morale a far da padrone al fenomeno religioso.

«Fu proprio in ambiente kharigita, infatti, che cominciò la discussione sul rapporto tra fede ed opere e sul conseguente statuto del musulmano che si sia reso colpevole di un grave peccato (...). I kharigiti (...) vincolarono strettamente la fede alle opere, nel senso che la prima è da considerarsi definitivamente perduta una volta che l'uomo abbia commesso una mancanza rilevante. Almeno secondo le frange più radicali del movimento, il peccatore doveva quindi essere considerato a tutti gli effetti come un (...) infedele, e in quanto tale era soggetto alla pena di morte.»¹¹

Per quanto riguarda invece le due correnti principali, protagoniste per antonomasia anche nell'odierno mondo musulmano, c'è innanzitutto da segnalare una diversa concezione del ruolo, della legittimazione politica e del rapporto con i credenti

¹¹ K. F. Allam – C. Lo Jacono – A. Ventura, cit., pp. 318-323.

del *leader* della comunità, il Califfo sunnita e l'*Imam* sciita, istituti ai quali come già accennato darò maggior risalto nel terzo paragrafo del presente capitolo. Ad ogni modo, pur partendo dalla constatazione che Maometto sia il Profeta per eccellenza, gli sciiti, a differenza dei sunniti, ritengono che il ciclo della profezia non si sia interrotto con la sua morte, ma che al contrario spetti all'*Imam*, che possiede il sapere religioso necessario, rivelarne il contenuto nascosto (*bāṭin*). Da un punto di vista storico, a proposito della figura dell'*Imam*, nell'874 accadde qualcosa che permise la caratterizzazione di quello che è tutt'ora il filone maggioritario della *shī'a*, lo sciismo duodecimano. Dopo che, nel 765, la successione del sesto *Imam*, Ja'far al-Šādiq, aveva provocato una scissione interna in quanti non riconoscevano l'erede designato Mūsā al-Kāzīm, la misteriosa, prematura e senza eredi scomparsa del dodicesimo *Imam*, Muhammad al-Mahdī, pose fine una volta per tutte alla linea di successione per discendenza diretta da Maometto. In ogni caso, i primi di questi andarono a comporre la frangia degli ismaeliti, anche detti settimani, in quanto riconoscono come loro settimo e ultimo *Imam* il figlio primogenito di Ja'far al-Šādiq, Ismā'īl ibn Ja'far, mentre i secondi, anche detti imamiti, spiegarono quella che fu vissuta come una catastrofe teologica attraverso la formulazione del concetto dell'occultazione¹². In base a questa teoria, il dodicesimo e ultimo *Imam* non sarebbe morto precipitando in un pozzo nella località irachena di Samarra, ma si sarebbe invece solo occultato. Da questa nuova posizione egli continua ad ergersi a capo della comunità politica, alla quale comunica il proprio volere tramite intermediari capaci di leggere i suoi segni. In virtù di ciò, a livello politico qualsiasi altro potere diventa illegittimo, in quanto ottenuto scalzando ingiustamente la sola autorità possibile. Tuttavia, questa situazione non autorizza la *shī'a* a mettere in atto una rivolta: infatti, nell'era dell'«*Imam* nascosto», che ha come corollario la rinuncia a governare il mondo e che terminerà alla fine dei tempi, quando il ritorno del vicario di Maometto permetterà l'instaurazione del «regno della giustizia e della verità» che precede il giudizio, la teologia alide impone ai suoi seguaci di prestare obbedienza formale al potere temporale che di volta in volta ha la facoltà di guidare la *umma* musulmana¹³. In ogni caso, sulla

12 L. T. Khôï, *Islam. La storia, le istituzioni, le differenze culturali*, Armando, Roma, 2001, pp. 29-31.

13 R. Guolo, cit., pp. 20-24.

credenza nell'«*Imam* del Tempo» si basa l'estraneità dal politico propria della tradizione sciita. Essa infatti si costituisce come comunità del sacro, attraverso gli insegnamenti costantemente dispensati dall'ultimo *Imam* per il tramite degli esperti religiosi, in possesso sia del sapere manifesto che di quello esoterico.

«In questa situazione, i sapienti non ricoprono il ruolo di sostituti politici dell'*Imam* nascosto ma ne perpetuano la funzione sul piano religioso, rendendo visibile la sua visione spirituale e mantenendo aperta la «porta dell'interpretazione» (*ijtihad*). Posizione che distingue nettamente lo sciismo dal sunnismo, che ha definitivamente chiuso la riflessione teologica e giuridica sull'islam nel X secolo.»

Al contrario, all'interno della tradizione sunnita, la traduzione dei dettami religiosi in norme giuridiche e in un ordine statale permette la subordinazione della religione al politico. Per ultimo, addirittura la concezione della legge coranica diverge in base alla corrente di appartenenza: infatti, «per i sunniti si traduce in un codice che può essere interpretato solo limitatamente e, comunque, alla luce dei testi sacri, mentre per gli sciiti può essere letta in modo innovativo, proprio perché anch'essa ha un senso nascosto e non letterale.»¹⁴

Storicamente, nell'attesa che l'ultimo *Imam* si ripresenti nelle vesti di «ben guidato» (*mahdī*) per riunire tutti i fedeli sotto il vessillo del vero Islam, i duodecimani si sono dunque affidati a collettivi di giuriconsulti, delegati provvisoriamente da costui a svolgere le sue funzioni. Ad esempio, in tempi recenti è stato questo il caso della Repubblica islamica iraniana, nata dalla rivoluzione del 1979 e percepitasi, anche ai sensi della propria Costituzione, come amministrazione transitoria fino al ritorno dell'unica vera guida.

«La fede nel ritorno promesso del «ben guidato», e nell'idea che viva da qualche parte sulla terra senza invecchiare e sia dunque costantemente presente, fu del resto ciò che più di ogni altra cosa tenne uniti attraverso i secoli gli sciiti, i quali, sebbene siano stati sottoposti a pressioni e persecuzioni di vario genere, riuscirono tuttavia a tenere in vita, attraverso le loro lamentazioni e processioni pubbliche, le rappresentazioni della passione dei loro martiri e i riti di pubblica autoflagellazione, un forte sentimento di devozione al martirio e al sacrificio personale.»¹⁵

14 *Ibidem*.

15 H. Halm, *L'Islam*, Laterza, Roma – Bari, 2003, pp. 55-56.

Importanti per il consolidamento della realtà sciita furono le affermazioni che la *shī'a* ottenne a cavallo tra il X e l'XI secolo, quando le proprie dinastie si imposero al potere sia ad oriente che ad occidente. Nel primo caso sono di rilievo le vicende dei buyidi, guerrieri originari della Persia e guardie personali dei Califfi abbasidi, i quali riuscirono in quel lasso di tempo a governare sui correligionari dell'area, proteggendoli e garantendo il raggiungimento dell'apogeo della letteratura religiosa sciita. A questa fase si deve infatti la redazione dei cosiddetti «quattro libri», nei quali tre esperti di dottrina riunirono i detti dei dodici *Imam*. Tali volumi hanno un valore fondamentale per la *shī'a*, paragonabile a quello che per i sunniti hanno le sei raccolte canoniche di *aḥādīth*, ovvero l'insieme dei racconti sulla vita del Profeta che vanno nel loro insieme a comporre la *sunna*, la seconda fonte della legge islamica, sulla quale tornerò nel prossimo paragrafo. Nel secondo caso si trattò invece dell'instaurazione nel Maghreb del regno dei fatimidi, che dal 909 riuscirono a costruire un potente impero, allargato anche a Egitto, Siria e Palestina, caduto solo oltre due secoli più tardi, nel 1171. Tale famiglia, che faceva risalire le proprie origini direttamente a Ismā'īl ibn Ja'far, costituì l'esempio più importante di affermazione dello sciismo ismaelita di tutta la storia dell'Islam. Nel complesso, i risultati anche politici ottenuti dalla *shī'a*, senza eguali nel resto della propria storia, furono talmente rilevanti da permettere di far riferimento al periodo come al «secolo sciita»¹⁶.

Per quanto riguarda i sunniti, che, come ricordato agevolati dalla loro inclinazione culturale e dal fatto di essere corrente largamente maggioritaria, hanno ricoperto un ruolo certamente preponderante nel corso della storia politica dell'Islam, la caduta della dinastia omayyade nel 750 portò alla ribalta un'altra famiglia meccana, gli abbasidi. Discendenti dello zio di Maometto al-'Abbās, costoro conservarono nominalmente il titolo di Califfi fino al 1258; essi spostarono la capitale a Baghdad, che subì il saccheggio dei mongoli nel X secolo, episodio che causò in realtà già da allora il venir meno di gran parte del potere politico detenuto dalla famiglia¹⁷. Da quel momento in poi, il loro ruolo nella scena sperimentò infatti un crescente decadimento: essi non erano

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ W. Montgomery Watt, cit., p. 32.

mai stati abbastanza forti da tenere pienamente sotto controllo i governatori provinciali, che in quell'epoca iniziarono a gestire il potere in forma più autonoma, come già riscontrato nel caso delle dinastie sciite. Ad ogni modo, anche gli abbasidi almeno fino ad un certo punto portarono avanti il processo di espansione dello stato islamico, a cui aveva dato il via lo stesso Maometto. Dopo aver ottenuto il controllo dell'intera penisola arabica, nell'epoca dei «Califfi ben guidati», attraverso imponenti spedizioni, i musulmani presero ad espandersi in tutto il Medio Oriente a spese degli imperi bizantino e sassanide, in costante conflitto tra loro già dal VI secolo, i quali governavano da una parte la Grande Siria e l'Egitto e dall'altra l'Iraq e l'Iran. Gli assedi portati avanti ad occidente e ad oriente del centro del potere, all'epoca ancora Medina, condussero ben presto alla creazione di nuove basi avanzate, che divennero le sedi dell'amministrazione provinciale. Nelle nuove province islamiche le minoranze spesso non erano costrette alla conversione, subendo piuttosto quale unico svantaggio il pagamento di una limitata tassa al governatore. La crescita dello stato islamico subì una brusca frenata durante il periodo di 'Alī, in cui il Califfo fu completamente assorto nel sedare le lotte intestine che lo accompagnarono fino alla morte. L'espansione riprese però in concomitanza con l'avvento del califfato omayyade: in breve tempo anche il Nord Africa fu assoggettato e dal Marocco partì una spedizione diretta in Spagna, coinvolgendo dunque anche il continente europeo nell'azione di conquista. L'attacco arrivò addirittura a toccare la Francia, mentre tutte le principali città della penisola iberica vennero occupate. Proprio in quell'area si ritirò un principe omayyade dopo la caduta della dinastia, rendendo la Spagna islamica uno stato separato, non sottoposto agli abbasidi di Baghdad. La riconquista di matrice cristiana della regione richiese da lì molto tempo, essendo portata a termine solo alla fine del XV secolo. Con gli abbasidi la spinta espansionistica era in esaurimento, sebbene la presenza musulmana, che sotto gli omayyadi aveva già toccato l'India, raggiunse in quell'epoca anche l'Asia Centrale. All'interno di questo lungo processo di estensione territoriale, da un punto di vista musulmano le Crociate ebbero solo un ruolo secondario¹⁸.

Dall'XI secolo, una nuova popolazione iniziò a svolgere un ruolo di prim'ordine

18 *Ibi*, pp. 33-36.

nella storia dell'Islam: si tratta dei turchi. Provenienti dall'Asia Centrale, come i mongoli che con loro si spartirono per qualche tempo buona parte del mondo musulmano, nel 1055 essi entrarono a Baghdad con il loro capo, Toghrīl Beg, della famiglia dei Selgiuq. Dopo che il Califfo abbaside allora in carica, al-Qā'im, fu costretto a riconoscerlo Sultano dell'oriente e dell'occidente, questi diedero vita ad un grande impero, il sultanato dei Grandi Selgiuchidi, esteso dall'Afghanistan all'Anatolia e dall'Asia Centrale a tutto l'Iran e l'Iraq, conservando il potere nell'area fino al 1194. Il titolo di *sultān*, sul quale tornerò più avanti, venne elaborato in questa fase per designare ufficialmente un sovrano, non per forza esclusivamente turco, legittimato dal Califfo a governare in sua vece. Come accennato, dopo aver subito la penetrazione dei turchi, il mondo musulmano sperimentò anche quella dei mongoli, il cui condottiero Hūlāgū, nipote di Genghiz Khān, nel 1258 invase Baghdad facendo uccidere al-Musta'sim, l'ultimo tra i Califfi della dinastia abbaside. Anche i mongoli come i turchi abbracciarono in buona parte l'Islam, allargando in breve tempo la propria influenza ad ampie zone del Medio Oriente¹⁹.

Ai selgiuchidi succedettero più tardi i turchi della dinastia ottomana, dal nome del suo capostipite 'Othmān I, in grado di creare un impero, il cui governo, la cosiddetta Sublime porta, dagli albori del Trecento ne protrasse l'esistenza per sei secoli. In particolare, in età moderna furono questi, insieme all'impero moghul ed a quello safavide, a decidere le sorti dell'intera ecumene islamica. Mentre la dinastia dei moghul, resistita sulla scena fino a metà dell'ottocento, si richiamava alla grandezza della tradizione mongola ed arrivò ad assoggettare l'India intera e più in generale l'Asia Meridionale, i safavidi, al potere fin quasi alla metà del XVIII secolo, monopolizzarono l'Iran sotto il segno dello sciismo. Tornando agli ottomani, senz'altro in questo scenario gli attori principali dell'epoca, originari dell'Anatolia, nel primo periodo della propria storia si erano imposti come principali fautori della guerra santa contro i bizantini, ormai in pieno decadimento e costretti nel 1453 a cedere anche la propria capitale, Costantinopoli, trasformata in sede del governo turco²⁰. Dopo aver imposto la propria

19 H. Halm, cit., pp. 56-59.

20 *Ibi*, pp. 62-63; W. Montgomery Watt, cit., pp. 40-41; B. Scarcia Amoretti, cit., pp. 131-156.

egemonia in Asia Minore e nei Balcani, essi riuscirono, nel corso del cinquecento, ad estendere i propri domini in Medio Oriente, ed in particolare in Siria, Egitto, Iraq ed Arabia, oltre che nella maggior parte del Nord Africa, andando a comporre l'ultimo grande impero del Mediterraneo. Tuttavia, dal secolo successivo iniziò per la Sublime porta una lunga parabola discendente, conclusasi solo al termine della prima guerra mondiale ed in particolare con il trattato di Sèvres, che decretò lo smembramento totale dell'impero, e la proclamazione della Repubblica turca di Mustafa Kemal, *leader* nazionalista di una nuova identità statale laica. Tali sviluppi fecero cadere in disuso gli istituti del sultanato e del califfato, ponendo fine all'ultima dinastia islamica della storia, percepita come riferimento e collante dell'intera *umma* da quando il suo sovrano, a partire dal XVIII secolo, decise di affiancare al titolo di Sultano proprio quello di Califfo²¹. In particolare, ciò avvenne in concomitanza con la definitiva rinuncia all'obiettivo, ormai considerato irraggiungibile, di portare tutti i musulmani all'interno dei confini imperiali, dando vita ad una sorta di impero universale. Con questo stratagemma, egli poteva così rivendicare il ruolo di guida di tutti i fedeli della comunità islamica, compresi quelli d'oltreconfine. Dunque, in questa scelta non vi erano tanto motivi di carattere genealogico o religioso, quanto una contro-rivendicazione di politica estera: nello specifico, il Sultano ottomano intendeva replicare al preteso diritto dello Zar di ergersi a protettore della comunità ortodossa nei Balcani rivendicando a sua volta il ruolo di capo dei musulmani che vivevano nei territori controllati da quest'ultimo.

«Per quanto infondata e opportunistica, la rivendicazione del califfato da parte della dinastia ottomana merita di essere ricordata (...) perché fu in un certo senso la scintilla da cui è scaturito un movimento (...) di cui si vedono ancora all'opera espressioni molto tangibili: il panislamismo. L'idea di un fronte comune dei musulmani contro la minaccia rappresentata dagli imperi cristiani era naturale, seppur vaga: a darle forma compiuta e base teorica furono, negli anni Sessanta e Settanta del XIX secolo, i «Giovani Ottomani», un gruppo di patrioti (...) che auspicavano la solidarietà e l'unità di tutti i musulmani. (...) In quanto sede del califfato e Stato musulmano più progredito e vicino all'Europa, l'impero ottomano era il centro naturale dell'auspicata unione islamica.»²²

Il movimento panislamico nacque dunque in reazione al colonialismo occidentale,

²¹ *Ibidem*.

²² P. G. Donini, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento a oggi*, Laterza, Roma – Bari, 2003, pp. 192-196.

di cui si rifiutavano le tendenze imperialistiche. In concreto, l'espansione delle potenze europee in territori sotto l'influenza islamica era iniziata già prima del Cinquecento, quando i portoghesi posero le basi del proprio impero coloniale nell'oceano Indiano. Fu poi la volta dei russi, che dalla metà del XVI secolo puntarono l'Asia Centrale. Nel 1612 invece gli inglesi, attraverso la loro Compagnia delle Indie orientali, si stabilirono in India, avviando il processo che li avrebbe condotti nel XIX secolo all'immissione dell'intero subcontinente nel loro impero. Per quanto riguarda la Francia, tale processo ebbe inizio con lo sbarco in Egitto dell'armata rivoluzionaria guidata da Napoleone e proseguì con l'assoggettamento di Algeria e Tunisia, rispettivamente nel 1830 e nel 1881. A inizio Novecento la stessa Francia fece del Marocco un suo protettorato, mentre l'Italia occupava la Libia e gli inglesi, che nel 1882 avevano preso l'Egitto, firmavano un trattato segreto con la Russia per spartirsi l'Iran. Successivamente, l'esito del primo conflitto mondiale segnò l'apogeo del dominio coloniale europeo sul mondo islamico: la spartizione delle province arabe dell'impero ottomano ed i mandati britannici e francesi in Medio Oriente furono episodi vissuti in modo infausto dalle popolazioni musulmane. In particolare, questi ultimi eventi diedero nuova linfa al panislamismo, dei cui obiettivi si fecero promotori i Fratelli Musulmani, organizzazione politica fondata a Il Cairo nel 1928 e a sostegno di un forte sentimento anti-occidentale. Infine, la nascita dello stato di Israele nel 1948 non fece che aumentare le tensioni in un'area già critica, nella quale si inserì definitivamente da allora anche l'influenza statunitense²³.

Dagli anni Cinquanta, a processo di decolonizzazione avviato, branche della Fratellanza hanno iniziato a costituirsi altrove, raggiungendo il culmine della popolarità durante la Primavera araba, movimento di protesta che ha coinvolto a partire dal 2010 molti Paesi della regione conducendo alla deposizione di diversi governi. Ciò che rileva è che la giustificazione di questi moti risiede proprio nel fallito tentativo dell'occidente di esportare il proprio modello. Nello specifico, frontiere tracciate a tavolino e imposizione di ideologie che non si sono realizzate hanno favorito soprattutto dal secondo dopoguerra l'insorgere di regimi autoritari e una condizione di semi-sottosviluppo, ragione di frustrazione sociale e instabilità crescenti sfociate infine in

23 H. Halm, cit., pp. 63-65.

questa serie di violente agitazioni. In questo contesto sono così riusciti ad inserirsi con successo i Fratelli Musulmani, dichiaratisi inclini ad accettare la svolta democratica richiesta dalla base, ma determinati allo stesso tempo a sostituire il laicismo dei regimi precedenti con la riscoperta di un ruolo attivo della religione, la riaffermazione della quale, secondo la loro visione, consentirebbe alla comunità islamica nel suo complesso di riottenere quel posto dominante che occupava nel mondo prima di subire i pesanti condizionamenti dell'occidente.

1.2 *La shari'a, il fiqh e le fonti del diritto*

Per quanto concerne la materia del diritto, la comunità musulmana nasce nella convinzione dell'esistenza di un legame inscindibile tra legge e fenomeno religioso. Dato che la *umma* può essere governata solo da Dio, il quale agisce per il tramite dei suoi vicari, anche la legge (*hukm*) deve emanare da lui. Allāh è il grande legislatore, la cui norma è inizialmente tradotta dal Profeta e attraverso quest'ultimo rivelata al fedele, il quale è tenuto ad osservare interamente la volontà divina. La condotta di vita del credente è infatti totalmente sottoposta al rispetto della *shari'a*, la «via diritta» segnata da Dio, che rappresenta un vincolo giuridico, etico e religioso tra quest'ultimo e la sua comunità. La *shari'a*, nella sua accezione più ristretta identificabile con la «legge religiosa» rivelata ai soli musulmani, dunque il «diritto islamico», regola l'agire umano ponendovi dei limiti (*ḥudūd*, al singolare *ḥadd*), in quanto una libertà senza confini condurrebbe alla corruzione ed all'annientamento finale della *umma*. Le azioni umane sono dunque catalogate da Allāh in cinque categorie, alle quali è conferito un significato normativo. Innanzitutto l'atto umano può essere considerato obbligatorio (*fard*), cosicché colui che non vi adempie è considerato miscredente e punito in terra, mentre chi rispetta l'obbligo riceverà un premio nell'aldilà²⁴.

Prima di esaminare le altre quattro categorie, è opportuno aprire una parentesi sui «cinque pilastri» dell'Islam, doveri fondamentali a cui il buon fedele deve attendere, che possono essere inclusi proprio in questo primo gruppo di atti. Il principale pilastro, nel

²⁴ M. Papa – L. Ascanio, *Shari'a*, il Mulino, Bologna, 2014, pp. 14-17.

senso che per sua natura è propedeutico agli altri, è la professione di fede in Allāh e nel suo Profeta (*shahāda*), che si completa formulando in pubblico la frase rituale «Non esiste altro dio all'infuori di Dio (*Allāh*) e Muhammad è il Suo inviato». Questa dichiarazione serve a rimarcare il carattere monoteistico dell'Islam e la centralità di Maometto in quanto messaggero divino, consentendo a chi la pronuncia l'ingresso nella *umma*. Il secondo pilastro è invece la quintuplice preghiera quotidiana (*ṣalāt*), da svolgersi all'alba, a mezzogiorno, a metà pomeriggio, al tramonto ed alla sera. Particolare importanza riveste la preghiera collettiva del venerdì a mezzogiorno, che include anche la predica dal pulpito della moschea, così come quelle singolari che celebrano la fine del digiuno di *Ramadan* o la festa del sacrificio. Ad ogni modo quest'obbligo, così come gli altri, spetta a tutti coloro che siano sessualmente sviluppati ed in possesso delle necessarie capacità mentali, oltre che in salute. Entrando nello specifico, l'atto della preghiera richiede tutta una serie di accorgimenti, che vanno dall'abluzione rituale, parziale o completa a seconda che le impurità da rimuovere per raggiungere la condizione di purificazione (*ṭahāra*) siano minori o maggiori, alla *rak'a*, l'insieme dei movimenti e delle formule che compongono materialmente la preghiera stessa e che devono essere ripetuti un certo numero di volte per ogni *ṣalāt*. Il terzo pilastro è rappresentato dall'offerta rituale, che in arabo prende il nome di *zakāt*, rivelando l'aspetto su cui si fonda quest'obbligo: il termine infatti si traduce con «purificazione», quella che deriva dal privarsi, da parte dei benestanti, di parte dei propri averi per donarli ai bisognosi. Attraverso tale precetto è facilmente desumibile la convinzione religiosa secondo la quale i guadagni terreni e la ricchezza materiale siano qualcosa di sostanzialmente impuro. Il quarto pilastro riguarda poi il digiuno (*ṣawm*) compiuto nel periodo di *Ramadan*, il mese sacro che ricorda l'avvento della rivelazione coranica e la conquista de La Mecca, durante il quale è necessario per il fedele astenersi, dall'alba al tramonto, dall'assumere cibo o bevande e dall'intrattenere rapporti sessuali²⁵. In particolare, il *Ramadan* è il nono mese del calendario islamico, il quale si basa su una scansione puramente lunare del tempo: ne consegue che, essendo l'anno lunare composto da 12 mesi sinodici, ogni anno perde circa 11 giorni rispetto all'anno solare,

²⁵ R. Guolo, cit., pp. 9-13; H. Halm, cit., pp. 72-89.

facendo a sua volta sì che, dal punto di vista occidentale, l'inizio del mese di digiuno caschi ogni volta proprio 11 giorni prima rispetto all'anno precedente. La conseguenza diretta è che tale incombenza attraversa nell'arco della vita del fedele tutte le stagioni, cosicché anche la durata giornaliera del digiuno dipenderà di volta in volta dalla diversa cadenza con cui si verifica il tramonto del sole. In quanto allo scopo, l'osservanza del digiuno è reputata essere un esempio di autodisciplina e di amore per Dio, oltre che strumento utile ad alimentare lo spirito comunitario, allenato dal digiunare e dal banchettare insieme. L'ultimo pilastro consiste nel pellegrinaggio a La Mecca (*hajj*), obbligatorio almeno una volta nella vita (sebbene possa essere svolto anche in maniera indiretta, cioè delegando un altro fedele opportunamente finanziato a compierlo in propria vece, anche dopo la morte) e da realizzarsi tra il settimo e il tredicesimo giorno di *Dhū l-ḥijja*, l'ultimo mese del calendario islamico. Durante il viaggio, i fedeli avanzano seguendo un percorso che ricalca il tragitto compiuto da Maometto nel suo ultimo pellegrinaggio prima di morire, mettendo in pratica nelle varie tappe una serie di riti, tra i quali la corsa verso luoghi sacri, la lapidazione simbolica, il sacrificio del montone, l'accorciamento dei capelli e la circumambulazione della già citata Ka'ba. Nel far questo, il fedele deve essersi posto in uno stato di purezza rituale (*iḥrām*), raggiungibile pronunciando la formula dell'intenzione (*niyya*), lavandosi ritualmente ed astenendosi da pratiche sessuali; egli deve inoltre perentoriamente portare un abito bianco fatto solo di due pezze di stoffa non cucite, abbigliamento atto a sottolineare l'eguaglianza di tutti i fedeli davanti a Dio, che indossa attraverso una vera e propria cerimonia di vestizione²⁶.

Tornando alle categorie dell'agire umano, oltre che obbligatorio l'atto può essere considerato raccomandabile (*mustahabb*), cosicché il fedele che lo pone in essere riceverà un premio, mentre in caso di negligenza non subirà una pena ma un rimprovero. Tra gli altri fanno parte di questo gruppo la circoncisione maschile e il matrimonio²⁷. In terzo luogo vi è l'atto ritenuto lecito (*halal*), nella cui categoria rientrano tutte le azioni indifferenti alla *shari'a*, che non fa alcuna previsione circa la

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ M. Papa – L. Ascanio, cit., pp. 17-18.

loro attuazione od omissione. Ad esempio il fedele è libero di assumere tutti gli alimenti non espressamente proibiti e di decidere modalità e tempi di esecuzione di atti appartenenti alle prime due categorie, come la scelta del consorte ed il momento in cui sposarsi. Esiste poi l'atto definito riprovevole (*makruh*): chi desiste dal metterlo in pratica riceverà lode sia in terra che nell'aldilà, al contrario gli altri subiranno un rimprovero. Espressione di questo gruppo di atti sono il ripudio, praticare commercio di venerdì e distogliere l'attenzione del fedele dalla preghiera. Infine, la condotta dell'uomo può essere ritenuta proibita (*haram*). Chi pone in essere un atto proibito sarà punito sia nella vita terrena che dopo la morte, quando al contrario ci sarà una ricompensa per chi vi si è astenuto. Per esempio è espressamente vietato bere alcolici o consumare carne suina, fornicare e sposarsi con parenti di sangue.

Oltre che imperativa, esclusiva ed immutabile, la *shari'a* si caratterizza per la sua eticità. In tal senso, Allāh avrebbe formulato la propria legge per il bene dell'uomo, individuando il male proprio nella violazione di tale regola. Il limite che si è visto essere imposto alla libertà umana, lungi dall'essere un capriccio divino, si presenta piuttosto quale atto estremo di misericordia di Dio nei confronti del suo popolo, per raggiungere quell'utilità (*maslaha*) consistente in determinati valori fondamentali senza i quali esso cederebbe in maniera irreversibile a disordine e corruzione. A salvaguardia di tale utilità, i giuristi musulmani individuano degli obiettivi: il primo è quello della tutela della religione (*din*), a cui contribuisce in gran parte il rispetto dei cinque pilastri; il secondo riguarda la difesa della vita umana (*nafs*), al quale si rifà la disciplina penale in relazione a fattispecie quali omicidio, suicidio e aborto; il terzo consiste nella preservazione della ragione (*'aql*), al quale è allegato il divieto di consumare alcolici e sostanze stupefacenti; il quarto concerne la conservazione del genere umano (*nasab*), propedeutica a quella dello stesso Islam, per la quale viene caldeggiato il matrimonio, istituto dettagliatamente regolamentato e finalizzato alla riproduzione; l'ultimo obiettivo riguarda invece la difesa della proprietà (*mal*) ed ha come corollario la regolamentazione delle modalità di acquisto della medesima e la condanna di atti che minano tale diritto, quale il furto²⁸. Occorre a questo punto fare una precisazione:

²⁸ *Ibi*, pp. 17-21.

malgrado tutti i diritti siano egualmente da ricondurre ad Allāh, alcuni di questi sono considerati primari o «diritti di Dio», in quanto contengono prescrizioni riguardanti i doveri che il genere umano ha verso lo stesso Allāh, altri invece sono definiti diritti secondari o «diritti degli uomini», in quanto hanno a che fare con negozi giuridici che fanno riferimento ad interessi prettamente personali. Del primo gruppo fanno parte tra gli altri l'espletamento delle pratiche devozionali in onore di Allāh e le norme del diritto penale, mentre del secondo l'intera materia del diritto civile e di quello commerciale. In ultima istanza, per l'esercizio dei diritti è fondamentale l'elemento dell'intenzione o *niyya*, pena la nullità dell'atto compiuto in suo difetto, cui la *shari'a* non attribuisce alcun valore²⁹.

Malgrado la supposta natura integralmente divina, la *shari'a*, come ogni altro ordinamento giuridico, per forza di cose ha tratto i suoi connotati a partire dalla comunità che intendeva regolare. Nello specifico, il modo in cui il diritto islamico si è sviluppato è il chiaro risultato degli eventi che, intellettualmente, politicamente e socialmente, hanno attraversato perlomeno i primi tre secoli della storia musulmana, a cui si è già fatto riferimento nel primo paragrafo. In particolare, la fase di formazione della *shari'a* raggiunse il suo apice nel primo periodo abbaside, essenziale per la determinazione sistematica dei suoi principi, declinati attraverso un processo di fusione di tutti gli apporti e gli influssi precedenti. Nello stesso lasso di tempo, essa divenne anche principale strumento di governo. Tale risultato condusse alla formazione delle quattro scuole sunnite di giurisprudenza islamica a cui si rifà tutt'ora la gran parte dei musulmani, nate proprio nel corso del primo secolo del califfato abbaside e sulle quali tornerò a breve³⁰.

In effetti, la rivelazione divina che si fa legge, la *shari'a*, è altra cosa dalla scienza umana che la studia, ovvero il *fiqh*, lemma con cui si fa riferimento alla giurisprudenza islamica e quindi allo sforzo del giurista (*faqih*, al plurale *fuqaha*) di rendere effettiva la parola di Allāh attraverso la sistematizzazione delle regole ricavate da essa³¹. A sua volta lo studioso del *fiqh* va distinto dal dotto (*'alim*, al plurale *'ulama*), ovvero lo studioso di

29 *Ibi*, pp. 22-23.

30 A. A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Laterza, Roma – Bari, 2011, pp. 22-25.

31 M. Papa – L. Ascanio, cit., pp. 23-25.

tutta la *shari'a* ed in particolare delle scienze religiose che ne fanno parte, ambito al contrario estraneo al *fiqh*, che ha un raggio d'azione più ristretto rispetto alla prima. Da parte sua, il *faqih* non può essere equiparato ad un semplice esperto di diritto:

«(...) in un ambito dettato dall'assenza di un clero, questi è, infatti, portatore di una scienza sacra, il cui ruolo è equiparabile anche ad una funzione sacerdotale; egli si accinge alla parola di Dio, la medita, ne agevola la sua applicazione in favore della comunità, al fine di «promuovere il bene e respingere il male». La sua è una vera e propria missione di preservazione e difesa dell'islam, al punto che la sua attività, metaforicamente individuata con l'inchiostro dei suoi scritti, è spesso paragonata al sangue versato dai martiri; proprio su tale aspetto, il legame – già profondo – che unisce il diritto alla fede trova qui uno dei suoi apici massimi.»³²

Tutt'oggi, un'importante mansione svolta dal *faqih* è quella dell'emissione del parere giuridico (*fatwa*), destinato a risolvere i dubbi del fedele. Infatti, egli si trova spesso smarrito di fronte all'ampliarsi della casistica dovuta allo scorrere del tempo ed al parallelo accrescimento della complessità sociale, a cui non è corrisposto un aggiornamento della legge. Tale stasi a livello giuridico è dovuta alla cosiddetta «chiusura delle porte dell'*ijtihad*», o dello studio personale della legge, risalente al X secolo e causa di un problematico irrigidimento dottrinale. Di conseguenza, la funzione della *fatwa* non può essere quella di innovare, ma piuttosto di rendere più chiare o in taluni casi applicabili a nuove fattispecie le stesse norme religiose, vincolando solo la comunità che si rifà alla scuola dell'esperto che l'ha emessa³³.

Come accennato, la formazione e l'interpretazione della *shari'a*, risalenti ai primissimi secoli dell'Islam, unite al ruolo centrale della figura del giurista nello scenario religioso hanno dato vita a differenti scuole di diritto (*madhahib*, al plurale *madhhab*). Discriminante fondamentale tra le varie correnti è la rilevanza data alle diverse fonti di cui la *shari'a* stessa è composta. In particolare, la prima tra queste è il Corano (dall'arabo *Qur'ān*, cioè recitazione o «lettura salmodiata»), libro sacro dell'Islam, contenente tutte le rivelazioni che, secondo la tradizione, a partire dal 610 Maometto ha ricevuto da Allāh attraverso l'arcangelo Gabriele³⁴. La conservazione di

32 *Ibidem*.

33 R. Guolo, cit., p. 8.

34 F. Castro, *Il modello islamico*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2007, p. 12.

questi brani veniva innanzitutto affidata alla memoria dello stesso Profeta, il quale poi li dettava ai suoi più stretti collaboratori, che dopo la sua morte si occuparono di riunire tutto il materiale in un unico volume. La redazione definitiva del testo, che costituisce essenzialmente la versione del Corano attuale, fu compiuta su richiesta del terzo Califfo 'Uthmān. Il criterio seguito per la stesura, avvenuta in lingua araba e il cui contenuto è considerato esempio di inarrivabile stile letterario, fu quello di catalogare i capitoli in ordine decrescente per lunghezza. Questi ultimi (in arabo *sūra*, al plurale *suwar*) sono 114: i primi, come detto più lunghi, presi singolarmente rappresentano insiemi di rivelazioni distinte in quanto ad oggetto ed arco temporale, mentre gli ultimi, risalenti al periodo meccano, sono per lo più unitari. A sua volta, ogni *sūra* è poi divisa in versetti (in arabo *āyāt*, letteralmente «segno di Dio»). Il Corano è quasi interamente compilato in forma di discorso diretto di Allāh nei confronti di Maometto e dispone di un'eterogeneità di fondo nei contenuti. Fondamentalmente, i brani degli inizi della predicazione si caratterizzano per la loro religiosità e moralità, mentre quelli del periodo medinese, in cui il Profeta si era finalmente eretto a capo politico della *umma*, affiancano ai suddetti argomenti più concreti, attinenti al diritto e più in generale ai comportamenti che la stessa comunità deve porre in essere nello stato islamico da lui fondato. In ogni caso, la percentuale dei versetti a carattere giuridico è scarsa se rapportata alla loro totalità: si ritiene infatti che su poco più di 6200 *āyāt*, solo circa 500 esprimano regole giuridiche, classificabili a loro volta in cinque sezioni. Vi sono così le norme dogmatiche, le norme morali, le norme culturali, le regole alimentari e di vestiario e infine regole giuridiche facenti riferimento a varie materie, tra le quali quella del matrimonio, delle successioni, della disciplina dei reati e delle pene, della compravendita e dell'imposizione fiscale. In alcuni casi ci si imbatte in disposizioni dal carattere contraddittorio, giustificate dal fatto che si ritiene essere facoltà di Dio abrogare una norma per sostituirla con una nuova. All'individuazione cronologica dei versetti, oltre che all'oscurità ed all'incompiutezza di taluni di questi viene in soccorso la già nominata *sunna*³⁵.

In funzione di seconda radice (in arabo *asl*) della *shari'a*, la *sunna*, termine arabo

³⁵ *Ibi*, pp. 13-15.

designante il modo di agire, la condotta e la tradizione, consiste in concreto nell'insieme dei detti, dei fatti e dei silenzi (o più precisamente dei taciti assenti) che Maometto ha posto in essere non in veste di profeta ma in quanto uomo, in particolare in quanto migliore tra tutti gli uomini poiché in possesso della rivelazione divina, capace di conferirgli infallibilità ed illuminazione. Proprio a causa della relativa natura, tali atti, come già accennato raccolti in una serie di racconti (in arabo *ḥādīth*, al plurale *aḥādīth*), sono stati rivestiti dalla comunità di efficacia normativa. A tal fine è stato fondamentale l'apporto di uno dei più egregi giuristi della storia dell'Islam, ovvero Muḥammad al-Shāfi'ī (767 - 820), che ha decretato in maniera definitiva i caratteri di inderogabilità e di autonomia dei suddetti racconti rispetto al Corano, elevandoli appunto a fonte del diritto islamico. Lo studio di questi, che come il Corano trattano diversi argomenti oltre a quello giuridico, è proceduto in maniera particolare: infatti, il criterio seguito per la classificazione delle testimonianze non è tanto quello del contenuto quanto quello della natura della catena dei trasmettitori che ne hanno consentito la conservazione. Nello specifico, il racconto può essere perfetto (*ṣaḥīḥ*), ovvero senza alcuna lacuna nella catena dei trasmettitori, bello (*ḥasan*), cioè meno accurato ma con valido carattere normativo oppure debole (*da'īf*), il quale può al più esercitare un ruolo edificante. In alternativa, sempre affidandosi al suddetto principio guida, un'altra suddivisione distingue tra racconto «amplissimamente trasmesso» (*mutawātir*) nel caso in cui i primi trasmettitori siano molti, «notorio» (*mashhūr*) se essi sono diversi e «unico» (*ahaad*) se vi è un solo narratore. Al contrario di ciò che il lemma potrebbe far pensare, e dal quale in effetti la corrente maggioritaria dell'Islam prende il nome, anche il ramo minoritario sciita segue la *sunna*; la differenza tra le due fazioni la fanno proprio le catene di trasmettitori, alcune privilegiate dai primi, altre dai secondi.

Un'altra fonte è il consenso della comunità (*ijmā'*), ovvero l'accordo dei dottori in quanto suoi rappresentanti qualificati su una materia rientrante nel dominio della *shari'a* e coincidente con una verità alla quale non è concesso al fedele discostarsi³⁶. Il rango di infallibilità di tale parere e quindi di efficacia normativa è giustificato in particolar modo sulla base di un detto attribuito al Profeta: «La mia Comunità non si troverà mai

³⁶ *Ibi*, pp. 15-17.

d'accordo sopra un errore». È interessante segnalare come il ruolo dell'*ijmā'*, che supplisce anche alla mancanza di un clero e quindi di concili oltre che dell'autorità religiosa suprema, possa in un certo senso sopravanzare quello del Corano e della *sunna*, dato che l'autenticità e l'eccezionalità delle prime due fonti è garantita proprio dal consenso ininterrotto acquisito a riguardo dai dotti. Tra le scuole ortodosse v'è difformità di vedute in merito al protrarsi dell'autorità del consenso successivamente alla morte del Profeta: alcuni sostengono che tale autorità debba limitarsi all'opinione concorde dei soli collaboratori di Maometto, secondo altri dovrebbe essere estesa alle prime tre generazioni di musulmani, altri ancora ridimensionano il ruolo del consenso in sé a prescindere dalla questione temporale. Per quanto riguarda gli sciiti, o l'*ijmā'* non è proprio ammessa tra le fonti, o è limitata ai primi discendenti diretti di Muhammad e seguaci della *shi'a*, o ancora è legittimata esclusivamente in quanto espressione dell'opinione dell'*Imam* occulto e infallibile.

La quarta fonte, più dibattuta e controversa rispetto alle precedenti, è rappresentata dal procedimento analogico (*qiyās*), che in concreto consiste nell'«applicazione, ad un caso o atto nuovo, oppure non ancora esaminato, di una delle cinque qualificazioni legali, sulla base della comparazione con casi o atti che possano giudicarsi analoghi e siano già sicuramente definiti dal Corano o dalla *sunna* o dal consenso.» Condizione primaria per l'esistenza del *qiyās* è che fra il caso nuovo e quello di riferimento vi sia una somiglianza palese oppure che appaia logico applicare all'atto nuovo la categoria legale dell'atto originario. Anche in questo caso, ed anzi in maniera più decisa rispetto al precedente, si denota una certa discordanza tra le principali scuole giuridiche in merito all'opportunità ed all'ampiezza dell'utilizzo di tale strumento. In particolare, la deduzione per analogia è stata spesso ricondotta all'uso del buon senso individuale (*ra'y*), pratica che ricade nella sfera dell'intelletto umano: in tal senso, principale oggetto del dibattere è la supposta liceità o meno dell'indagine umana sulla legge sacra, in quanto infallibile ed immutabile emanazione di Allāh.

Altre fonti, definite secondarie, sono infine la consuetudine (*'urf*) e l'interpretazione³⁷. La prima, innestatasi nel contesto di espansione del primigenio stato

37 *Ibi*, pp. 17-23.

islamico, nel momento in cui la nuova entità dovette per forza di cose confrontarsi con usi e costumi difforni dai propri, è divenuta veicolo di penetrazione nell'Islam di tradizioni ed elementi stranieri, continuando a conservare in determinate regioni del mondo musulmano un ruolo di prim'ordine. La seconda fa invece riferimento all'autonoma interpretazione delle fonti che, nel corso dei primi tre secoli dell'Islam, ovvero quelli del già noto sforzo interpretativo (*ijtihād*), ha condotto alla sistematizzazione della legge divina, ponendo in quello stesso periodo il giurisperito alla stregua di un creatore di diritto³⁸.

Tornando per un attimo alle scuole giuridiche a cui già in precedenza ho fatto cenno, i maggiori esperti di diritto del periodo dell'*ijtihād* sono proprio coloro dai quali tali scuole prendono nome. Per opera del giurista iracheno Abū Ḥanīfa (699 – 767) nacque la prima di queste, ovvero la scuola hanafita, tutt'oggi la più seguita in quanto dopo il crollo dell'impero ottomano, che ne aveva fatto una dottrina di Stato, essa sopravvisse in tutti i territori delle nuove entità che ne derivarono. Diffusa fino al Sud-Est asiatico, questa prima scuola dà molta importanza al ragionamento analogico ed all'opinione personale fondata sulla ragione: per questo essa viene considerata la scuola meno rigida e più razionale. Dal giurista di Medina Mālik ibn Anas trasse invece origine la scuola malikita (715 circa – 796), al contrario della precedente poco propensa a servirsi delle considerazioni razionali degli esperti e fervente sostenitrice del costume medinese, perché risalente proprio alla tradizione profetica; oggi la si trova in alcune aree dell'Africa Occidentale, Settentrionale e Centrale. Il già citato Muḥammad al-Shāfi'ī (767 - 820), di origine siro-palestinese, creò quella che è oggi riconosciuta come scuola shafiita, che ha avuto un ruolo decisivo nel processo di legittimazione delle fonti del diritto successive al Corano e che in caso di disputa su una questione legale affida un ruolo preminente alla *sunna*. Essa è perlopiù diffusa in Africa Orientale, in Arabia Meridionale ed in alcune zone del Sud-Est asiatico, in particolare in Indonesia³⁹. Infine, l'iracheno Ahmad ibn Hanbal (780 - 855) fu il fondatore dell'ultima scuola ortodossa, di certo la più intransigente e teologica, la quale si rifà quasi esclusivamente ad uno studio

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ L. T. Khôi, cit., pp. 33-37; R. Guolo, cit., pp. 6-7.

letteralista del Corano e della *sunna* rigettando il ruolo dell'interpretazione umana. Il wahhabismo, movimento religioso ufficiale in Arabia Saudita, trae la sua rigidità da essa. «Dopo una lotta accanita, le quattro scuole, una volta riconosciute come egualmente valide dal sunnismo, divenuto religione ufficiale, si intesero per considerare tutte le questioni importanti come risolte e si fecero appoggiare dal califfato che aveva interesse a “chiudere le porte dell'*ijtihad*”», come già visto rimaste al contrario aperte secondo lo sciismo e le relative correnti⁴⁰.

1.3 Società, politica e istituzioni nel mondo musulmano

Non serve attendere molto affinché religione e politica diventino per l'Islam due facce della stessa medaglia. Infatti fu proprio in concomitanza con l'Egira che il Profeta iniziò a sentire l'esigenza di porre le basi per l'organizzazione istituzionale della *umma*.

«A Yathrib si consuma, dunque, la frattura con l'ambiente sociale di origine – Mecca – e Muhammad sperimenta un nuovo ruolo, inedito per molti aspetti: non solo quello che sino ad allora aveva interiorizzato in mezzo a molte difficoltà, cioè di leader carismatico, portatore di un messaggio profetico di riforma religiosa ed etica, ma anche quello di leader politico, legislatore e capo militare, governatore degli affari umani e dispensatore di giustizia. Le circostanze storiche lo spingono a esercitare una somma di poteri che inestricabilmente si fondono con il dono extra-ordinario ricevuto da Dio in quanto suo Inviato. La dimensione religiosa e quella politica si sovrappongono e i due livelli sono integrati grazie alla forza dell'autorità del carisma originario riconosciuto e messo alla prova da e davanti alla comunità dei suoi fedeli.»⁴¹

Nello specifico, la migrazione verso Medina ha una rilevanza socio-religiosa in più sensi. La prima questione sollevata da Muhammad a Yathrib fu quella del superamento del concetto di identificazione etnica, corollario dell'idea di appartenenza ad una specifica tribù all'interno della società nomade del tempo. Egli infatti sostituì alla discendenza di sangue, quale simbolo del far parte di una specifica comunità, il vincolo della fede in Dio, espressione al contrario di un'etica universale in grado di affratellare qualsiasi uomo, indipendentemente da provenienza e *status* sociale⁴². A partire

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ E. Pace, *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma, 1999, p. 41.

⁴² *Ibi*, pp. 41-42.

dall'antica Arabia prese così forma nell'Islam la comunità dei credenti, sprovvista di requisiti d'accesso se non di quello religioso relativo alla fede in Allāh.

Alla base di questa nuova comunità vi era un patto di fedeltà stipulato con il Profeta:

«Chi viola il patto d'ora in poi non offende solo l'onore della propria tribù d'origine, ma il vincolo di fede stretto con Dio stesso, dunque la fonte universale e assoluta delle norme sociali. Nel clima di effervescenza collettiva che si crea intorno alla figura del Profeta il fenomeno sociologicamente rilevante è, infatti, proprio la riscrittura delle regole del gioco sociale a partire da un ordine etico-religioso che si comincia a ritenere fondato sulla Legge divina: il nuovo ordine si fonda sull'extra-ordine, garantito dal dono carismatico ricevuto dal Profeta.»⁴³

La creazione di uno strumento di difesa a salvaguardia di quest'ordine - della “città esemplare” basata sulla legge di Dio - fu anch'esso conseguenza dell'elevazione del ruolo di Maometto a *leader* politico. La lotta armata imbastita dai suoi discepoli, il cosiddetto «combattimento sulla via di Dio», del quale ho già fatto cenno nel primo paragrafo e che affronterò più approfonditamente nel terzo capitolo parlando di *jihad*, non è altro che una conferma della volontà di conservare i confini della nuova realtà statuale nel tempo. A detta del Profeta, il sacrificio della vita in battaglia da parte del fedele musulmano rappresenterebbe agli occhi di Allāh il livello più alto di testimonianza di fede.

Nel passaggio dall'esaltazione del primo periodo, in cui i seguaci intrattenevano con il Profeta un rapporto emotivo e affettivo diretto senza sentire la necessità di una stabilità istituzionale, all'economicità crescente nella gestione della cosa pubblica, venne a poco a poco in essere un prototipo di *umma* inteso come comunità mediana. Il concetto di medianità richiama in tal caso il diritto alla diversità in un contesto di ubbidienza nei confronti del *leader*; più specificamente, all'idea dell'unità spirituale venne affiancata quella della diversità sociale, in quanto i diversi segmenti della società non erano costretti ad omologarsi in quanto ad usi e costumi⁴⁴. Ma la medianità rievoca anche la funzione del diritto, scaturente dalla stessa legge divina, il quale, applicato alla comunità ed esercitato dagli esperti, rappresenta in effetti «un *medium* della

43 *Ibi*, p. 43.

44 *Ibi*, pp. 42-52.

comunicazione tra sfera religiosa e sfera politica»⁴⁵.

Per quanto riguarda il potere sui due ambiti appena citati, esso inizialmente ricadeva interamente su Maometto, al quale era riconosciuta un'autorità senza limiti. Con il passare degli anni e con la successione del carisma originario, perlomeno per l'ala maggioritaria sunnita, queste due funzioni iniziarono invece ad essere attribuite da una parte al Califfo, capo politico della comunità, dall'altra agli *Imam*, coloro che guidano la preghiera e più in generale si occupano delle funzioni rituali. A proposito di ciò, è interessante notare come l'entità e la portata del ruolo dell'*Imam* sunnita si discostino radicalmente da quelle dell'omonimo sciita, alla cui natura in un certo senso totalizzante farò nuovamente riferimento nel corso del presente paragrafo⁴⁶.

Già immediatamente dopo la morte di Muhammad, l'esplicarsi del governo sulla *umma* prese una diversa piega: questo fu dovuto al fatto che il vincolo contrattuale tra la comunità ed il successore di Maometto era stavolta fondato su basi umane, non religiose. Nello specifico, «Il potere dei primi quattro successori, i «Califfi ben guidati», fu caratterizzato dal sigillo dell'unità della comunità» – oltre al resto, come già detto, fino alla morte di 'Alī non ancora materialmente oggetto di scissioni – «e da un forte personalismo, ma non dall'origine divina dell'autorità, posto che proprio Muhammad era stato l'ultimo dei profeti sulla terra.»⁴⁷ In seguito, anche il criterio adottato per l'acquisizione del potere mutò: l'origine contrattuale dell'autorità lasciò infatti il posto ad un modello dinastico/ereditario, permettendo l'instaurazione della prima dinastia capace di governare sul neonato impero musulmano, ovvero quella dei già citati omayyadi. Successivamente, l'elemento dinastico si consolidò nella ben più duratura era degli abbasidi, come si è visto in grado di mantenere il potere califfale per oltre cinque secoli⁴⁸. Tuttavia, come già accennato, la rapida espansione geografica della comunità musulmana venne affiancata dalla necessità di introdurre degli accorgimenti da un punto di vista giuridico e politico:

«l'autorità della *umma*, sebbene formalmente in mano al solo successore del Profeta, fu nel tempo assunta autonomamente da ministri nominati dallo stesso califfo per

45 *Ibi*, p. 46.

46 *Ibi*, pp. 42-52.

47 M. Papa – L. Ascanio, cit., pp. 74-75.

48 *Ibidem*.

l'amministrazione dei singoli territori, i quali a loro volta applicarono la prassi dinastica ereditaria con la trasmissione della carica di padre in figlio, assumendo, in taluni noti casi (si pensi ai califfi omayyadi spagnoli), la carica di *khalifa* a dispetto dell'unità del potere centrale»⁴⁹.

L'istituto del califfato, la cui sede rappresentava dunque l'unità amministrativa e religiosa del mondo islamico - o perlomeno della sua corrente largamente maggioritaria sunnita - finì dunque con il collassare gradualmente, accompagnato dallo sgretolamento dei territori della *umma*, ormai sempre più soggetti alle proprie specificità ed in particolare alle volontà peculiari dei propri amministratori⁵⁰. A questo proposito è importante ricordare che, per quanto riguarda il contesto minoritario sciita, la successione del potere e l'evoluzione politica del movimento hanno presentato storicamente delle sostanziali differenze rispetto al modello sunnita.

Ad ogni modo, all'interno dei territori che facevano riferimento all'ormai decaduto califfato – e successivamente al sultanato, sulla cui natura tornerò poco più avanti – seguì il tratteggio di precisi confini statali, gli stessi che, spesso imposti dalle potenze coloniali, hanno contribuito a portare alla ribalta movimenti reazionari come quello dei già citati Fratelli Musulmani. In particolare, il concetto di Stato-nazione, la cui popolarità raggiunse il suo apice agli esordi del Novecento, andava a cozzare con l'idea di *umma* che caratterizzava l'Islam delle origini, a cui si è fatto riferimento all'inizio del paragrafo. L'emergere di tali nuove entità statuali ha dunque inciso sulla natura del *dār al-Islām*, termine con il quale si designa il territorio in cui prevale la religione musulmana, abitato dai suoi fedeli, dove vige la *shari'a*, non vi è una chiara cesura tra autorità spirituale e temporale ed in ultima istanza sia uno stesso musulmano a detenere il potere⁵¹. Nello specifico, tale trasformazione istituzionale «ha relegato l'Islam solo alla sfera personale dei credenti, appunto secondo un modello di 'religione' di tipo occidentale, mentre nel contempo i principi fondamentali dei vari Stati sono stati subordinati alle esigenze di interessi politico-economici di ambito regionale o mondiale. (...) Da ciò deriva che per l'uomo e la donna musulmani porsi oggi il problema della

49 *Ibi*, p. 75.

50 *Ibi*, pp. 75-76.

51 G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 19-21.

propria identità significa confrontarsi drammaticamente con realtà in reciproca contraddizione (...). Da un lato l'appartenenza all'Islam (...) Dall'altro l'appartenenza a realtà statuali limitate dove sono in gioco questioni come modernizzazione delle legislazioni e delle economie, indipendenza nazionale, rapporti con il consumismo e i mercati internazionali (...)»⁵². Lunghi ormai dall'alimentare tutti gli ambiti dell'agire umano, questo crescente ridimensionamento del ruolo dell'Islam, passato dall'essere il fulcro di un enorme impero a fenomeno di culto in molti casi riservato esclusivamente alla sfera privata del fedele, ha dato il là – soprattutto dagli albori del nuovo millennio in poi – all'affermarsi di alcuni gruppi particolarmente radicali intenti a ribadire la centralità della religione musulmana ed a rigettare il modello di vita occidentale, imponendo al posto di quello il proprio attraverso l'uso della forza ed in particolare per il tramite degli attacchi terroristici. Lo Stato Islamico, attualmente la più attiva tra queste organizzazioni, nel giugno del 2014 ha addirittura proclamato l'instaurazione di un nuovo califfato, comprendente quelle parti di Siria e di Iraq che sono cadute sotto il suo controllo in seguito al conflitto che i suoi militanti, di fede sunnita, hanno portato avanti contro le forze armate presenti in quei territori, abitati in prevalenza da musulmani sciiti. Come allora, l'obiettivo del califfato rimane quello di riunire tutti i musulmani sotto un'unica bandiera, rendendo la religione islamica il minimo comune denominatore di tutti i suoi abitanti. Anch'esso prodotto dell'ideologia dei Fratelli Musulmani, l'Isis se ne distanzia però in quanto a mezzi, poiché, al contrario di quest'ultimo così come di altri gruppi jihadisti odierni, i primi hanno da tempo optato per una strategia legale per salire al potere.

Tornando per un attimo sulla guida suprema della comunità, la figura dell'*Imam* sciita è caratterizzata da ulteriori peculiarità che, dopo una rapida introduzione nel primo paragrafo, è ora opportuno segnalare. In effetti, la storia del governo sulla *umma*, oggetto delle ultime pagine, ha lasciato perlopiù fuori quella fetta di credenti musulmani che si identifica nella *shi'a*. Oltre alla distanza sulle modalità di successione, a cui si è già fatto ampiamente riferimento, gli sciiti si caratterizzano infatti per un particolare modello organizzativo socio-religioso ed una teologia rivisitata. Riprendendo in maniera

⁵² *Ibidem*.

più dettagliata un tema già toccato, «Se nel sunnismo (...) il leader non svolge un magistero religioso ma ha la funzione di detenere il potere temporale e difendere la religione, (...) Per gli sciiti, invece, l'imam è il leader che esercita la funzione di guida politica e religiosa della comunità. (...) La sua investitura proviene da Dio, attraverso la mediazione del Profeta o dall'imam che lo ha preceduto. (...) Gli sciiti credono nella *walaya*, l'autorità che deriva dalla intimità o prossimità con Dio, prerogativa originaria di Alì trasmessa ai suoi successori. Gli sciiti ritengono che l'imam (...) goda di prerogative sovra-umane, quali l'infallibilità e la conoscenza delle cose invisibili. Qualità che, insieme alla capacità politica, ne fanno una figura portatrice di carisma, tale da mobilitare attorno a sé seguaci disposti a seguirlo con fedeltà (...)»⁵³. Teologicamente parlando, per la dottrina sciita Allāh riveste l'*Imam* delle stesse prerogative del Profeta, rendendolo autentico continuatore della missione di Maometto. Esso non si limita, come avviene per il Califfo sunnita, a difendere ed a rappresentare l'Islam nel mondo, ma si rende invece interprete in terra dei significati reconditi della profezia, che proprio grazie alla guida suprema riesce a trarre sempre nuova linfa. Proprio a causa di questa peculiare abilità, tale guida non può essere eletta dai fedeli, né essere soggetta ad un qualsiasi criterio dinastico, poiché è lo stesso Dio a decidere chi rendere partecipe dell'invisibile: prima attraverso il meccanismo della discendenza diretta da Muhammad, poi – perlomeno per l'ala maggioritaria duodecimana – attraverso la mediazione del già citato «*Imam nascosto*», che – nell'attesa del suo ritorno – riveste l'*Āyatollāh* (figura sulla quale tornerò a breve) delle sue funzioni. Anche il rapporto con i credenti è diverso, sempre a causa della natura unica che caratterizza il capo politico sciita. Nello specifico, mentre nel sunnismo vi è una sorta di patto di fedeltà tra Califfo e *Umma*, «che ha come oggetto di scambio politico l'obbedienza dei secondi in cambio della difesa della religione da parte del primo»⁵⁴, nello sciismo il fedele è totalmente sottoposto all'*Imam*, figura sacralizzata grazie alle sue prerogative, al quale deve in ogni caso remissività ed obbedienza. Non solo, per lo stesso motivo esso è subordinato anche agli stessi massimi esperti religiosi, appunto gli *Āyatollāh*,

53 R. Guolo, cit., pp. 20-21.

54 *Ibi*, p. 23.

delegati ad interpretare il senso occulto della rivelazione divina ed in alcuni casi eriti a guida suprema della comunità⁵⁵.

Riassumendo, l'istituto della guida suprema della *umma* islamica presenta numerose differenze a seconda che ci si riferisca alla comunità sunnita o a quella sciita. Per i sunniti il Califfo è sì il successore di Maometto, garante dell'unità politica dell'Islam, ma è allo stesso tempo privo dell'autorità religiosa propria di Muhammad, l'ultimo tra i profeti, la cui missione non può essere ereditata. Tale carica può essere ottenuta attraverso elezione da parte di rappresentanti di spicco della comunità oppure attraverso designazione del predecessore, fenomeno tipico nell'era delle dinastie omayyade ed abbaside. Il candidato deve essere di sesso maschile, musulmano e libero; inoltre, secondo la tradizione ortodossa, esso dovrebbe discendere dalla tribù dei quraisciti, cioè il *clan* di appartenenza del Profeta. Egli deve inoltre essere «integro nel corpo e sano di mente e la sua condotta di vita deve essere caratterizzata da una assoluta irreprensibilità etica e religiosa.»⁵⁶ Come accennato, secondo contratto il Califfo è chiamato – pena la decadenza dal suo incarico – ad attendere a determinati impegni nei confronti della comunità, che si risolvono nella gestione retta della cosa pubblica, in maniera conforme al diritto islamico: proprio questo è ciò che si intende con il concetto di *siyāsa shar'īya*.

In particolare, la pratica della *siyāsa shar'īya* divenne fin da subito per il capo politico uno strumento normativo. Egli, infatti, al fine di rispettare i suoi doveri di buon governante era «legittimato a legiferare in forma autonoma su materie necessarie per la regolamentazione della vita sociale comunitaria, ossia nel diritto pubblico, come in campo penale, giudiziario, fiscale, militare.»⁵⁷ I singoli atti normativi che ne derivavano, conosciuti sotto il nome di *qānūn*, servivano così a colmare le lacune del *fiqh*, sistema giuridico consistente nell'applicazione sistematica dei principi legali ricavati dalla *shari'a* (con la quale ad ogni modo i suddetti atti si guardavano bene dall'entrare in conflitto), che – nonostante la sua pretesa di infallibilità e di completezza – non era materialmente in grado di far fronte a tutte le esigenze normative che la *umma*

⁵⁵ *Ibi*, pp. 20-23.

⁵⁶ M. Papa – L. Ascanio, cit., p. 77.

⁵⁷ *Ibi*, p. 80.

incontrava giornalmente⁵⁸. Così, in nome dell'«utilità pratica» (*istihsān*), l'autonomia legislativa del sovrano acquisì un ruolo sempre più rilevante, passando dal rappresentare un supporto alla legge divina fino a portare alla creazione di un *corpus* di *qānūn* del tutto indipendente dalla *shari'a*. Questa evoluzione andò di pari passo con l'espansione dell'impero e con la necessità da ciò derivante di prevedere delle regole amministrative sempre più articolate che fossero in grado di sostenerlo.

Successivamente, furono proprio tali spunti a dare origine al concetto di *siyāsa* ottomana, inteso come iniziativa della Sublime porta di dar vita ad un processo di vera e propria secolarizzazione del diritto. In tal senso, i sovrani che più convintamente si spinsero in questa direzione furono Mehmed II e, in maniera ancor più decisa, Solimano (Sulaymān) II il Magnifico, non a caso anche noto come *Qānūnī*, il «Legislatore». In seguito, sempre in questa direzione, oltre alle significative riforme sotto i sultanati di Selim III (1789-1807) e Maḥmūd II (1808-1839), nel 1839 il figlio di quest'ultimo, Abdūlmecid I, promulgò l'editto di Gülhane, dando avvio ad uno straordinario processo di riforma amministrativa ed istituzionale nell'area; oltre al resto, esso conteneva le prime norme derogatorie del principio islamico dell'ineguaglianza tra musulmani e non. Tale periodo di riorganizzazione – i cui frutti conobbero di lì un crescente avallo da parte della Sublime porta – passò alla storia con l'appellativo di *Tanzimat*, ovvero «riforme», le quali raggiunsero l'apice in materia di diritto civile attraverso la cosiddetta *mecelle* ottomana, ovvero la riorganizzazione e sistematizzazione di una serie di norme di scuola hanafita concernenti obbligazioni e contratti. Il digesto che ne risultò – entrato in vigore nel 1877 – rappresentava appieno l'obiettivo dell'impero ottomano di raggiungere un compromesso tra la tradizione, che poneva le sue radici nel diritto islamico, ed il nuovo, che, anche a causa della necessità di adattarsi al sistema del commercio internazionale, richiedeva un poderoso sforzo di acculturazione giuridica secondo i canoni del modello europeo, in particolare di quello più all'avanguardia di matrice francese⁵⁹.

«La questione assume un rilievo tutto particolare se si considera il panorama che si è venuto delineando in questi ultimi decenni, da quando cioè i sistemi giuridici di matrice

58 *Ibi*, pp. 76-78, 80.

59 *Ibi*. pp. 80-82; G. Vercellin, cit., pp. 281-283, 294-297.

occidentale stanno penetrando in settori come il diritto penale, quello commerciale, ecc. del mondo musulmano. Tale contaminazione ha provocato le proteste di movimenti fondamentalisti o integralisti che chiedono un ritorno o un ripristino della *sharī'a*. In realtà queste richieste si rivelano paradossali perché propongono come «autentico» un modo di essere che in realtà è null'altro che una pura e semplice fantasia, forse un'utopia mai esistita nel *dār al-Islām* storico dove da sempre il potere costituito ha condizionato la *sharī'a*.»⁶⁰

Ad ogni modo, fu proprio a partire da quegli anni che, attraverso la penetrazione – tra le diverse comunità del regno – dell'idea di Stato-nazione di tipo europeo, si assistette ad un deterioramento della *millet*, istituzione specifica dell'impero ottomano e che tuttavia traeva le sue origini da qualcosa di ben più remoto, risalente agli albori del *dār al-Islām*. In effetti, secondo una certa parte della dottrina, la *millet* non fu altro che una forma perfezionata – nonché al passo con i tempi – di *dhimma*, la quale consisteva in un patto di protezione permanente accordato dalla *umma* ai soggetti non musulmani risidenti all'interno di un territorio governato da un'autorità islamica. Nello specifico, sebbene pur sempre relegati in una condizione di inferiorità, il pagamento di una speciale imposta, la *jizya*, permetteva a questi ultimi di ottenere varie concessioni, tra le quali la libertà di mantenere la propria religione, la garanzia della sicurezza personale ed il godimento dei diritti privati, scaturente ad esempio nella certezza della proprietà. In un primo momento esclusivo appannaggio delle «genti del Libro» (ovvero cristiani ed ebrei, a cui l'Islam riconosce da sempre un ruolo nel lungo tragitto che ha portato alla rivelazione coranica, considerata la verità ultima), tale patto venne in seguito esteso ad altri gruppi a causa di considerazioni politiche ed economiche che finirono per prevalere sulle valutazioni di ordine prettamente religioso. Entrando nello specifico, con il termine *millet* si designava una comunità religiosa non musulmana stanziata in un circoscritto territorio dell'impero – al quale era dunque ad ogni modo soggetta – organizzata in quartieri o villaggi autonomi e, perlomeno da un punto di vista locale, facente riferimento ad un'autorità diversa da quella del Sultano. Infatti, tale sistema faceva sì che, una volta ricevuta l'investitura dal potere centrale, il capo religioso di tale comunità iniziava a svolgere anche le funzioni di guida secolare⁶¹.

60 G. Vercellin, cit., p. 283.

61 *Ibi*, pp. 29-35.

«Di fatto il sistema della *millet* enfatizzava l'universalità della fede islamica superando le diversità etnico-linguistiche senza peraltro distruggerle, anzi garantendo alle varie comunità la propria vita culturale, religiosa e anche, in parte, economica. In sostanza, cioè, la *millet* produceva per i non musulmani nello stesso tempo un senso di appartenenza universale e di affiliazione locale»⁶².

Nei primi anni del Novecento, il rafforzarsi dei nazionalismi fece sì che, all'interno dell'ormai traballante impero ottomano, la questione della fede divenne il perno «dello scontro politico e quindi della scissione delle diverse comunità del *dār al-Islām*, provocando tra l'altro una modificazione dello stesso approccio dei musulmani (...) che cominciarono anch'essi ad identificarsi proprio in termini religiosi, abbandonando quella «laicità» di fatto che li aveva caratterizzati fin dall'epoca della predicazione di Muḥammad.»⁶³ È bene sottolineare come, in questa sede, il termine laicità – anche in riferimento alla Sublime porta – intenda richiamare semplicemente il deciso processo secolarizzante a cui ho accennato e che prese via via forma in quel contesto, all'interno del quale vigeva in ogni caso un sistema ben lungi dall'essere paragonabile a quello di un odierno ordinamento laico.

Tornando invece alla guida suprema sciita, si è detto più volte che requisito fondamentale per la sua nomina è la discendenza diretta da 'Alī e da sua moglie Fatima, cosa che renderebbe il mandato dei primi tre califfi, nonché di quelli delle lungamente citate dinastie che li seguirono, totalmente illegittimo. Inoltre, a differenza del Califfo, per lo sciismo l'*Imam* è dotato di poteri superiori rispetto agli altri uomini, è infallibile nonché senza peccato, illuminato da Dio e perciò in grado di interpretare la legge religiosa. All'interno di questi principi comuni, sfumature diverse caratterizzano poi a loro volta quelle che sono attualmente le tre principali correnti della *shi'a*, ovvero le già citate imamita duodecimana (maggioritaria) ed ismailita, nonché la meno diffusa zaydita⁶⁴.

Per quanto riguarda infine il titolo di Sultano, carica a cui si è già accennato nel corso del primo paragrafo, certamente era il più noto in occidente tra quelli usati per indicare il sovrano nel *dār al-Islām*. Tuttavia, prima che entrasse nel gergo comune per

62 *Ibi*, p. 35.

63 *Ibi*, pp. 35-36.

64 M. Papa – L. Ascanio, cit., pp. 78-80.

indicare il detentore di un potere personale, tale lemma era già stato utilizzato nel Corano e negli *aḥādīth* con un significato primario di autorità, di potere governativo in senso astratto. Fu solo nel X secolo – quando la crisi istituzionale della dinastia abbaside era ormai avviata – che esso iniziò ad essere comunemente applicato per riferirsi, seppur in maniera informale, a governanti in qualche modo indipendenti dal potere centrale, magari per distinguerli da altri rimasti maggiormente soggetti al califfato. Fu sotto il fondatore della dinastia selgiuchide Toghrīl Beg, il primo a vedersi riconosciuta ufficialmente nel 1055 la carica di Sultano dell'oriente e dell'occidente da parte del Califfo abbaside allora in carica (come già spiegato a pagina 11), che nel *dār al-Islām* iniziarono ad essere coniate monete con il titolo *al-sultān al-mu'azzam*, ovvero «la suprema autorità», intendendo stavolta indicare concretamente la più alta carica cui poteva aspirare un delegato del Califfo.

«per l'ideologia di questa dinastia, così come in teoria c'era un solo *khalīfa* della *umma* (anche se ormai ridotto a pure funzioni rappresentative), ugualmente doveva esserci un solo *sultān* come effettivo capo temporale, politico e militare del *dār al-Islām*. Da tali presupposti derivò tra l'altro una dottrina che teorizzava una precisa dicotomia califfato *vs* sultanato, di solito rappresentata nella dialettica fra *dīn*, 'religione' e *dawla*, 'governo', 'Stato'. In realtà il modo in cui autorità e potere erano di fatto divisi tra califfo e sultano fu sempre malcerto (...). Con la fine degli 'Abbasidi l'uso del titolo si diffuse ancor più, così come si moltiplicarono i tentativi degli *ūlamā* di giustificarne l'esistenza anche in assenza di un califfo che potesse investire qualcuno. Così dal XIII secolo *sultān* segnò a chiare lettere l'indipendenza politica più totale. Tra le numerose dinastie che lo usarono tre sono particolarmente significative: gli Ayyubidi, i Mamelucchi e gli Ottomani: vale a dire le tre dinastie con cui l'Europa medievale fu quotidianamente in contatto»⁶⁵.

1.4 Il costituzionalismo

Per discutere dell'influenza che tutt'oggi l'Islam ha all'interno degli ordinamenti giuridici dei Paesi a maggioranza musulmana, è opportuno iniziare dall'analisi di quella che sovente riveste il ruolo di legge fondamentale dello Stato: la Costituzione. In particolare, la maggior parte dei suddetti Paesi ha inserito nella propria Costituzione

⁶⁵ G. Vercellin, cit., pp. 346-348.

talune norme che si rifanno all'Islam o, in maniera più specifica, direttamente alla *shari'a*. La nazione più emblematica in tal senso è probabilmente l'Arabia Saudita, che, oltre a fare del wahhabismo una dottrina di Stato, ritiene quale unico diritto applicabile quello sharaitico. Pur non avendo una vera e propria carta costituzionale, in ossequio al principio secondo cui non appartiene ad un'autorità terrena la facoltà di legiferare, nel 1992 l'allora Re Fahd – attraverso decreto reale – emise quello che da tale momento rappresenta il Regolamento fondamentale del regno. Teso a rafforzare la visione secondo la quale non vi è altra legge se non quella di derivazione divina, esso, già all'articolo 1, sottolinea che i due pilastri su cui deve poggiare l'Arabia Saudita sono il Corano e la *sunna*. Al contrario, la maggior parte delle altre nazioni a maggioranza musulmana, pur nell'ambito di principi confessionali che fanno spesso dell'Islam la religione di Stato e formalmente della *shari'a* la principale fonte normativa, ha recepito il diritto pubblico e costituzionale di matrice occidentale, in particolare europeo continentale.

Nello specifico, all'interno del mondo arabo, la Siria – sebbene includa il *fiqh* nell'apparato giuridico nazionale ed imponga che il suo presidente sia musulmano – è l'unico Paese, assieme al Libano, a non prevedere nella propria Costituzione una disposizione che elevi in qualche modo l'Islam al rango di religione di Stato. Per il resto, il caso del Marocco è esemplificativo: la carta costituzionale emanata nel 2011, nel contesto degli stravolgimenti politico-sociali causati nell'area dalla già nominata Primavera araba, rappresenta un interessante connubio tra modernizzazione e salvaguardia della tradizione musulmana. Più in generale, essa incarna il tentativo di contenere gli effetti deleteri di tali agitazioni, che hanno seppur solo superficialmente interessato anche l'estremo occidente del territorio nordafricano. Nel preambolo tale legge fa riferimento al tipico pluralismo etno-culturale del Marocco, sebbene accordi all'Islam una priorità che, seppur giuridicamente vaga, riaffiora chiaramente in alcuni suoi tratti. Ad esempio, la supremazia dell'Islam è evidente nell'articolo 1, secondo il quale la nazione si fonda sulla religione musulmana «moderata»⁶⁶. Fuori dal mondo arabo invece, l'Islam è proclamato religione di Stato nelle Costituzioni di Afghanistan,

66 M. Papa – L. Ascanio, cit., p. 94-96.

Malesia, Pakistan, Iran, Bangladesh, Gibuti, Comore e, come indicato dall'articolo 10 della Costituzione del 2008, della Repubblica delle Maldive, un gruppo di atolli nell'oceano Indiano che diventerà l'oggetto principale della mia attenzione nel proseguo dell'elaborato. Al contrario, le leggi fondamentali di Turchia, Burkina Faso, Mali, Senegal, Ciad e Azerbaigian affermano il carattere laico dei rispettivi Paesi, mentre quella dell'Albania dichiara che all'interno dei suoi confini non vi è alcuna religione ufficiale. In maniera ancora diversa, le Costituzioni di altri Stati a maggioranza islamica – nello specifico Gambia, Uzbekistan e Sierra Leone – semplicemente non fanno riferimento a tale questione.

Sebbene si sia accennato al fatto che, in ogni caso, tali enunciazioni non compromettano il principio di separazione tra potere temporale e spirituale che a tratti influenza ormai anche questi Paesi, vi sono alcune rilevanti eccezioni, alle quali si stanno via via sommando diverse inversioni di tendenza originate dal fiorire dei consensi nei confronti di movimenti e partiti radicali islamici, a cui hanno fortemente contribuito le poderose sollevazioni popolari alle quali ho più volte fatto riferimento. Oltre all'Arabia Saudita, l'esempio più lampante di Stato religiosamente orientato è rappresentato dall'Iran, la cui Costituzione, emanata dopo la rivoluzione islamica del 1979 guidata dall'*Āyatollāh* Khomeyni, stabilisce «il ruolo dominante dei religiosi sulle istituzioni dello Stato, eleva la shari'a a fondamento del sistema giuridico iraniano e limita i diritti delle libertà fondamentali del singolo secondo i parametri della legge islamica». Ad esempio, in ottemperanza ai dettami della corrente sciita imamita, della quale l'Iran è il maggior rappresentante, essa all'articolo 5 prevede che, in attesa del ritorno dell'*Imam* occulto, il governo sulla comunità sia affidato in prima battuta al capo religioso, ovvero un *Grande Āyatollāh*, riconosciuto quale massimo conoscitore ed eccelso interprete degli affari spirituali tra i dotti musulmani, dotato del titolo di Guida suprema e di un vastissimo potere di nomina. Seppur in maniera più discreta, il ruolo della religione in alcune Costituzioni è ribadito dal fatto di riservare le maggiori cariche dello Stato ai soli musulmani⁶⁷. Oltre alla già citata Siria, presentano tale prerogativa le leggi fondamentali di Tunisia, Algeria, Mauritania, Yemen, Pakistan, Qatar, Giordania,

⁶⁷ *Ibi*, pp. 96-98.

Kuwait, Oman, Brunei e Maldive. Inoltre, in molti altri Stati, benché non sia prevista una tale disposizione, la candidatura nonché l'elezione di un non musulmano ad un'alta funzione politica sono difficilmente ipotizzabili.

All'interno del mondo islamico, circa venti carte costituzionali fanno riferimento al ruolo attivo della *shari'a* e del *fiqh* nell'apparato giuridico nazionale, seppur divergendo quanto al rango – o alla sua stessa specificazione – da accordar loro in relazione alle altre fonti del diritto. Oltre ai già citati casi di Arabia Saudita ed Iran, i cui ordinamenti propendono evidentemente per la legge religiosa, in Afghanistan ed in Pakistan la legge fondamentale ordina che nessuna norma sia in conflitto con le regole dell'Islam, come dedotte in particolare dal Corano e dalla *sunna*. Altri Paesi, ad esempio Emirati Arabi Uniti, Bahrein, Kuwait e Siria, hanno elevato l'impianto legislativo derivante dalla *shari'a* a fonte principale del proprio ordinamento giuridico, mentre altrove, come in Iraq, che non rientra perciò in questa specifica classificazione, la stessa funzione è ricoperta dall'Islam, «volendo alludere ai valori della tradizione islamica e non alla precettività applicativa delle regole sciaraitiche.»⁶⁸ Inoltre, la *shari'a* rappresenta il cardine della legge anche secondo le Costituzioni di Egitto, Sudan, Yemen ed Oman. Interessante è poi il caso di Bahrein, Qatar, Libano, Giordania, Gambia e dello stesso Oman, le cui leggi fondamentali considerano la *shari'a* «un insieme di disposizioni normative direttamente applicabili»⁶⁹ in riferimento ad una serie di branche del diritto, come quello successorio o matrimoniale. Disposizioni simili a quelle qui elencate sono presenti anche nella Costituzione della Repubblica delle Maldive, che avrò modo di analizzare nel dettaglio nel corso del secondo capitolo.

Malgrado quanto affermato, se non in sparuti casi, tali Costituzioni non chiariscono né di quali specifici principi religiosi si parli, né il relativo ambito di applicazione, né a quale scuola giuridica occorra riferirsi per ottenere delucidazioni a riguardo⁷⁰. Inoltre, la gran parte delle carte non precisa neanche su quali organi giuridici ricada l'onere di accertare la conformità della legge alla *shari'a*, né quale sia il significato stesso di legge in causa, ovvero se ci si riferisca solo alla legge ordinaria o

⁶⁸ *Ibi*, p. 100.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibi*, 99-101.

anche alla stessa Costituzione. Ancora, risulta perlopiù oscuro se tale conformità debba limitarsi alle disposizioni emanate dopo l'entrata in vigore di quest'ultima o se invece debba intendersi in maniera retroattiva. Eccezione in tal senso è rappresentata dall'Egitto, dove l'organo addetto a tale incarico è l'Alta Corte costituzionale, che tuttavia non ha rinunciato a dotarsi della possibilità di adattare le regole religiose ai mutamenti socio-temporali, oltre ad aver negato il riconoscimento di rango sovraconstituzionale ai principi della *shari'a*⁷¹. Malgrado il processo di decisa islamizzazione innescatosi nel Paese all'indomani della Primavera araba e delle proteste di piazza Tahrir, che hanno portato nel 2011 alla destituzione del trentennale governo di Mubarak e un anno dopo all'elezione del candidato dei Fratelli Musulmani Mohamed Morsi, l'impianto giuridico si è ristabilito in seguito al colpo di Stato del 2013, che ha condotto al potere il Generale al-Sīsī, attuale Presidente. Infatti, la nuova Costituzione fatta promulgare nel 2012 da Morsi, fortemente orientata in senso religioso, è stata sospesa l'anno dopo in seguito alla sua deposizione, alla quale si è accompagnata una cruenta repressione dei movimenti fondamentalisti, che è costata la vita ad un gran numero di seguaci dei Fratelli Musulmani. Nell'ambito delle proteste che proprio in quel periodo si sono estese a gran parte del mondo arabo e non solo, il caso egiziano è stato esemplificativo del tentativo di dare una risposta religiosa alla diffusa condizione di povertà, alla brutalità della polizia, alla corruzione dilagante ed alla mancanza delle libertà personali, prospettando attraverso la riscoperta della tradizione un riscatto sociale ed il conseguimento di una totale integrità delle istituzioni. Una nuova Costituzione è stata infine approvata nel 2014, con l'obiettivo – più dichiarato che realmente raggiunto – di favorire la transizione democratica e sanare le ingiustizie patite dalla popolazione nel corso di diversi decenni di regime autoritario⁷². Tornando agli organi di controllo, essi sono previsti – in maniera più strutturata rispetto al caso egiziano – anche dalle Costituzioni di Pakistan ed Iran. In Algeria, ad esempio, opera invece un Alto Consiglio islamico, la cui missione è però circoscritta ad esprimere in determinati casi un parere facoltativo.

71 *Ibi*, pp. 101-102.

72 *Cos'è l'Egitto oggi*, 5 febbraio 2016, consultabile sul sito www.ilpost.it; *In Egitto ha vinto il sì alla nuova Costituzione*, 16 gennaio 2014, consultabile sul sito www.ilpost.it.

«In ultima analisi, riferimenti costituzionali all'islam e alla shari'a hanno spesso un forte valore simbolico e mirano a rafforzare la legittimità del regime politico in carica affermandone la sua autorevolezza agli occhi della collettività; la proclamazione del carattere islamico dello Stato non comporta l'applicazione di un «modello islamico» nell'organizzazione del potere, ed è raro che il riferimento al valore normativo della shari'a comporti un'influenza reale di quest'ultima sul diritto positivo al di fuori dello statuto personale e, in alcuni casi, del diritto penale. (...) l'inserimento delle disposizioni costituzionali che attribuiscono valore normativo alla shari'a ha costituito spesso per i governanti un mezzo per recuperare, strumentalizzare l'islam e controbilanciare l'insorgenza dell'opposizione islamista attraverso la promozione di un islam ufficiale.»⁷³

Detto ciò, va in ogni caso ricordato che disposizioni costituzionali che indicano l'Islam come religione di Stato (connotazione che, al contrario di altri Paesi dichiaratamente laici quali la Turchia, fa assumere ai primi il titolo di stati islamici) e la *shari'a* fondamento del diritto «non possono essere considerate come clausole di stile, semplici rituali, o come formule genericamente riconducibili ai preamboli costituzionali intesi da coloro che ad essi negano forza e valore di norma»⁷⁴. In particolar modo, il richiamo al ruolo attivo della *shari'a* fa sì che essa diventi una struttura di riferimento normativo che, a causa della sua indeterminatezza, dovuta alla natura di testo etico-morale, non esclude regolazioni fortemente diversificate in base ai singoli Stati, «le cui costituzioni si riportano a storie e ad attualità profondamente diverse.»⁷⁵ Le lacune nel dettare principi incontrovertibili per la regolazione degli apparati di potere hanno reso possibile che in tali territori si plasmassero nel tempo un'idea di Stato e di diritto pubblico di matrice europea, che non trovavano ostacoli né indirizzi specifici nella *shari'a*. D'altronde si è già accennato al fatto che nei testi delle radici i riferimenti chiaramente normativi sono limitati, cosa che ha sempre lasciato alla comunità islamica discreto margine per la sperimentazione di varie forme di aggregazione sociale a carattere statale, sebbene mai considerate fini a se stesse bensì strumento per la diffusione e la corretta interpretazione della legge divina⁷⁶. Infatti, il concetto di Stato, soprattutto come lo intendiamo noi oggi, non appartiene alla tradizione musulmana,

73 M. Papa – L. Ascanio, cit., pp. 103-105.

74 A. Predieri, *Shari'a e Costituzione*, Laterza, Roma – Bari, 2006, p. 172.

75 *Ibi*, p. 173.

76 *Ibi*, pp. 173-182.

secondo la quale la *umma* – la comunità dei credenti – è unica e travalica l'idea di barriere e confini territoriali così come definiti attraverso l'attività umana, essendo invece tenuta insieme dalla fede individuale nell'Islam.

«Questo carattere della comunità religiosa è tuttora operante e si presenta, pur nella frammentazione degli stati, che non negano la comunità islamica, anzi la considerano e la presuppongono come unità superiore, per cui la *shari'a* costituisce formante dello stato e del suo diritto, in quanto esso è strumento della *shari'a*, che è legge per la comunità»⁷⁷.

Sebbene in età contemporanea le esigenze di organizzazione, di sviluppo e di incremento della coesione sociale abbiano fatto definitivamente propendere anche queste aree geografiche per il modello di Stato-nazione, tale istituzione rimane – perlomeno sulla carta – funzionale agli scopi della *shari'a*. In effetti, diverse Costituzioni o atti fondamentali dei Paesi a maggioranza islamica richiamano più o meno esplicitamente il concetto di *umma*, e con esso indirettamente la legge divina attraverso la quale tale comunità trae ragion d'essere. Esemplificativo è l'articolo 1 della Costituzione dello Yemen del 1970, il quale afferma che il suo popolo «è parte della nazione araba o del mondo islamico». Per il resto, fermo restando il ruolo di fondamento del diritto e giustificazione del governo appartenente alla *shari'a*, già in epoca antica lo Stato poteva essere più o meno partecipativo, incidendo in maniera più o meno evidente sulla vita della comunità. Si passava così dall'esperienza del Sud-Est asiatico, in cui gli *'ulama* conservavano un gran potere decisionale ed una completa indipendenza, a quella ottomana, caratterizzata da un sempre più articolato sistema amministrativo secolare, considerato una valida estensione della legge religiosa. Storicamente, tale libertà di scelta tra diversi modelli è stata dovuta al fatto che il diritto costituzionale, che si occupa principalmente dell'evoluzione e dell'organizzazione del potere statale e del rapporto tra autorità pubblica e individuo, è uno dei meno caratterizzati e tipicizzati dall'impianto normativo sharaitico. In particolare, nei testi delle radici «vi è un largo spazio lasciato al non detto che è conforme (...) al partire da un piccolo mondo che ancora non vede aprirsi i continenti del suo dominio e i problemi che deriveranno dall'estensione a genti diverse». In tal senso, la *shari'a* «appare più

⁷⁷ *Ibi*, pp. 182.

come cornice che come precetto», non essendo al suo interno trattato il problema «– normale per uno specialista di diritto costituzionale – di chi debba decidere, e in base a quali procedure, se un governante sia legittimo o sia diventato peccatore, e abbia perduto o meno il diritto di governare e di pretendere obbedienza.»⁷⁸ Il richiamo alla legge divina come «supernorma» servirebbe perciò all'interno del panorama islamico a risolvere l'incongruenza di un impianto costituzionale basato per il resto sul modello europeo o al limite euro-americano, di matrice tipicamente laica e perciò stesso incompatibile con i canoni del mondo musulmano, secondo il quale l'unico legislatore è Dio⁷⁹.

1.5 *Il diritto penale*

Sebbene oggi diremmo in maniera piuttosto arcaica e poco strutturata, il diritto penale come dedotto dall'impianto normativo di origine sharaitica risulta essere già più consistente rispetto alla corrispondente disciplina costituzionale. Malgrado ciò, neanch'esso è sfuggito al processo di «acculturazione giuridica»⁸⁰ di origine europea che, in maniera più evidente in età contemporanea, ha colpito un po' tutti i settori del diritto nella gran parte dei Paesi musulmani. In ogni caso, già a partire dal codice penale ottomano, che aveva in qualche modo archiviato il sistema tradizionale islamico e la relativa triplice classificazione delle pene – sulla quale tornerò dettagliatamente in seguito – tali Stati hanno adottato leggi sul diritto penale che facevano propri principi perlopiù europeo-continentali, ad eccezione di quei casi, tra i quali quello del subcontinente indiano rappresenta il più rilevante, in cui la presenza coloniale inglese ha consentito la diffusione di modelli del *common law*.

Tuttavia, a partire dalla seconda metà dello scorso secolo ed in maniera via via più evidente, il mondo islamico vive un'inversione di tendenza⁸¹. Il rifiuto dell'Occidente e dei suoi valori – a cui ho già fatto riferimento nei paragrafi precedenti – e la parallela

⁷⁸ *Ibi*, p. 193.

⁷⁹ *Ibi*, pp. 183-206.

⁸⁰ M. Papa – L. Ascanio, cit., p. 118.

⁸¹ *Ibidem*.

riscoperta della tradizione religiosa, quale fondamento della società, sono stati in tal senso decisivi.

«la shari'a è tornata ad essere un punto di riferimento essenziale nella costruzione dell'identità individuale e sociale dei musulmani e rappresenta una sorta di emblema contro l'invasione dei modelli culturali e giuridici prodotti dall'Occidente, in particolare di quelli statunitensi. Il pieno recupero della shari'a ha fatto sì che il sistema penale islamico, e soprattutto il sistema sanzionatorio, non rappresentino più soltanto un mezzo diretto a preservare la pace sociale e conservare sana la società arginando le forme criminose, così come imposto da Dio, ma che essi diventino un efficace strumento di difesa contro la dilagante corruzione dei costumi promossa in Europa e negli Stati Uniti.»⁸²

Inoltre, in una branca come è quella penale, trattata dagli *asl* ed in particolare dal Corano attraverso principi specifici, la *shari'a* non solo è considerata astrattamente una fonte di ispirazione cui il legislatore nonché l'intera comunità devono attenersi, ma innesca attraverso la sua ripresa un'intensa attività legislativa finalizzata alla ricodificazione di quegli stessi principi. In particolare, la reintroduzione del diritto penale islamico negli ordinamenti dei Paesi musulmani può avvenire attraverso diversi meccanismi. Possono ad esempio essere previste leggi speciali, come le quattro emanate dalla Libia tra il 1972 ed il 1974 e destinate ad integrare il codice penale vigente (di modello italo-egiziano), o quelle rese a tal scopo esecutive anche dal Pakistan (1978-79) o dal Sudan (1983). Diversamente, può aversi l'emanazione di codici *ex novo* che contengono al proprio interno le regole sharaitiche: questo vale ad esempio per il codice penale dell'Afghanistan del 1976 che, all'articolo 1 – citando una serie di categorie sulle quali mi soffermerò a breve – stabilisce che «per i reati coranici (*hudud*), per il prezzo del sangue e per i reati passibili del taglione si applicano le disposizioni del *fiqh* di scuola hanafita.» Lo stesso vale per l'Iran, che, nel 1991, nell'ambito di un processo di riforma della disciplina penale avviato dopo la rivoluzione islamica del 1979, è finalmente riuscito a dotarsi di un nuovo codice religiosamente orientato. Dall'avvento del regime di Khomeyni, l'applicazione del diritto penale musulmano nei processi (prima innanzi ai tribunali islamici della rivoluzione poi a quelli ordinari) aveva portato ad un'abolizione implicita della precedente raccolta di leggi in materia, datata 1926⁸³.

⁸² *Ibi*, p. 119.

⁸³ *Ibi*, pp. 119-120; F. Castro, cit., p. 77.

Oltre all'entrata in vigore delle tradizionali sanzioni sharaitiche, in ossequio al costume giuridico islamico «veniva anche riformata la struttura del processo (...): veniva istituito il giudice monocratico in luogo del collegio giudicante di modello europeo e veniva abolita la possibilità di ricorrere in appello.»⁸⁴

Prima di passare proprio alla descrizione del processo penale islamico, sottoporro alla mia analisi la classificazione dei reati e le relative pene previste dall'impianto giuridico del *fiqh*. In realtà le due cose sono strettamente collegate, in quanto la distinzione dei reati, in arabo *ġināyāt*, è operata in base alle sanzioni ad essi associate: ne deriva una tripartizione che distingue tra comportamenti per i quali è prevista una pena *qiṣāṣ* – ovvero la legge del taglione –, *ḥadd* (al plurale *ḥudūd*) – cioè una pena edittale esplicitamente prevista dal Corano – e *ta'zīr*, con cui si intende una punizione rimessa alla discrezionalità del giudice.

Nella prima categoria rientrano reati quali l'omicidio e le lesioni personali, volontari, preterintenzionali o colposi che siano⁸⁵. Quando non si voglia o non si possa applicare il taglione – istituto giuridico di antichissima natura consistente, a fine di vendetta privata, «nell'infliggere all'autore di una lesione personale la stessa lesione da lui provocata alla vittima» o altra equivalente⁸⁶ –, e cioè nei casi di omicidio, lesioni involontarie, lesioni volontarie che non prevedono il taglione o quando il taglione è materialmente impossibile, ad esso si sostituisce la *diyya* (o prezzo del sangue), compensazione legale a favore della vittima il cui ammontare è definito attraverso una minuziosa casistica che tiene conto anche del sesso e della condizione sociale di questa. Il risarcimento in questione può essere sia in denaro che di altra natura e ricade totalmente sul colpevole solo a seguito di confessione, essendo in una diversa ipotesi ripartito tra il reo ed i membri del suo nucleo familiare secondo un principio di «responsabilità collettiva» per il quale un individuo è ciò che è la sua famiglia⁸⁷. In particolare, per quanto riguarda l'omicidio, la *shari'a* – pur prevedendo l'eventualità di una risposta eguale – introduce determinate restrizioni all'uso del taglione, che si

84 M. Papa – L. Ascanio, cit., p. 120.

85 F. Castro, cit., p. 75.

86 *Taglione*, in “Enciclopedia Treccani”, consultabile sul sito www.treccani.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y8jbku8f>.

87 F. Castro, cit., p. 75; P. F. Cuzzola, *Il Diritto Islamico*, Primiceri, Padova, 2013, p. 135.

risolvono nella condanna assoluta dell'infanticidio (inteso in quanto reazione per interposta persona all'uccisione di un bambino) e nell'impossibilità di comminare una pena analoga alla vittima nei confronti dell'omicida che non sia pienamente responsabile e non abbia agito con dolo, oltre a raccomandare in generale di preferire il pagamento del prezzo del sangue e di non eccedere nell'attuazione della vendetta. Un'interessante ed esemplificativa disciplina riguarda il procurato aborto, fattispecie penale rientrante in questa prima categoria: in tal caso, la compensazione derivante da tale reato, anche detta *ghurra*, spetta alla madre del nascituro (tranne nella circostanza in cui sia stata lei stessa a procurarlo), «o come erede del feto a cui per una *fictio iuris* la somma spetterebbe, o *iure proprio* a causa della distruzione del feto, considerato parte del suo corpo.»⁸⁸ Anche per le lesioni personali viene spesso favorita la *diyya*: infatti, la legge del taglione è applicata solo alle fattispecie di lesioni intenzionali in cui si possa infliggere esattamente lo stesso danno fisico patito dalla vittima, prevedendo altrimenti «il pagamento del prezzo del sangue che corrisponde alla diminuzione di valore che la lesione produrrebbe su di uno schiavo.»⁸⁹

Della seconda categoria fanno parte solo cinque reati. I primi due, fornicazione (*zinā*) – ovvero rapporto sessuale extraconiugale illecito – e calunnia di fornicazione (*qadf*), sono classificati tra i delitti contro l'onore, a loro volta direttamente o indirettamente attinenti alla sfera sessuale. In particolare, gli atti *zinā* si distinguono in fornicazione semplice, secondo il Corano da punire con cento frustate, e adulterio, per il quale la pena può spingersi fino alla lapidazione, non prevista tuttavia dallo stesso libro sacro. Il reato di calunnia, considerato quasi altrettanto grave, comporta invece a sfavore del calunniatore una condanna ad ottanta frustate. Un discorso a parte vale per il terzo e quarto reato, rispettivamente il furto (*sariqa*) ed il brigantaggio (*qaṭ' al-ṭarīq*), classificati tra i delitti di lucro e, all'interno dei reati contro il patrimonio della cui categoria più generale fanno parte, considerati di particolare gravità⁹⁰. Il primo di questi, che si verifica laddove un soggetto qualsiasi si impadronisca di nascosto di un bene di valore su cui non ha diritto di proprietà e che sia custodito, prevede l'amputazione di

88 F. Castro, cit., p. 75.

89 P. F. Cuzzola, cit., p. 138.

90 F. Castro, cit., pp. 75-76; P. F. Cuzzola, cit., pp. 136-138.

una mano e, in caso di recidiva, anche di un piede. L'accezione di furto quale espressamente proposta dal Corano esclude tutta una serie di eventualità: non è infatti sottoposto a pena *ḥadd* colui che si appropria di ogni cosa rinvenuta sul suolo o nelle acque musulmane che non abbia un proprietario (come possono essere gli alberi, le piante, l'erba, i bovini, gli ovini ed i pesci), che non possa secondo la legge islamica divenire oggetto di proprietà (ad esempio una persona libera, il vino e gli strumenti musicali) o ancora che faccia parte del patrimonio pubblico, del quale l'imputato stesso è beneficiario. La caratterizzazione della fattispecie penale in causa esclude inoltre la rapina manifesta e la cleptomania, il furto ai danni di un parente prossimo nella cui abitazione sia permesso al colpevole di entrare e perfino il caso in cui il ladro sia colto in flagrante o, dall'interno della proprietà privata, passi un oggetto ad un complice posizionato invece all'esterno⁹¹. Il brigantaggio è invece un reato ritenuto affine sia al furto che all'omicidio, dai quali è tuttavia separato per essere considerato dal *fiqh* singolarmente. Per prima cosa bisogna dire che tale fattispecie, più delle altre fra gli *ḥudūd*, presenta un problema di definizione: «si tratta semplicemente di un reato contro la proprietà, aggravato dall'uso della forza contro una vittima isolata e indifesa, oppure è (anche) un reato politico che implica uno scontro armato, la guerra civile e un conflitto su larga scala, con annesse perdite o distruzione di beni (essendo ricompreso, in questa particolare lettura, nella classe dei delitti politico-religiosi)?»⁹² Nello specifico, il dubbio nasce analizzando il versetto coranico (5, 33) fonte di questo stesso atto, traducibile come segue: «in verità la ricompensa di coloro che combattono Iddio e il Suo Messaggero e si danno a corrompere la terra è che essi saranno massacrati, o crocifissi, o amputati delle mani e dei piedi dai lati opposti, o banditi dalla terra: questo sarà per loro ignominia in questo mondo e nel mondo avvenire avranno immenso tormento»⁹³. Non essendo definito in maniera precisa l'ambito, la valutazione restrittiva o estensiva del reato di *qaṭ' al-ṭarīq* (citato difatti nei trattati classici anche come *haraba*, letteralmente «ribellione») sarà rimessa, a seconda del singolo caso, alla discrezionalità del giudice, che, a livello di pene da infliggere, si muove comunque dentro uno

91 J. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995, pp. 187-188.

92 A. A. An-Na'im, cit., p. 155.

93 A. Bausani, cit., pp. 78.

specifico quadro giuridico⁹⁴:

«Se il reato consiste nella semplice rapina e il valore dei beni sottratti, diviso per il numero dei colpevoli, è almeno uguale all'ammontare minimo richiesto perché possa essere applicata la *ḥadd* per furto» – ovvero dieci monete d'argento – «la pena consiste nel taglio della mano destra e del piede sinistro; se è stato commesso solo l'omicidio, la pena è l'esecuzione capitale con la spada, non in quanto applicazione del taglione, ma in quanto *ḥadd*; se sono stati compiuti sia la rapina che l'omicidio, la pena è la crocifissione dal vivo. Queste pene vengono comminate a tutti i complici, quali che siano le azioni commesse singolarmente; d'altra parte, se uno dei complici è esente dal *ḥadd* – perché, ad esempio, è minorenne – la pena *ḥadd* per brigantaggio è esclusa per tutti»⁹⁵.

Infine, l'ultimo reato rientrante a pieno titolo nella seconda categoria è il consumo di bevande alcoliche o inebrianti (*šurb*), punito anch'esso con la fustigazione e a sua volta inserito tra i sopracitati delitti politico-religiosi, dove trovano appunto luogo anche la ribellione contro l'autorità e l'apostasia dall'Islam (punita con la morte), per le quali condotte penali è dibattuta l'appartenenza o meno ai reati *ḥudūd*.

Al contrario delle precedenti, la categoria dei reati a pena discrezionale comprende un ampio ventaglio di comportamenti, tra i quali tutti quelli che non rientrano tra gli *ḥudūd* soltanto a causa della specifica connotazione che il *fiqh* dà a questi ultimi, come la rapina violenta ma commessa senza l'uso di armi e il furto di beni per un valore inferiore al suddetto minimo legale. Malgrado la considerevole autonomia decisionale concessa al giudice, il minimo comune denominatore delle pene *ta'zīr* deve essere quello di riformare il colpevole, motivo per il quale la pena non può giungere alla morte. In particolare, essa può consistere nella limitazione della libertà personale (attraverso reclusione in carcere, arresti domiciliari, espulsione definitiva dal quartiere o dal villaggio ed esilio temporaneo) oppure in una pena infamante (com'è ad esempio l'esposizione alla berlina), patrimoniale (tramite la confisca di beni illegittimi) o corporale (quale, ancora una volta, la fustigazione)⁹⁶. Bisogna aggiungere che, in diversi casi, il condannato può decidere di sostituire alla pena *ta'zīr* la *kaffāra* («espiazione del colpevole pentito»), che consta nell'elargizione di beni ai poveri o più semplicemente in

94 A. A. An-Na'im, cit., p. 155.

95 J. Schacht, cit., p. 188.

96 F. Castro, cit., pp. 76-77.

preghiere o digiuni. Il fatto che per la maggior parte dei reati non sia prevista una punizione specifica e che, al contrario, gli *ḥudūd* siano così pochi ha fatto sì che spesso, in varie epoche storiche ed in diverse aree geografiche, il potere politico abbia profittato di tali spazi lasciati liberi dal *fiqh* per sottrarre la giurisdizione penale al giudice sharaitico⁹⁷.

Al fine di rendere noti i caratteri del processo entro cui tale sistema di norme si innesta e trova applicazione, è opportuno aprire una parentesi sulla figura di colui che, secondo la tradizione islamica, è destinato ad esserne giudice. In particolare, il *qāḍī* era colui al quale, all'interno dell'impero musulmano, il Califfo delegava il potere di giurisdizione, in arabo *qāḍā*, termine quest'ultimo che, a partire dal significato generale di «decisione», assunse nel Corano diversi valori confluiti infine nella connotazione legale di cui sopra. A causa della relativa origine, il termine *qāḍī* conserva quindi un significato assai più tecnico rispetto a quello di *ḥakam*, letteralmente «arbitro», con il quale, nell'Arabia preislamica, ci si riferiva alla figura di un rudimentale giudice che svolgeva in realtà esclusivamente l'ufficio di mediatore in caso di disputa. A quel tempo, essendo la struttura tribale priva di un'autorità pubblica in grado di sanare un contenzioso, la procedura di mediazione (in arabo *taḥkīm*) – peraltro extragiudiziale e a carattere privato – era la sola alla quale i soggetti potessero fare appello qualora non avessero voluto esercitare la «vendetta» o non fossero riusciti a risolvere in maniera amichevole la controversia. Inoltre, gli interessati sceglievano liberamente il proprio *ḥakam*, che in qualsiasi fase poteva essere destituito dall'incarico e la cui deliberazione non aveva altro che un valore morale. Tuttavia, più avanti tale arbitrato iniziò a godere di un maggior riconoscimento a livello istituzionale, fino a rappresentare una sorta di «giustizia pubblica»⁹⁸. Infatti, esso iniziò ad essere sistematicamente previsto in caso di determinate ricorrenze – quali potevano essere le fiere – che radunavano un gran numero di individui nei maggiori centri della penisola, tra cui La Mecca; in tali occasioni veniva ormai previsto un *ḥakam* collettivo al quale, per consuetudine, si ricorreva per risolvere eventuali conflitti riguardanti in primo luogo gli atti di

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ G. Vercellin, cit., pp. 307-308.

compravendita che avevano avuto luogo durante le stesse fiere.

Successivamente, con l'avvento del *dār al-Islām*, nacque la questione della necessità di un'istituzione che applicasse ovunque la *shari'a*. In teoria l'Islam non prevedeva alcuna separazione dei poteri, i quali, compreso dunque quello giudiziario, ricadevano tutti sulla guida della *umma*, ovvero sul Profeta e sui suoi successori. Malgrado ciò, come già spiegato all'inizio del terzo paragrafo, la morte di Maometto rappresentò una netta cesura nella caratterizzazione della suprema autorità musulmana, ed esigenze di carattere amministrativo portarono ben presto il Califfo ad affidare ad altri anche il compito di esercitare la giustizia. Inoltre, mentre in un primo momento egli era comunque libero di prendere decisioni in materia o di stabilire quali casi delegare e quali avocare a sé (spesso proprio le cause penali), in seguito perse ogni tipo di autonomia.

Nello specifico, per essere nominato giudice era necessario essere in possesso dei requisiti di «musulmano degno (...) di sesso maschile, pubere, libero, non sordo né cieco (né – secondo alcuni – muto), sapiente (*'alīm*) e soprattutto giusto (*'adl*).»⁹⁹ Inoltre, nel periodo del califfato omayyade ed all'inizio di quello abbaside i *qāḍī* erano tutti arabi, perlopiù appartenenti alle popolazioni della cosiddetta fazione dei «meridionali» che abitavano l'attuale Yemen. Con il passare del tempo il loro ruolo evolse grazie a varie riforme promosse dal centro, che ne circoscrissero sempre più i limiti di giurisdizione (ossia la casistica da trattare ed i soggetti da ammettere) e di competenza (sia per materia che per territorio). Più in generale, essi guadagnarono maggior prestigio ed autonomia pratica: non erano più semplici delegati, ma esercitavano le proprie funzioni attraverso un vero e proprio “contratto a tempo indeterminato”, rimanendo in carica anche dopo il decesso del Califfo o del Sultano che li aveva nominati. Organo monocratico, giudice civile e penale, arbitro extragiudiziale e conservatore di documenti, il *qāḍī* «aveva una competenza in teoria universale, in quanto si rifaceva alla Legge divina.»¹⁰⁰ Tuttavia, limitatamente al diritto penale, il suo raggio d'azione continuava ad essere sostanzialmente ristretto in quanto, essendo egli

⁹⁹ *Ibi*, p. 309.

¹⁰⁰ *Ibi*, p. 310.

incaricato di applicare la *shari'a*, non poteva giudicare se non su quei reati direttamente previsti dalla stessa, e quindi sui soli *hudūd*. Di conseguenza, nella risoluzione della maggior parte dei casi accadeva che egli si appoggiasse alle autorità politiche: in tal senso, la polizia (in arabo *shurṭa*, un corpo specializzato che, dipendente in maniera diretta dal Califfo o dal governatore, si occupava del mantenimento dell'ordine interno) avocò a sé la gestione della maggior parte della giustizia criminale, assicurando «la repressione di vari reati tramite una funzione esercitata *ex officio*, al di fuori delle costrizioni e dei limiti della *sharī'a*. (...) Così fin dai primi momenti si creò un regime di doppia o plurima amministrazione della giustizia, un sistema che si diffuse nella maggior parte del *dār al-Islām* dove l'effettiva competenza dei *qāḍī* sembra essere stata spesso ridotta a questioni di diritto familiare, di successione e di *waqf*»¹⁰¹, fondazione a scopo di beneficenza attraverso la quale i privati cittadini più facoltosi dotavano se stessi ed il resto della comunità dei servizi pubblici basilari.

Inoltre, malgrado le premesse, l'ufficio del *qāḍī* rimaneva fundamentalmente legato alla tradizione preislamica, fungendo da organo di conciliazione più che di repressione: alla rigida applicazione della legge divina veniva infatti spesso a sostituirsi una soluzione della controversia concordata con le parti. In particolare, la funzione di mediatore esercitata dal giudice aveva l'obiettivo di conservare l'armonia sociale. Così, nel redigere la sua *qāḍā*, accadeva di sovente che egli si rifacesse più alla consuetudine (ovvero ai principi che, prima dell'avvento dell'Islam, nel territorio dove operava regolavano una specifica tribù) che non alla lettera dei testi sacri. Ad ogni modo, l'origine prettamente religiosa che la sua carica conservava faceva sì che le relative mansioni andassero oltre quelle confacenti all'odierno prototipo di giudice. Il *qāḍī* poteva infatti, tra gli altri, ricoprire anche il ruolo di guida della preghiera e di amministratore delle moschee; inoltre, spesso era lui a dare l'annuncio ufficiale dell'apparizione della nuova luna che dava inizio e poneva fine al *ramadān* ed era sempre nelle sue mani che un non musulmano doveva convertirsi pronunciando la già citata *shahāda*. Come ultimo esempio, egli si occupava anche della raccolta di alcune

¹⁰¹ *Ibi*, p. 308-310.

tasse previste dalla *sharī'a*¹⁰².

Giungendo finalmente al processo islamico classico (pubblico in tutte le sue fasi), per prima cosa esso è indubbiamente molto lontano dall'idea di processo che abbiamo noi oggi. In particolare, i principi da seguire sono pochi, vi è uno scarso ricorso alla forma scritta o a rigorismi e la sentenza è sempre resa in maniera rapida. Innanzitutto, l'impulso processuale spetta al *qāḍī*, che inizia il giudizio o d'ufficio oppure trasmettendo alla controparte un atto di citazione (*da'wā*) da parte di un privato. Tranne per la scuola malikita, il processo in contumacia non è ammesso: sia il querelante (*mudda'ī*) che il convenuto (*mudda'ā 'alayh*), con i quali il giudice è sempre in diretto contatto, devono partecipare alle udienze personalmente oppure, laddove concesso, per il tramite di un rappresentante o di un tutore (nel caso di soggetti incapaci)¹⁰³. Tra le prove, in mancanza delle quali si ammette il ricorso alla presunzione (strumento attraverso il quale il giudice, in via logico-deduttiva, induce da un fatto noto l'esistenza di un fatto ignoto)¹⁰⁴, la più importante è senz'altro la testimonianza, che consiste genericamente nella dichiarazione di più testimoni (o dei loro rappresentanti) a sostegno di una delle parti in causa. In tal senso, di solito sono necessari due uomini o un uomo e due donne, comunque dotati della qualità di *'adl*, che è necessario attestare attraverso indagine. La loro testimonianza, la quale in ogni caso non può essere resa da parenti – se a favore – né da nemici personali – se contraria –, deve essere identica a pena di nullità. Inoltre, in ipotesi di particolare competenza, come in materia di aborto o di verginità, è concesso far da testimone anche solo a due donne¹⁰⁵. Una volta ottenuto il giuramento e quando il risultato delle prove – spesso limitate alla sola testimonianza – appaia evidente, il *qāḍī* – senza essere vincolato da alcun precedente – emette la sentenza, che in genere è orale (sebbene sia sempre stilato il verbale dell'udienza), non è mai motivata ed è inappellabile, benché in seguito possa essere rivista dallo stesso giudice (o dal suo successore)¹⁰⁶.

In conclusione, sebbene l'attuale processo di islamizzazione all'interno dei Paesi

102 *Ibi*, pp. 308-311, 317-319.

103 F. Castro, cit., pp. 82-83.

104 *Presunzione*, in “Dizionario giuridico Brocardi”, consultabile sul sito www.brocardi.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/ya2x362o>.

105 J. Schacht, cit., pp. 201-203.

106 F. Castro, cit., pp. 83-84.

musulmani non sia discutibile, la concreta applicazione della *shari'a*, ed in particolar modo della relativa disciplina penalistica, sempre più deve fare i conti con una serie di principi dedotti dal diritto internazionale, il quale si occupa fundamentalmente di regolare la vita della comunità degli Stati e che – insieme alla congiunta questione dei diritti umani – sarà specifico oggetto del prossimo paragrafo. In sintesi, i trattati che fanno riferimento a questi principi (su tutti la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 ed il Patto internazionale sui diritti civili e politici del 1966), perlopiù sottoscritti anche proprio dai Paesi musulmani, presentano diversi punti di conflitto con il diritto islamico classico.

«Uno dei motivi per cui i paesi musulmani sono tenuti a rispettare i principi stabiliti dai trattati internazionali, specialmente in relazione all'amministrazione della giustizia penale, è l'obbligo di proteggere i diritti degli stranieri all'interno dei loro confini. In tutti questi Stati vi è un gran numero di stranieri, anche non musulmani, che sono soggetti al diritto penale nazionale. (...) Nelle condizioni economiche e politiche contemporanee nessun paese al mondo è monolitico dal punto di vista religioso, per quanto tradizionale e «chiuso» desideri essere.»¹⁰⁷

Scendendo nel dettaglio, i principi internazionali in ambito penale riguardano soprattutto gli aspetti procedurali del processo: nello specifico, essi «esigono un minimo di garanzie giuridiche perché sia possibile pronunciare un giudizio equo e giusto di colpevolezza o di innocenza»¹⁰⁸, garanzie riconducibili a loro volta ai principi della presunzione di innocenza – che tra le altre cose prevede che nessuno possa essere sottoposto a regime di detenzione senza sufficienti prove sul suo coinvolgimento in un ipotetico reato – e dell'onere della prova a carico dell'accusa. Da parte sua, l'imputato deve invece avere il diritto di controbattere alle accuse, anche tramite assistenza legale, e la possibilità di impugnare un'eventuale sentenza a suo sfavore di fronte ad un giudice superiore. Questi ed altri accorgimenti denotano una crescente complessità del diritto penale, ordinariamente riconosciuta ma a cui l'impianto sharaitico non sa rispondere. I riferimenti del diritto internazionale in materia di diritto penale sostanziale riguardano poi il principio di legalità, che «ha lo scopo di far conoscere ai destinatari, con sufficiente anticipo, che cosa sia proibito secondo la legge penale, in modo che essi

¹⁰⁷ A. A. An-Na'im, cit., pp. 143-145.

¹⁰⁸ *Ibi*, p. 145.

possano comportarsi di conseguenza»¹⁰⁹, e, soprattutto, la questione del trattamento dei soggetti condannati. In particolare, l'articolo 5 della Dichiarazione universale e l'articolo 7 del Patto sui diritti civili e politici prevedono rispettivamente che «Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizione crudeli, inumani o degradanti.» e che, in maniera del tutto simile, «Nessuno può essere sottoposto alla tortura né a punizioni o trattamenti crudeli, disumani o degradanti. (...)»¹¹⁰ In tal senso, malgrado sia difficile definire in maniera univoca il significato specifico di tali definizioni, le pene sharaitiche previste in risposta a diverse fattispecie criminose – basti citare la fustigazione o la lapidazione – vi si pongono chiaramente in contrasto¹¹¹.

1.6 *Il ruolo del diritto internazionale e la tutela dei diritti umani*

Di per sé, il diritto internazionale riserba particolare attenzione al tema della religione. Nello specifico, il principio base sul quale si fonda tutta la relativa dottrina in materia è quello della libertà religiosa, espressamente affermato e ribadito in più documenti. Secondo l'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), esso rientra a pieno titolo nella categoria dei diritti e delle libertà fondamentali degli uomini, tanto che già la stessa Carta delle Nazioni Unite – che rappresenta l'accordo istitutivo dell'Organizzazione e ne presenta gli obiettivi, a loro volta orientati verso il mantenimento della pace fra i popoli – all'articolo 1 vi fa riferimento, prevedendo in particolare al comma 3 che «I fini delle Nazioni Unite sono (...) promuovere ed incoraggiare il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti senza distinzione di razza, di sesso, di lingua e di religione». La stessa formula è poi ripresa all'articolo 55, il primo del capitolo IX, relativo alla Cooperazione internazionale economica e sociale¹¹². Ma c'è di più: infatti, oltre a queste enunciazioni meramente programmatiche, la Carta contiene anche disposizioni espresse sulla salvaguardia e la

¹⁰⁹ *Ibi*, p. 146.

¹¹⁰ Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, 9 dicembre 1948; Patto internazionale sui diritti civili e politici, 16 dicembre 1966.

¹¹¹ A. A. An-Na'im, cit., pp. 145-147.

¹¹² Carta delle Nazioni Unite, 26 giugno 1945; F. Pocar, *La libertà di religione nel sistema normativo delle Nazioni Unite*, in S. Ferrari – T. Scovazzi, «La tutela della libertà di religione: ordinamento internazionale e normative confessionali», CEDAM, Padova, 1988, pp. 27-28.

promozione di tali diritti, ed in particolare, per ciò che rileva nel presente lavoro, del diritto alla libertà religiosa. Nello specifico, l'articolo 56 introduce precisi obblighi per gli Stati, prevedendo che i membri delle Nazioni Unite «si impegnano ad agire, collettivamente o singolarmente, in cooperazione con l'Organizzazione per raggiungere i fini indicati dall'articolo 55.» Inoltre, ad amplificare la portata di quest'onere contribuisce in maniera importante il fatto che, essendo inserito direttamente nell'atto costitutivo dell'organizzazione, esso rientra «in quello che nella dottrina e nella prassi internazionalistica si definisce come diritto imperativo, come *ius cogens*, che gli Stati non possono modificare mediante accordi.»¹¹³ A tal proposito, l'articolo 103, il quale afferma che «In caso di contrasto tra gli obblighi contratti dai Membri delle Nazioni Unite con la presente Carta e gli obblighi da essi assunti in base a qualsiasi altro accordo internazionale prevarranno gli obblighi derivanti dalla presente Carta», non lascia spazio a fraintendimenti.

Come accennato, la Carta delle Nazioni Unite non è il solo documento internazionale ad occuparsi di quest'ambito. Al contrario, tutta una serie di dichiarazioni, atti e perfino connessi strumenti di controllo vi fanno esplicito riferimento. In tal senso, sebbene non sia dotata di natura vincolante, la già citata Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo riveste un'importanza fondamentale. Essa, all'articolo 18, afferma che «Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.» La rilevanza di tale documento – che consta di una classificazione sistematica dei diritti umani universali – è perlomeno duplice: prima di tutto, le relative disposizioni possono fungere da ausilio per l'interpretazione degli obblighi più generici che scaturiscono dalla Carta delle Nazioni Unite, ed in particolare dall'articolo 56; inoltre, esso stesso richiama successive misure di carattere internazionale tese a garantire l'osservanza dei punti di cui è composto¹¹⁴.

113 F. Pocar, cit., p. 29.

114 *Ibi*, pp. 28-30; Carta delle Nazioni Unite, cit.; Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, cit.

Finalmente, nel 1966, tali misure hanno visto la luce attraverso l'approvazione, da parte dell'Assemblea Generale, di due trattati rispondenti al nome di Patto internazionale sui diritti civili e politici e Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, configurando – malgrado la stessa matrice – una biforcazione della dottrina in materia di diritti umani. Sebbene una normativa riguardante la libertà di religione – specificamente rivolta a prevenire la discriminazione su base religiosa in ambito lavorativo – si trovi anche nel secondo di questi, ciò che più rileva ai fini del presente lavoro è il primo Patto, ed in particolare – ancora una volta – il relativo articolo 18. Di questo, il primo comma, che riprende in maniera piuttosto fedele proprio il sopracitato articolo 18 della Dichiarazione del '48, ribadisce che ognuno ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, nonché di manifestare il suo credo o la sua religione sia in privato che in pubblico. In tal senso, particolare rilievo durante i lavori preparatori ebbe la questione del significato da attribuire ai termini pensiero, coscienza e religione; dopo un intenso dibattito, a discapito di chi riteneva che – a causa della chiara radice religiosa dell'articolo – anche i lemmi «pensiero» e «coscienza» avrebbero dovuto essere interpretati come attinenti a questioni spirituali, prevalse l'idea opposta di estendere le garanzie provenienti da tale norma anche alle convinzioni di carattere non religioso. Inoltre, come ha successivamente specificato il Comitato per i diritti umani, organo istituito nell'ambito di tale Patto ed avente funzione di supervisione e controllo della corretta interpretazione delle relative regole, le libertà di coscienza e di pensiero – laicamente intese – devono essere protette allo stesso modo della libertà di religione, mentre il termine «credo» deve essere interpretato in maniera estensiva, inserendovi anche tutte quelle forme di pensiero che non intendono farsi portatrici di una verità assoluta o comunque ultraterrena¹¹⁵.

«Il Comitato fa così chiarezza su una questione che deve ormai essere data per acquisita: l'art. 18 protegge le convinzioni teiste, non teiste ed ateiste, insieme al diritto di non professare alcuna religione o credo.»¹¹⁶

D'altra parte, i contorni del concetto di religione restano imprecisati, così come i criteri

115 S. Angeletti, *Libertà religiosa e patto internazionale sui diritti civili e politici: la prassi del Comitato per i diritti umani delle Nazioni Unite*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2008, pp. 38-41; F. Pocar, cit., pp. 30-31.

116 S. Angeletti, cit., p. 41.

per collocare una comunità entro il quadro della tutela accordata dall'articolo.

In realtà, nella loro apparente coincidenza, una differenza non da poco distingue i testi relativi all'articolo 18 della Dichiarazione universale e del Patto sui diritti civili e politici. In particolare, manca nel secondo di questi il richiamo al diritto di «cambiare» religione o credo, che già nell'approvazione del documento del '48 aveva sollevato aspre critiche, poi in qualche modo ricomposte proprio grazie alla natura non vincolante dei principi in esso contenuti. Ad ogni modo, in entrambi i casi il motivo di queste frizioni va ricercato nella tradizionale ritrosia dei Paesi musulmani di riconoscere – tanto più se in maniera vincolante – il diritto del singolo di mutare professione religiosa, in altre parole lo *jus poenitendi*¹¹⁷. Infatti, in diversi Stati del panorama islamico, l'apostasia – ovvero il ripudio della propria religione, nel caso specifico dell'Islam, – è considerato un reato punibile anche con la morte¹¹⁸. Nell'ambito del dibattito sull'articolo, fu questa volta necessario un compromesso tra i delegati occidentali – i quali, proprio ben sapendo che vi sono Stati le cui leggi limitano fortemente la libertà di adesione e, soprattutto, di conversione ad una confessione che non sia quella dominante, ritenevano doveroso ottenere garanzie in proposito – e quelli dei suddetti Paesi – che al contrario intendevano contrastare il fiorire del proselitismo all'interno dei propri confini nazionali. Così, il testo definitivo semplicemente ammette, per ogni individuo, «la libertà di avere o di adottare una religione o un credo di sua scelta». E sebbene da un punto di vista formale «la dottrina è ormai comunemente propensa a ritenere che il diritto di cambiare religione faccia parte del *nocciolo duro* della libertà religiosa»¹¹⁹, sul piano sostanziale la realtà è per certi versi molto diversa, includendo rapporti che testimoniano comportamenti coercitivi o l'emissione di sanzioni penali da parte di istituzioni interne a vari Stati al fine di mantenere un pieno controllo sulle opzioni religiose dei cittadini¹²⁰.

In secondo luogo, l'articolo 18 del Patto internazionale sui diritti civili e politici – a differenza di quanto accade per la Dichiarazione universale – presenta una serie di specificazioni relative alle libertà di cui al comma 1: in particolare, il comma 2 precisa

¹¹⁷ *Ibi*, pp. 42-43.

¹¹⁸ P. M. Taylor, *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 50-53; J. Temperman, *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance*, Martinus Nijhoff Publishers, Leida – Boston, 2010, pp. 183-186.

¹¹⁹ S. Angeletti, cit., p. 45.

¹²⁰ *Ibi*, pp. 44-46; Patto internazionale sui diritti civili e politici, cit.

che «nessuno può essere assoggettato a costrizioni che possano pregiudicare la sua libertà di avere o adottare una religione o un credo di sua scelta»; il 3, invece, chiarisce che «la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo può essere sottoposta unicamente alle restrizioni previste dalla legge e che siano necessarie per la tutela della sicurezza, dell'ordine e della salute pubblici, della morale o degli altrui diritti e libertà fondamentali»; infine, l'ultimo comma sottolinea che «gli Stati parti del presente Patto si impegnano a rispettare la libertà dei genitori e, ove del caso, dei tutori legali di assicurare l'educazione religiosa e morale dei figli in conformità delle proprie convinzioni»¹²¹.

Sulla base della formulazione dell'articolo, in capo agli Stati aderenti sembra gravare un obbligo di carattere negativo, ovvero di astensione dall'interferire sull'esercizio dei diritti sopraelencati. Tuttavia, una lettura congiunta di questo testo con quello dell'articolo 2, disposizione che non ha un equivalente nella Dichiarazione universale e che rappresenta la norma generale del Patto con cui i Paesi membri si impegnano a garantire il godimento dell'insieme dei diritti umani elencati nell'accordo, permette di constatare che il potere pubblico deve spingersi oltre, avendo in capo il dovere di creare le condizioni materiali affinché tali diritti – ed in particolare quello alla libertà religiosa – possano essere esercitati.

A tal proposito, un'enunciazione più specifica e strutturata degli obblighi positivi degli Stati è presente nella Risoluzione 36/55 dell'Assemblea Generale dell'ONU del 25 novembre 1981, sulla eliminazione di ogni forma di intolleranza e discriminazione fondata sulla religione o sulle opinioni dell'individuo. Essa consta di 8 articoli, il primo dei quali è uguale all'articolo 18 del Patto, mentre gli altri ne precisano in maniera più dettagliata gli obblighi scaturenti; in tal senso, degno di nota è senz'altro l'articolo 4, in cui si ordina ai Paesi membri di adottare misure efficaci per prevenire ed eliminare qualsiasi tipo di discriminazione sulla base della religione¹²². Tuttavia, sebbene tale documento – in quanto a contenuto – possa essere considerato quale semplice aggiornamento della disciplina in materia religiosa del Patto sui diritti civili e politici,

¹²¹ Patto internazionale sui diritti civili e politici, cit.

¹²² F. Pocar, cit., pp. 31-33.

esso – per la natura stessa dell'atto – non ne può vantare la medesima tassatività. Infatti, usualmente dottrina e prassi trattano le dichiarazioni dell'Assemblea Generale alla stregua di affermazioni di principio, di raccomandazioni non vincolanti per i destinatari. In realtà, la Risoluzione 36/55 – i cui Stati aderenti perlopiù coincidono con le parti contraenti dei Patti in causa – contiene una disposizione tendente a conferirle un carattere tassativo: l'articolo 3 «afferma che la discriminazione per motivi religiosi o di opinione (...) deve essere condannata come violazione dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (...) enunciati in dettaglio nei patti internazionali relativi ai diritti dell'uomo»¹²³, i quali, come ricordato precedentemente, sono senz'altro vincolanti. Altra dimostrazione del valore di tale Risoluzione è fornita dal fatto che l'attenzione del Comitato per i diritti umani nello svolgimento delle sue funzioni, ovvero controllare l'applicazione del Patto sui diritti civili e politici, è ricaduta negli anni su quasi tutti i comportamenti da essa specificamente previsti, elevandola in tal senso ad interpretazione evolutiva dell'articolo 18 del Patto¹²⁴. Peraltro, come in quest'ultima norma, l'annosa questione del compromesso che si vede necessario tra Paesi occidentali e Paesi islamici nell'elaborare disposizioni internazionali in materia di libertà religiosa impedi di prevedere esplicitamente all'interno della dichiarazione del 1981 il diritto a cambiare religione.

Organo preposto alla supervisione ed al controllo dell'attuazione del Patto all'interno degli Stati membri è appunto il Comitato per i diritti umani delle Nazioni Unite, che esercita i suoi poteri attraverso l'analisi di rapporti periodici degli Stati, di reclami di un Paese per le violazioni commesse da un altro e di ricorsi che qualsiasi privato, sottoposto alla giurisdizione di uno Stato parte, che lamenta una limitazione illegittima dei diritti derivanti da tale accordo può – attraverso comunicazioni individuali – presentare allo stesso Comitato. Tale organo è composto di diciotto membri, in carica per quattro anni, cittadini degli Stati contraenti (in numero non maggiore di uno per Stato), chiamati a svolgere il loro incarico a titolo individuale e – affiancati in questo da meccanismi di garanzia – a decidere in maniera chiaramente

¹²³ *Ibi*, p. 35.

¹²⁴ *Ibi*, pp. 33-37.

imparziale¹²⁵.

Accanto agli strumenti già richiamati, riferimenti espliciti alla questione della libertà religiosa sono presenti in numerosi altri documenti di diritto internazionale: in particolare, questi sono la Convenzione per la prevenzione e la repressione del delitto di genocidio (1948), la Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale (1965), la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti delle donne (1979), la Convenzione sui diritti del fanciullo (1989), la Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti dei lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie (1990) e la Dichiarazione sui diritti delle persone appartenenti alle minoranze nazionali o etniche, religiose e linguistiche (1992), tutti strumenti a garanzia dei diritti umani e che ne hanno integrato anche i profili religiosi¹²⁶.

Ma come si pone la religione musulmana nei confronti di questa serie di atti? In tal senso, all'interno del mondo islamico – o più precisamente di quei Paesi che fanno dell'Islam la religione ufficiale e della *shari'a* una fonte del diritto – possono essere riconosciute tre diverse attitudini. In primo luogo vi sono alcuni Stati che fanno appello a questioni religiose nel giustificare il voto contrario o l'astensione dalle iniziative delle organizzazioni internazionali riguardanti i diritti umani, su tutte – ovviamente – quelle delle Nazioni Unite. Di questo insieme fa parte la schiera di Paesi più rigorosamente legati al diritto islamico, quali Arabia Saudita, Iran e Pakistan, dove la *shari'a* è elevata a fonte suprema. Più comunemente, vi sono altri Stati che limitano la loro avversione a tali documenti introducendovi delle riserve, le quali possono assumere diverse forme e quindi una diversa rilevanza: in particolare, queste possono essere generali o specifiche. Le prime, che si risolvono nell'affermazione di un Paese specifico di non sentirsi vincolato dalle disposizioni dell'atto che si imputano essere incompatibili con la religione, il diritto e le tradizioni islamiche in vigore al suo interno, sono ad ogni modo ritenute particolarmente problematiche dalla dottrina, in quanto potenzialmente in conflitto con l'oggetto e gli obiettivi del documento internazionale in causa¹²⁷. Le

125 S. Angeletti, cit., pp. 20-35, 45.

126 *Ibi*, p. 104.

127 R. Grote - T. J. Roder, *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, Oxford University Press,

seconde riguardano invece espressamente solo specifiche disposizioni, spesso attinenti a particolari e nemmeno centrali aspetti dell'atto.

Nell'ambito degli *standard* internazionalmente raggiunti in materia di diritti umani, all'interno del panorama islamico – oltre alla questione della libertà religiosa – rimane particolarmente gravosa la situazione relativa alla condizione delle donne, che soffrono in tale contesto livelli di discriminazione sociale ancora troppo elevati¹²⁸. Tali divergenze rispetto al paradigma prevalente sono corroborate dai principali documenti prodotti dal mondo musulmano – e nello specifico da organismi interstatali, governativi e non – in tema di diritti umani. In particolare, malgrado gli indubbi progressi del panorama islamico in materia, resta il fatto che qualora i diritti umani quali attualmente riconosciuti si pongano in contrasto con la *shari'a* è quest'ultima a dover prevalere¹²⁹.

Inoltre, più in generale, la concezione stessa dei rapporti internazionali e del diritto da essi scaturente si è fin dalle sue origini evoluta in maniera diversa all'interno del mondo occidentale e della *umma* islamica. Peraltro, in definitiva, l'indiscutibile eurocentrismo che fino ai giorni nostri ha dominato questo settore non ha che potuto contribuire all'instaurarsi di talune tensioni nelle relazioni con i Paesi del panorama musulmano. In effetti, il diritto internazionale attuale, sia a livello di *law-making* che di rapporti interstatali è stato pensato sulla base di un impianto chiaramente occidentale; basti ricordare che tra i membri originari dell'ONU, ovvero di quella che – oltre a ricomprendere la quasi totalità degli Stati esistenti – a tutti gli effetti ricopre ancora oggi il ruolo di principale organizzazione internazionale, solo 6 su 50 erano Paesi islamici¹³⁰.

Ad ogni modo, senza un ammodernamento del *corpus* sharaitico, che metta da parte taluni fondamenti per sostituirli con altri più in linea con il presente momento storico, è impossibile che il diritto islamico non violi in parte i principi universali dei diritti umani, che devono essere riconosciuti ad ogni uomo in quanto uomo e che – poiché facenti parte dello *jus cogens* – sono ritenuti così fondamentali nel diritto internazionale che gli Stati non possono rifiutarli. Nello specifico, analizzando le fonti,

Oxford – New York, 2012, pp. 86-88.

128 *Ibidem*.

129 E. Pace, cit., pp. 219-224, 233-241.

130 G. M. Badr, *A Survey of Islamic International Law*, in M. W. Janis – C. Evans, "Religion and International Law", Martinus Nijhoff Publishers, L'Aia, 1999, pp. 95-101.

appare per prima cosa necessario accantonare i passi del Corano e della *sunna* del periodo medinese per sostituirli con i testi del periodo meccano. Infatti, già questo potrebbe contribuire fortemente a rendere la posizione musulmana compatibile con gli *standard* internazionali in materia di libertà religiosa e di diritti delle donne, ovvero le due questioni che, come ricordato precedentemente, presentano le maggiori problematiche in tema di rispetto dei diritti umani da parte del mondo islamico. In particolare, secondo la logica del cosiddetto principio evolutivo, «i testi coranici che esaltano la solidarietà esclusivamente tra musulmani furono rivelati nel periodo medinese, per dare alla nascente comunità musulmana il sostegno psicologico che permettesse di affrontare la violenta ostilità dei non musulmani. Al contrario, il messaggio fondamentale (...) rivelato dal Corano del periodo meccano, celebra la solidarietà tra tutti gli esseri umani. Data la vitale necessità della coesistenza pacifica nella società umana globale di oggi, i musulmani dovrebbero dare rilievo al messaggio eterno di solidarietà universale espresso dal Corano del periodo meccano, anziché tener conto del messaggio transitorio del periodo medinese»¹³¹. In secondo luogo, l'applicazione di tale principio permetterebbe di aggiornare anche la disciplina riguardante il tradizionale potere di tutela dell'uomo sulla donna, così come presentato nel versetto medinese IV, 34: in esso «la custodia maschile è motivata dal fatto che la donna dipende dall'uomo per la sua sicurezza e il suo sostentamento. Poiché una simile dipendenza non è più reale, (...) la tutela maschile sulla donna deve cessare. Uomini e donne devono essere egualmente liberi ed egualmente responsabili di fronte alla legge, che garantisce opportunità economiche e sicurezza fisica a tutti i membri della comunità.» Ugualmente, ciò consentirebbe di disapplicare – insieme a quest'ultimo – gli altri «versetti che prescrivono forme specifiche di discriminazione nei confronti delle donne.»¹³²

131 A. A. An-Na'im, cit., pp. 238-253.

132 *Ibidem*.

CAPITOLO II

L'ISLAM COME PILASTRO GIURIDICO, POLITICO E SOCIALE DELLA REPUBBLICA DELLE MALDIVE

2.1 Le regioni del mondo musulmano: l'Asia Meridionale

Essendo il perno del presente lavoro costituito dall'analisi del fenomeno religioso e delle relative espressioni nella Repubblica delle Maldive, mi pare doveroso approcciarmi a ciò attraverso una breve trattazione di ciò che in tal senso caratterizza – più in generale – la regione geografica a cui questo insieme di atolli appartiene, ovvero l'Asia Meridionale. Premetto che, in questo paragrafo, mi limiterò a descrivere sommariamente quelle che sono le tendenze religiose degli Stati che fanno parte di quest'area, rimandando a successive sezioni una disamina più approfondita delle implicazioni che la religione ha avuto ed ha tutt'ora nei rapporti reciproci tra le Maldive e gli altri attori regionali.

L'Asia Meridionale è una delle macro regioni in cui è suddiviso il continente asiatico, confinante a sud con l'oceano Indiano e, agli altri lati – da Ovest ad Est –, con Medio Oriente, Asia Centrale, Asia Orientale e Sud-Est asiatico. Essa è composta da otto Stati, sei dei quali sono continentali, ovvero Afghanistan, Bhutan, Nepal e – questi ultimi con sbocco sul mare – Bangladesh, Pakistan ed India, che è insieme il Paese dell'area più esteso geograficamente e popolato demograficamente; al contrario, dei restanti, il primo è uno Stato insulare costituito da un'unica grande isola, ossia lo Sri Lanka, mentre l'ultimo, la Repubblica delle Maldive, come già accennato è composto da un gruppo di atolli situati nell'oceano Indiano, che a loro volta sono formati da numerose isole, delle quali solo una parte sono abitate o adibite a villaggio turistico. Nel loro insieme, questi Paesi coprono oltre 5 milioni di Km² (ovvero circa l'11% della superficie del continente asiatico) e, soprattutto, contengono un quarto della popolazione mondiale: infatti, all'incirca un miliardo e 800 milioni di persone – in continuo aumento – abitano quest'area¹³³. Va dunque da sé l'eccezionale importanza che

¹³³ *Asia Meridionale*, in “GEDEA IL MILIONE: Terre e Popoli del Mondo”, Istituto Geografico De Agostini, Novara, 2001;

– per gli equilibri mondiali – possiedono le tendenze religiose all'interno di questo territorio.

Le religioni indiane – e cioè quelle che hanno avuto origine nel subcontinente indiano – sono qui nel loro insieme prevalenti: nello specifico, l'Induismo – con oltre un miliardo di fedeli – è in assoluto la religione maggioritaria, mentre Buddismo, Giainismo (in verità scarsamente diffuso) e Sikhismo raccolgono insieme circa 50 milioni di seguaci. Il resto della popolazione è perlopiù cristiana, ovvero 35 milioni di persone, e – al secondo posto nella regione per numero di credenti – di religione islamica: infatti, quasi 600 milioni di musulmani vivono in questi Paesi. In particolare, in Afghanistan la popolazione è costituita per il 99% da musulmani – statistica inferiore solo a quella delle Maldive, dove, secondo le stime, la pressoché totalità dei cittadini (ovvero circa 400.000 persone) sarebbe di fede islamica –, mentre in Bangladesh essi raggiungono il 90%, seguiti da induisti (al 9%), buddhisti e cristiani. Nel piccolo Bhutan, invece, tre quarti degli abitanti sono buddhisti ed il restante quarto induista. Anche nello Sri Lanka i fedeli buddhisti sono maggioritari, costituendo quasi il 70% dei suoi abitanti, e sono seguiti da induisti (13,5%), musulmani (10%) e cristiani (7%): è proprio in questo Stato che la religione Buddhista trova all'interno dell'area la sua massima espressione. In India è concentrata la gran parte degli induisti della regione, circa l'80% della popolazione nazionale – che è di circa un miliardo e 300 milioni di persone –, ed essi precedono musulmani (14,5%), cristiani (2,5%), sikh (1,5%) e buddhisti (meno dell'1%). In Nepal, l'Induismo – con l'80% dei fedeli – è allo stesso modo la religione dominante (80%), seguita da Buddismo (9%) ed Islam (4,5%). Per ultimo, il Pakistan è ancora una volta abitato per la gran parte da musulmani, che costituiscono più del 96% della popolazione, la quale comprende per il resto minoranze di fede induista e cristiana¹³⁴.

Come già riportato nel primo capitolo, l'incontro con l'Islam da parte del

SAARC. *About Saarc*, consultabile sul sito www.saarc-sec.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7zrrvr6>; *South Asia*, consultabile sul sito www.worldbank.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9vx65fd>; South Asia Development Gateway. *South Asia Regional Overview*, consultabile sul sito assam.ngosindia.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/ycntgndr>; United Nations. *Statistics Division*, consultabile sul sito www.un.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/yadlpqgus>.

134 C. J. Adams, *Classification of religions*, in "Encyclopedia Britannica", consultabile sul sito www.britannica.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/jg9nady>; *Table, Religious Composition by Country*, 18 dicembre 2012, consultabile sul sito www.pewresearch.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/jabdp3a>.

subcontinente indiano ha origini antiche. I primi contatti con la nuova religione avvennero infatti già nel VII secolo, a causa degli scambi commerciali che in quell'epoca collegavano saldamente l'area con la penisola arabica: si stima che già nel 629 venne edificata una moschea nell'odierno Stato del Kerala, nel sud dell'India¹³⁵. Nello stesso secolo, in particolare durante il califfato dei *rāshidūn*, le forze arabe si imposero militarmente nei confronti dei sasanidi, che da oltre quattrocento anni regnavano sulla Persia, diventando così conquistatori¹³⁶. La definitiva sconfitta di tale dinastia significò contestualmente una rapida espansione della *umma* verso est. Infatti, già sotto i «Califfi ben guidati» e – in maniera più compiuta – nel periodo omayyade la comunità islamica penetrò nei territori degli attuali Afghanistan (parzialmente ricompreso nell'impero sasanide) e Pakistan, le cui popolazioni finirono per abbracciare in larga parte la religione musulmana. Ciò che ne conseguì fu – come avvenne in altre aree del globo – un progressivo ampliamento dell'influenza islamica nella regione, che toccò il suo apice quando, nel XVI secolo, la dinastia dei moghul – di fede musulmana – riunì gran parte dell'India sotto il suo impero.

Più che in altre regioni del mondo, le tradizioni religiose importate hanno però subito gli influssi dei costumi e dei culti tradizionali. In tal senso, è certamente da citare l'adozione in seno all'Islam locale del sistema delle caste di matrice induista. Inoltre, se si escludono l'Afghanistan – di cultura persiana e secondo alcuni studi geograficamente separato dal blocco – e le Maldive, il cui caso limite approfondirò in seguito, solo di rado i musulmani hanno rappresentato e rappresentano la maggioranza della popolazione in loco. Nello specifico, tali eccezioni riguardano gli Stati del Pakistan e del Bangladesh, che – a seguito delle ormai insostenibili frizioni religiose con la madrepatria (ovvero l'India) – si resero indipendenti e sorsero insieme come Pakistan nel 1947 salvo poi separarsi meno di un quarto di secolo dopo, nonché lo Stato dello Jammu e Kashmir – il più settentrionale della federazione indiana –, il quale rientra nella più ampia porzione di territorio noto semplicemente come Kashmir ed è conteso proprio tra India e Pakistan¹³⁷. Per il resto – e l'impero moghul era lì a testimoniarlo –

135 A. Sethi, *'Trade, not invasion brought Islam to India'*, 24 giugno 2007, consultabile sul sito timesofindia.indiatimes.com.

136 *Sasanidi*, in "Enciclopedia Treccani", consultabile sul sito www.treccani.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/yb29v8uk>.

137 *Asia Meridionale*, in "GEDEA IL MILIONE: Terre e Popoli del Mondo", cit.; L. T. Khôi, cit., pp. 127-128; G. Vercellin, cit., p.

«contrariamente a quanto era avvenuto in altre regioni conquistate dai musulmani, in India l'islām ha affermato la propria egemonia politica senza riuscire mai ad estendere tale egemonia alla società, rimasta sempre a grande maggioranza indu».»¹³⁸ In effetti, fu proprio nel tentativo di sottomettere la vita degli indiani all'ortodossia islamica che – dopo un periodo di convivenza e sincretismo religiosi – tale dinastia andò incontro alla sua rovina. Ad ogni modo, tutt'oggi quella indiana rimane certamente una società multi-religiosa, composta da una folta minoranza di fede islamica. In effetti, malgrado momenti di più o meno accesa tensione che hanno caratterizzato anche la storia recente dei rapporti con la leadership induista, la federazione indiana conta circa 200 milioni di musulmani¹³⁹.

Inoltre, ed è ciò che più rileva, quella dell'Asia Meridionale è – a livello numerico – la comunità islamica più grande al mondo, merito in buona parte della considerevole densità demografica che caratterizza diverse aree della regione, ed in particolar modo i territori di Bangladesh, Pakistan e di alcuni Stati indiani. In effetti, dopo l'Indonesia, Stato del Sud-Est asiatico che da solo contiene oltre il 13% di tutti i musulmani, i tre Paesi sopracitati occupano attualmente le prime posizioni della classifica delle nazioni con il più alto numero di aderenti all'Islam. In particolare, oltre ai quasi 200 milioni dell'India, Bangladesh e Pakistan contano insieme ben più di 300 milioni di musulmani all'interno dei propri confini¹⁴⁰. Volendo fare un paragone, nemmeno Turchia, Iran e tutti i Paesi arabi messi insieme riescono ad avvicinare la popolazione musulmana presente nella regione in esame. Oggigiorno, nel mondo arabo – alla cui cultura si deve la predicazione di Maometto e, di conseguenza, l'instaurazione della religione oggetto di questo elaborato – abita nemmeno un quinto dei componenti totali della *umma*, il numero maggiore dei quali si trova in Egitto (con oltre 75 milioni di fedeli)¹⁴¹. Invece, per quanto riguarda gli altri Paesi menzionati – in maniera diversa due esponenti di

42.

138 K. F. Allam – C. Lo Jacono – A. Ventura, cit., p. 390.

139 A. A. Engineer, *Indian Muslims in a Contemporary Multi-religious Society*, in D. Allen, “Religion and Political Conflict in South Asia: India, Pakistan, and Sri Lanka”, Greenwood Press, Westport, 1992, pp. 55-64.

140 *10 Countries With the Largest Muslim Populations, 2010 and 2050*, 2 aprile 2015, consultabile sul sito www.pewresearch.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/oqbc42a>; CIA. The World Factbook. *Country Comparison: Population*, consultabile sul sito www.cia.gov all'indirizzo <https://tinyurl.com/6cgwbj>; United Nations. *World Population Prospects 2017*, consultabile sul sito www.un.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/y98le68t>.

141 Arab League Online. *Presentation of the Arab League*, consultabile sul sito www.arableagueonline.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybw9tt3u>; G. Vercellin, cit., pp. 44-45.

spicco del panorama islamico nella zona del Medio Oriente –, nel complesso contano circa 150 milioni di musulmani equamente divisi. Riassumendo questi dati, si può affermare che è proprio «verso il margine orientale del cosiddetto Medio Oriente» (ovvero di quella porzione di territorio che, individuata per la prima volta dai colonialisti europei alla fine del XIX secolo e passando per tre continenti, mette oggi insieme gli Stati che si affacciano o si posizionano in prossimità del Mediterraneo orientale e del golfo Persico oltre al Maghreb) – e più precisamente tra Iran e Pakistan (in mezzo ai quali si estende l'Afghanistan) – che si incontra «l'epicentro del mondo musulmano contemporaneo»¹⁴².

Guardando al futuro, si stima che entro il 2030 più di un terzo della popolazione dell'Asia Meridionale sarà di fede islamica. Fino ad allora, i musulmani in loco aumenteranno ancora di quasi 150 milioni di unità, surclassando i fedeli delle altre religioni in quanto a tasso di crescita. Inoltre, per quella data e su scala mondiale, i musulmani pakistani avranno presumibilmente scavalcato al primo posto per numero totale quelli indonesiani (superando quota 256 milioni) e lo stesso Pakistan, seguito a ruota proprio da India e Bangladesh (rispettivamente al secondo e terzo posto), occuperà il gradino più alto del podio anche in quanto ad aumento assoluto di seguaci della *umma* per il periodo 2010-2030 (contando da solo 78 milioni di unità in più). In questa speciale classifica l'Indonesia – costretta alla quarta casella – dovrebbe precedere l'Afghanistan, che – a detta degli studiosi – vedrà addirittura raddoppiare la propria popolazione musulmana, superando i 50 milioni di fedeli. Considerando in maniera specifica l'India, secondo le stime – sebbene muovendosi ad un tasso di crescita sensibilmente inferiore rispetto al ventennio precedente (1990-2010) – il numero di appartenenti all'Islam toccherà nel 2030 quota 236 milioni, riuscendo quasi a pareggiare quello della medesima comunità stanziata in Indonesia¹⁴³. Stando a tali indicazioni, l'Asia Meridionale è destinata ad occupare una posizione di primissimo piano all'interno del panorama islamico anche negli anni avvenire.

142 *10 Countries With the Largest Muslim Populations, 2010 and 2050*, cit.; M. Emiliani, *Medio Oriente*, in “Enciclopedia Treccani”, consultabile sul sito www.treccani.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9wkht7t>; G. Vercellin, cit., pp. 45-47.

143 *The Future of the Global Muslim Population. Region: Asia-Pacific*, 27 gennaio 2011, consultabile sul sito www.pewresearch.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/yb577yfy>.

2.2 Le Maldive: la conversione all'Islam ed i relativi sviluppi

Lo Stato più piccolo, periferico e – a parte per l'esorbitante numero di turisti che richiama annualmente, i quali vanno ad occupare quasi esclusivamente zone del Paese a loro riservate (ed organizzate in *resort*) – meno noto dell'intera macro regione è quello delle Maldive.

Impostandone la trattazione a partire dall'analisi fisica del territorio, esso consiste di un vasto arcipelago di piccole isole, che si estende al largo della costa sud-occidentale del Deccan, altopiano vulcanico che occupa in larga parte l'India peninsulare. In particolare, tale arcipelago sorge circa 600 km a sud-ovest del suolo indiano, allungandosi nell'oceano per oltre 800 km ed aprendosi in larghezza per un massimo di 130 km. Oltre all'India, lo Stato più prossimo alle Maldive è lo Sri Lanka, ovvero il secondo ed ultimo Paese insulare della regione, che si sviluppa circa 700 km ad est del primo. Tornando all'oggetto principale del presente studio, si tratta di un insieme di circa 1200 isole coralline – tutte di dimensioni minute –, che poggiano su 26 atolli e sono situate ad un'altezza massima di 3 metri sul livello del mare. Nel complesso, esse raggiungono una superficie terrestre di appena 298 km². L'intero arcipelago è attraversato per tutto l'anno da un clima estremamente caldo-umido, che subisce i condizionamenti dell'attività dei monsoni, con temperature stabili tra i 24° e i 30°. Inoltre, il suolo è coperto in buona parte dalla foresta, ricca soprattutto di rigogliose palme da cocco. Per il resto, spiagge incontaminate, lagune cristalline, i variopinti colori della barriera corallina e la sua eccezionale biodiversità dominano l'area, costituendo il motivo di un così importante flusso vacanziero¹⁴⁴. D'altronde, di coloro che si recano nella Repubblica delle Maldive, la maggioranza – limitando la propria visita ad una delle circa 100 isole stabilmente adibite a villaggio turistico e gestite da imprenditori stranieri – rimane totalmente estranea alla realtà locale, frutto di una storia millenaria e delle diverse culture con cui il Paese è venuto a contatto nei secoli¹⁴⁵.

144 V. Grover, *Encyclopaedia of Saarc Nations 7: Maldives*, Deep & Deep Publications, Nuova Delhi, 1997, pp. 1-3; *Maldiva*, in "GEDEA IL MILIONE: Terre e Popoli del Mondo", cit.; *Maldives*, in "Encyclopedia Britannica", consultabile sul sito [www.britannica.com](https://tinyurl.com/y9fo7h43) all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9fo7h43>; H. C. Metz, *Maldives: A Country Study*, GPO for the Library of Congress, Washington, 1994, Geography, consultabile sul sito www.countrystudies.us.

145 F. Borri, *Nel paradiso dei turisti i giovani sognano il jihad*, 19 dicembre 2016, consultabile sul sito www.internazionale.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/yba4obpq>.

Secondo alcuni studi, il territorio maldiviano rientrava nelle rotte commerciali marittime delle antiche civiltà egizia, mesopotamica ed indù già molti secoli prima di Cristo. Probabilmente, le prime cospicue comunità si stanziarono in maniera permanente nell'arcipelago oltre 1500 anni fa. Si trattava di coloni provenienti dall'Asia Meridionale ed in particolare dallo Sri Lanka, delle cui tradizioni l'insieme di isole finì ben presto per essere permeato. In effetti, tra i più antichi manufatti, scritti ed altri tipi di reperti archeologici delle Maldive la maggior parte testimoniano legami inconfutabili con usi, costumi e perfino materiali singalesi, che sarebbero stati trasportati in loco per poi essere lavorati. Fin da subito, tali popolazioni diffusero il buddhismo theravāda, religione che ugualmente esportarono dalla terra natia. In particolare, essa rimase dominante nell'area fino al XII secolo¹⁴⁶. Ad ogni modo le notizie su quest'epoca sono tutt'ora relativamente scarse e recuperare informazioni non è un'operazione agevole, tanto meno per gli stessi maldiviani. Il primo ad occuparsi in maniera sistematica del periodo pre-islamico fu, a cavallo fra il XIX ed il XX secolo, l'amministratore coloniale ed archeologo britannico H. C. P. Bell. Egli, grazie al rapporto che lo legava con la famiglia Didi, la quale regnava allora sull'arcipelago, ottenne il via libera per condurre le proprie ricerche tra le isole, che portarono alla luce testimonianze tangibili dei relativi trascorsi buddhisti. Oltre al resto, Bell si scontrò con lo studio del *dhivehi*, la lingua ufficiale delle Maldive, che mostra chiari rimandi all'idioma singalese: si trattava di un'altra prova dell'eccezionale influsso che la prima imponente migrazione ebbe nel plasmare la cultura locale. Più in generale, i resoconti dell'archeologo britannico rimangono gli unici concernenti tale epoca ad essere stati accettati dal governo. Infatti, seppur esigui, gli studi posteriori in materia non possono circolare ed inoltre nemmeno per gli scritti più autorevoli è prevista una traduzione in *dhivehi*¹⁴⁷. D'altronde, dal momento del suo insediamento nel territorio ed in maniera via via più insistente, l'Islam ha cercato di rimuovere dalle radici ogni rimando a culture contraddistinte da una

146 B. A. Ariyatilaka, *The Maldives: A Forgotten Buddhist Past*, 30 giugno 2014, consultabile sul sito www.lankaweb.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9ezbbwg>; J. A. Bonofer, *The Challenges of Democracy in Maldives*, in "International Journal of South Asian Studies", 2010, 2, p. 437; V. Grover, cit., p. 15.

147 H. C. P. Bell, *The Maldivian Islands: An Account of the Physical Features, Climate, History, Inhabitants, Productions, and Trade*, Acting Government Printer, Colombo, 1882, pp. 21-82; C. Maloney, *Where Did the Maldives People Come From?*, 1995, consultabile sul sito ias.asia all'indirizzo <https://tinyurl.com/ycq3emfj>; M. O'Shea, *The inappropriate history of early Maldives*, 3 novembre 2011, consultabile sul sito www.minivannewsarchive.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7dvdtzw>.

diversa fede religiosa¹⁴⁸.

I primi contatti con la nuova religione avvennero nel corso del X secolo, quando alcuni commercianti arabi, durante i propri viaggi per mare, iniziarono a battere anche le coste dell'arcipelago maldiviano in cerca di fortuna. Come era accaduto in diversi altri casi e fin dalla sua origine, l'influenza dell'Islam nell'area crebbe in fretta, fino ad imporsi definitivamente nel giro di 200 anni. A quell'epoca nelle Maldive vigeva un sistema monarchico, ma, nel 1153, l'ultimo Re buddhista si convertì all'Islam e costrinse tutti i suoi sudditi a fare lo stesso. Successivamente, egli fu proclamato Sultano e modificò il suo nome in Muhammad al Adil, mentre il suo regno venne riconosciuto ufficialmente come sultanato. Le esatte dinamiche della conversione dell'arcipelago alla religione musulmana sono tutt'ora oggetto di dibattito. Una versione romanzata dell'accaduto ci viene fornita dal celeberrimo storico e viaggiatore nord-africano Ibn Battuta, che nel '300 visitò le isole proponendone una dettagliata descrizione dell'epoca. In particolare, in base ai suoi racconti, ciò avvenne per opera del viandante Abu al Barakat «il berbero», il quale convinse il re a mutare la sua fede dopo aver esorcizzato un demone proveniente dalle acque e bloccato la sua sete di sangue attraverso la recitazione del Corano. A prescindere dalla veridicità del fatto, ciò che più rileva è che a Muhammad al Adil succedettero oltre 90 Sultani, fino al 1968 quando il sultanato venne definitivamente abolito ed in suo luogo instaurata la repubblica¹⁴⁹.

Durante questo ampio spazio temporale la popolazione locale ha anche subito alcune incursioni da parte di determinate potenze europee. In tal senso, i primi ad interessarsi a questo gruppo di atolli furono i portoghesi, che nel 1558 si stabilirono nelle Maldive nel tentativo di allargare i propri possedimenti coloniali nel subcontinente indiano. Nello specifico, essi intendevano amministrare il territorio da Goa, provincia imperiale situata nella costa sud-occidentale dell'India. Tuttavia, la presenza portoghese nell'arcipelago durò appena 15 anni: una poderosa rivolta popolare costrinse infatti i colonizzatori ad una repentina ritirata, ponendo fine all'occupazione e riconsegnando

148 B. A. Ariyatilaka, cit.

149 J. A. Bonofer, cit., p. 437; M. Husain, *The Rehla of Ibn Battuta: India, Maldiv Islands and Ceylon*, Oriental Institute, Vadodara, 1976, capitolo 16, consultabile sul sito www.maldivesculture.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybjkd8jl>; H. C. Metz, cit., History.

l'indipendenza al Paese. Questo evento ebbe una tale rilevanza da essere tutt'ora annualmente commemorato nel corso di una festività nazionale ad esso dedicata¹⁵⁰. Nel XVII secolo fu invece la volta degli olandesi, che, dall'alto della propria potenza navale, possedevano all'epoca un impero coloniale su scala planetaria. Essi, fino alla fine del '700, mantennero fruttuosi rapporti con il sultanato, controllandone il commercio pur senza interferire nella gestione degli affari interni, che rimasero legati agli antichi usi e costumi musulmani. Infine, nel 1796, la presenza olandese si interruppe per opera dell'impero britannico, che nel 1887 fece delle Maldive un protettorato. Il trattato che il Sultano dell'epoca sottoscrisse prevedeva ufficialmente la cessione della sovranità dell'arcipelago in materia di difesa e politica estera, oltre al riconoscimento di un tributo a cadenza annuale; in cambio, gli inglesi si impegnavano a garantire protezione militare, astenendosi da qualsiasi interferenza in questioni di politica interna, la quale rimaneva così saldamente in mano alle istituzioni locali ed alle relative tradizioni. Tale *status* continuò fino al 25 luglio 1965, quando gli inglesi ritirarono definitivamente la propria influenza dal Paese. Nel corso dello stesso anno le Maldive divennero anche membro ONU¹⁵¹. Ancora una volta, la testimonianza forse più diretta dei segni che il passaggio di tutte queste culture ha lasciato sparsi tra le isole risiede nella lingua. Infatti, oltre agli innegabili influssi singalesi, il *dhivehi* ha di volta in volta adottato all'interno del proprio vocabolario termini di origine indiana, araba, portoghese ed infine inglese. Non da meno, a livello grafico il maldiviano richiama palesemente la lingua *tamil*, la cui origine si deve all'omonimo gruppo etnico presente in vari Stati affacciati sull'oceano Indiano e che nello stesso Sri Lanka costituisce una consistente minoranza. Il motivo di ciò sarebbe da ricercarsi negli occasionali spostamenti che, a partire dai primi secoli a.C. (e dunque ben prima dell'emigrazione dei singalesi), condussero alcuni rappresentanti di questo gruppo provenienti dalle terre più vicine verso questo insieme di atolli¹⁵².

Ad ogni modo, durante il protettorato l'arcipelago attraversò alcuni rilevanti cambiamenti a livello politico. In particolare, il titolo di Sultano, che era stato ereditario

150 F. Abdulla, *From Ali to Iskandar, 1558-1687*, National Centre of Linguistics and Historical Research, Malé, 1993, consultabile sul sito www.maldivesculture.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/ycg6wz7k>.

151 H. C. Metz, cit., History.

152 C. Maloney, *The Maldives; New Stresses in an Old Nation*, in "Asian Survey", 1976, Vol. 16 No. 7, pp. 655-656; C. Maloney, *Where Did the Maldives People Come From?*, cit.

fin dalla sua origine, nel 1932 si trasformò in elettivo, nell'ambito di una riforma che mirava a rendere il potere dell'autorità meno assoluto. Fu in questo contesto che la prima Costituzione delle Maldive vide la luce. Inoltre, nel 1953 – per la prima volta dalla sua istituzione – il sultanato sperimentò una battuta d'arresto: in tale occasione Muhammad Amin Didi divenne il primo Presidente della storia delle Maldive. Tuttavia, egli fu deposto appena 7 mesi dopo il suo insediamento: questo episodio significò contestualmente la fine della neonata repubblica e la restaurazione del sultanato. Già Primo Ministro negli anni '40, come Presidente Didi si rese artefice in breve tempo di importanti riforme riguardanti il sistema educativo e tese a salvaguardare la condizione della donna. Si trattava di un'improvvisa e vigorosa ventata di novità a cui la stessa popolazione si dimostrò però non esser pronta. La sua attività rischiava infatti di minare in maniera eccessiva le basi culturali su cui il Paese poggiava ormai da diversi secoli e questo portò i musulmani conservatori ad osteggiare il suo operato, fino a quando, nel corso di una rivolta dovuta ad un periodo di carestia, la folla lo colpì selvaggiamente conducendolo in poco tempo alla morte.

Successivamente, nel 1956, gli inglesi – in cambio di un corrispettivo in denaro da erogare annualmente – ottennero il permesso dal nuovo Sultano di installare una piattaforma aerea a scopi militari nell'isola di Gan, ricompresa nell'atollo Addu, il più meridionale dell'arcipelago. Ma, già dall'anno seguente, l'allora Primo Ministro Ibrahim Nasir – il cui potere iniziò a crescere senza soluzione di continuità – si mise a chiedere con insistenza una revisione dei termini dell'accordo, in modo da diminuire la durata del contratto di locazione (inizialmente prevista per 100 anni) ed aumentare il pagamento annuale dovuto. In tutta risposta, nel '59, egli si trovò a fronteggiare la ribellione di un movimento secessionista scaturito proprio dall'atollo Addu, la cui popolazione aveva beneficiato economicamente della presenza inglese nell'area. In breve tempo questo gruppo di isole decise di tagliare totalmente i rapporti con il centro e di dar vita ad uno Stato indipendente. Tuttavia, tale esperienza non ebbe lunga vita, concludendosi nel '62 allorché lo stesso Nasir inviò l'esercito in loco allo scopo di eliminare fisicamente gli elementi sovversivi¹⁵³. Nel frattempo, il Primo Ministro riuscì effettivamente ad ottenere

¹⁵³ V. Grover, cit., pp. 19-20, 52-58, 129, 172; H. C. Metz, cit., History.

una modifica del contenuto dell'accordo: il contratto di locazione venne limitato a 30 anni a partire dal 1960 e l'importo da corrispondere aumentato in maniera notevole.

Come accennato, nel marzo 1968 un referendum nazionale abolì definitivamente il sultanato dando avvio alla Seconda Repubblica, proclamata nel novembre dello stesso anno; il suo Presidente, Ibrahim Nasir, incarnava sempre più i connotati di *leader* incontrastato della scena politica¹⁵⁴.

2.3 Dall'indipendenza alla fine della presidenza Gayoom: il controllo sociale attraverso la religione

Sotto la restaurata repubblica, accompagnata da una nuova Costituzione, Nasir si prestava dunque ad essere l'erede naturale dei poteri del Sultano. La sua scalata da Primo Ministro a Presidente ottenne infatti il tacito assenso del *Majlis*, organo titolare del potere legislativo a livello locale, così egli iniziò ad esercitare fin da subito nella nuova veste un mandato di quattro anni, con scadenza prevista per il 1972. Contestualmente, Nasir nominò come Primo Ministro Ahmed Zaki, che già in precedenza aveva svolto gli incarichi di ministro degli esteri e della giustizia¹⁵⁵. All'inizio degli anni '70, le Maldive soffrirono particolarmente l'interruzione dei rapporti commerciali con lo Sri Lanka, che assorbiva la maggior parte delle esportazioni derivanti dalla pesca locale: in particolare, il mercato ittico ne risentì fortemente e così l'intera economia maldiviana¹⁵⁶. Concluso il primo mandato, Nasir fu confermato Presidente: in base all'emendamento costituzionale del 1972, che prevedeva oltre al resto la nomina del Primo Ministro da parte del *Majlis* e non più dello stesso Presidente, il termine dell'incarico fu prolungato a cinque anni, portando il primo mandato a scadere nel '73 e di conseguenza il secondo nel '78¹⁵⁷.

Gli equilibri politici mutarono drasticamente nel marzo del 1975, quando Ahmed Zaki, anch'egli in precedenza rieletto per un secondo mandato da Primo Ministro, nel

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ V. Grover, cit., p. 31.

¹⁵⁶ *The Dictatorship of President Nasir 1969-1978*, 2009, consultabile sul sito www.maldivesculture.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/ycxotaoc>.

¹⁵⁷ H. C. Metz, cit., History.

corso di un colpo di Stato senza spargimento di sangue fu arrestato e rimosso dal suo incarico, per poi essere esiliato in un remoto atollo dell'arcipelago. Pare che tale accadimento sia stato orchestrato dai più vicini collaboratori di Nasir, in quanto preoccupati dall'eccessiva popolarità che stava acquisendo la figura di Zaki, il quale – anche a causa delle tendenze politiche di sinistra – era ormai considerato una seria minaccia per il mantenimento di un pieno controllo sull'attività di governo. Alla rimozione di Zaki seguì un ulteriore rafforzamento dei poteri del Presidente, che arrivò a concentrare nelle sue mani anche le funzioni che erano state fin lì del Primo Ministro, carica che venne abolita poco più tardi nel corso di un ulteriore emendamento costituzionale. In quel contesto inoltre diversi ministeri cambiarono natura: essi furono riorganizzati in dipartimenti e passarono sotto la gestione dell'ufficio presidenziale. Attraverso tali provvedimenti Nasir poté esercitare il potere in maniera sempre più autoritaria, mettendo in atto una dura repressione del dissenso¹⁵⁸.

Durante il suo secondo mandato, egli introdusse il turismo nell'arcipelago, nuove misure a favore del sistema educativo e modernizzò l'industria della pesca, rafforzò il sistema bancario e determinò importanti miglie e anche nel settore delle comunicazioni, dando il via alle prime trasmissioni televisive e radiofoniche locali. In precedenza, lo stesso Presidente si era reso promotore della costruzione del primo aeroporto internazionale delle Maldive, offrendo maggiore visibilità all'arcipelago; inoltre, il suo nome era già inevitabilmente accostato ad alcuni eventi fondamentali della storia del Paese, quali l'indipendenza dalla Gran Bretagna, sul cui accordo pesa la sua firma, nonché il relativo ingresso nell'ONU, per il quale seguì le negoziazioni in prima persona¹⁵⁹. Tuttavia, ai problemi economici derivanti dall'interruzione dei rapporti commerciali con lo Sri Lanka si sommarono quelli dovuti alla decisione della Gran Bretagna – resa operativa nel 1976 – di porre anticipatamente fine alla relativa presenza militare nell'arcipelago, che fruttava ogni anno un'importante quantità di denaro a beneficio delle casse dello Stato. Il conseguente aumento del prezzo dei beni di

158 V. Grover, cit., pp. 31, 58; C. Maloney, *The Maldives; New Stresses in an Old Nation*, cit., pp. 657-658.

159 A. Buncombe, *Ibrahim Nasir: First President of the Maldives following independence in the 1960s*, 26 novembre 2008, consultabile sul sito www.independent.co.uk all'indirizzo <https://tinyurl.com/28s7nxe>; *The Dictatorship of President Nasir 1969-1978*, cit.

consumo ed un'epidemia di colera che colpì la capitale contribuirono a far scendere la popolarità di Nasir ai minimi storici, il quale – colpito anche da pesanti accuse di corruzione ed appropriazione indebita di denaro pubblico – al termine del mandato decise di non ricandidarsi, rifugiandosi invece a Singapore¹⁶⁰. Tale congiuntura sfavorevole costrinse chi l'avrebbe succeduto a porsi alla ricerca di adeguate contromisure: se la crisi nell'esportazione di quello che rappresenta il prodotto nazionale per eccellenza portò a puntare più fortemente su altri settori, ed in particolare sullo stesso turismo, la cessazione dei rapporti economici con la Gran Bretagna provocò un ripensamento delle linee di politica estera, teso ad aumentare il numero degli attori e lo spessore delle relazioni da intrattenere con essi¹⁶¹.

In realtà, nel giugno del '78, il *Majlis* aveva deciso di confermare nuovamente Nasir per la presidenza, mentre appena tre voti – su quelli degli allora 50 membri – andarono ad un altro candidato, Maumoon Gayoom, ex professore universitario, direttore di dipartimento, ministro ed ambasciatore delle Maldive presso le Nazioni Unite. Egli era ritornato in patria all'inizio degli anni '70 dopo aver vissuto per più di vent'anni all'estero, soprattutto in Egitto, dove aveva completato gli studi presso quello che è tutt'oggi il principale centro d'insegnamento religioso sunnita, ovvero l'università al-Azhar de Il Cairo. A causa del rifiuto di Nasir di accettare la nomina, si procedette ad una sorta di ballottaggio, durante il quale Gayoom, che compariva in realtà come unico candidato, ricevette 27 voti: a quel punto, per assicurarsi l'incarico, era necessario il consenso pubblico dell'ex Presidente. Tuttavia, complici anche gli screzi che negli anni precedenti avevano in parte caratterizzato il rapporto tra i due, ebbe da lì inizio una prolungata situazione di incertezza politica, che si sbloccò solo cinque mesi dopo quando Gayoom, nel corso di un referendum presidenziale (che lo vedeva ancora una volta il solo candidato), ottenne oltre il 90% dei consensi e così, con il benestare di Nasir, anche la nomina ufficiale. Da quel momento, egli avrebbe mantenuto ininterrottamente il potere per i successivi 30 anni, superando altre 5 elezioni ed ergendosi in tal modo a capo del regime autoritario più longevo dell'Asia

160 J. A. Bonofre, cit., p. 438; A. Buncombe, cit.; H. C. Metz, cit., History.

161 V. Grover, cit., p. 107.

contemporanea¹⁶².

In base alle necessità sopracitate, tra i primi atti del nuovo governo vi furono l'adesione al Fondo Monetario Internazionale ed alla Banca Mondiale, mentre gli sforzi protesi verso il settore del turismo conobbero fin da subito una decisa accelerata. In poco tempo l'economia locale parve beneficiare sensibilmente degli introiti derivanti dal flusso vacanziero e dagli accresciuti rapporti intrattenuti a livello internazionale dall'arcipelago, i quali comprendevano anche *partnership* per vari progetti di sviluppo. Nel frattempo, Gayoom esercitava il potere in maniera sempre più autoritaria: nelle elezioni dell'83, dell'88 e del '93 comparì ancora quale candidato del partito unico di cui era *leader*, ottenendo in tutti i casi oltre il 95% dei consensi; il suo governo considerava illegale qualsiasi forma di opposizione, ed egli accorpava in prima persona le funzioni di Capo di Stato, Capo di Governo, Comandante in Capo delle Forze Armate e della Polizia, oltre a rappresentare una delle massime autorità di riferimento in materia religiosa ed a contribuire alla composizione del Parlamento attraverso la nomina di 8 membri. Tuttavia, agli albori degli anni '90 il Presidente subì l'opposizione di alcuni gruppi islamici conservatori, ma soprattutto, nel corso del decennio precedente, dovette affrontare tre tentativi di colpo di Stato, l'ultimo dei quali, nel novembre dell'88, considerato particolarmente rischioso per la sua incolumità: ancora una volta, diverse analisi attribuirono tali atti alla fazione di Nasir¹⁶³.

Nel frattempo, le riforme in senso democratico annunciate già agli esordi del suo incarico erano ancora ben lungi dal divenire realtà, e così, durante gli ultimi due mandati, Gayoom dovette convivere con crescenti forme di protesta popolare. Il governo, non concedendo spazio per libertà alcuna, era accusato di esercitare uno spropositato controllo sociale, accompagnato da una fin troppo dura repressione del dissenso. Il malcontento raggiunse l'apice quando, il 20 settembre 2003, il detenuto Evan Naseem morì presso la prigione di Maafushi, la principale dell'arcipelago¹⁶⁴. Nello specifico, Naseem era stato arrestato per possesso di stupefacenti; durante la permanenza nella struttura, in circostanze poco chiare, egli finì nella lista dei

162 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2017, pp. 25, 27; A. Buncombe, cit.;

163 J. A. Bonofer, cit., p. 438; H. C. Metz, cit., History.

164 J. A. Bonofer, cit.

responsabili di una colluttazione tra carcerati. Interrogato dalle guardie, egli si rifiutò di confessare qualsiasi coinvolgimento, palesando al contrario la sua totale innocenza. Per questo motivo, dopo essere stato messo in isolamento, fu picchiato e torturato fino alla morte, provocata dallo stesso staff della prigione. Questo evento causò una rivolta generale dei detenuti, che chiedevano maggiori diritti. A ciò la polizia rispose aprendo il fuoco, facendo salire il bilancio delle vittime a 4. In breve la notizia divenne di dominio pubblico ed una violentissima agitazione popolare si scatenò nella capitale. Sebbene la situazione fu riportata all'ordine e diversi manifestanti arrestati, si trattava di una tregua passeggera: ormai la messa in atto di perentorie riforme politiche non era più una semplice opzione¹⁶⁵.

Nello stesso anno, iniziarono ad emergere in maniera importante movimenti politici indipendenti, pronti a dare battaglia al Partito Popolare di Gayoom. In tal senso, di particolare rilievo era già allora la figura di Mohamed Nasheed, giornalista dissidente con un passato in Gran Bretagna. A causa del suo impegno politico, durante il regime di Gayoom egli fu imprigionato in tutto ben 16 volte. Nel 2003, durante un esilio, creò il Partito Democratico delle Maldive, il cui programma si poneva in netta antitesi rispetto a quello del Presidente in carica. In ogni caso, fu anche grazie al suo attivismo che lo stesso Gayoom aprì finalmente il Paese ad un graduale processo democratico¹⁶⁶.

Dopo essere stato eletto per la sesta volta consecutiva, il Presidente, il 9 giugno 2004, annunciò ufficialmente l'avvio di riforme strutturali del sistema politico. Due mesi dopo, l'ennesima imponente manifestazione, organizzata in memoria dell'ex detenuto Evan Naseem e passata alla storia come “protesta del venerdì nero”, non fece che accelerare tale processo, aumentando anche le pressioni derivanti dalla comunità internazionale. Alla fine di quell'anno inoltre le Maldive dovettero fare i conti con un disastro naturale: infatti, il 26 dicembre 2004 uno tsunami si abbatté sull'arcipelago, provocando più di 100 morti ed un danno economico totale pari al 62% del Pil¹⁶⁷. Fu

165 'Arrests' after Maldives riots, 22 settembre 2003, consultabile sul sito www.bbc.com/news all'indirizzo <https://tinyurl.com/ya2nen9u>; J. Wilson – L. MacDonald, *Trouble in paradise: riots and arrests rock the Maldives*, 25 settembre 2003, consultabile sul sito www.theguardian.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/yd7zbxak>.

166 V. Brechenmacher – N. Mendis, *Autocracy and Back Again: The Ordeal of the Maldives*, 22 aprile 2015, consultabile sul sito www.brownpoliticalreview.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/yc29to6t>.

167 J. A. Bonofer, cit.; *Maldives*, in “Encyclopedia Britannica”, cit.; *Maldives tsunami damage 62 percent of GDP: WB*, 15 febbraio 2005, consultabile sul sito www.chinadaily.com.cn all'indirizzo <https://tinyurl.com/y8sqzmsd>.

nell'anno seguente che il primo rilevante atto concretamente volto alla creazione di un sistema democratico vide la luce: in particolare, nel luglio del 2005, il Presidente Gayoom consentì la registrazione dei partiti politici, rendendoli a tutti gli effetti legali¹⁶⁸.

Ciò che maggiormente rileva ai fini del presente lavoro riguarda però gli strumenti specifici di cui Gayoom si servì per tenere in piedi il suo regime trentennale: su tutti, emerge certamente l'uso politico della religione. Infatti, durante il suo mandato, la religione musulmana di rito sunnita costituì le fondamenta di uno spiccato nazionalismo. Quella che da un punto di vista religioso era stata un tempo una società piuttosto aperta e tollerante, praticando una versione dell'Islam condizionata da elementi risalenti a tradizioni locali di lunga data e legata anche al diritto consuetudinario, iniziò invece ad essere costretta a comportamenti particolarmente ortodossi. Simboli e pratiche appartenenti alla cultura indigena furono in breve dichiarati contro la religione e messi al bando, mentre l'Islam divenne la base dell'intero sistema educativo nazionale¹⁶⁹. Durante la presidenza, Gayoom promosse alcuni atti che contribuirono in modo particolare ad ottenere questo clima sociale. Nello specifico, l'Atto sulla protezione dell'unità religiosa del 1994 discrimina fortemente eventuali appartenenti a confessioni diverse da quella musulmana sunnita. Inoltre, nel 1996 fu istituito il Consiglio Supremo per gli affari islamici, trasformatosi nel 2008 nell'attuale Ministero per gli affari islamici, ovvero un vero e proprio organo di governo che, dalla sua nascita, si è adoperato per imporre un numero sempre maggiore di restrizioni di tipo religioso proibendo musica, pubblicità, scritti e discussioni se non pienamente compatibili con una rigida interpretazione dell'Islam, dichiarato dalla Costituzione del 1997 religione di Stato. Da quel momento il proselitismo fu vietato e le conversioni ad una diversa confessione religiosa rese sempre più difficili. Durante i vari interventi pubblici lo stesso Presidente ha spesso insistito sulla necessità di conformarsi ai principi islamici più autentici per permettere alla nazione di mantenere ordine interno e sovranità

168 J. A. Bonofer, cit.; S. Lilli – V. Piglionica, *Maldives*, in “Enciclopedia Treccani”, IX appendice (2015), consultabile sul sito www.treccani.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9bo346e>; S. Morrison, *The formation (and dissolution?) of a democratic politics in the Maldives*, in “International Institute for Asian Studies”, 2012, 59, p. 10.

169 O. Larsen, *MALDIVES: Reform excludes freedom of religion or belief*, 18 febbraio 2009, consultabile sul sito www.forum18.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/y92145qc>.

piena¹⁷⁰. In realtà, come anticipato, fin dal suo insediamento la religione divenne strumento privilegiato di governo, del quale di volta in volta servirsi per perseguire gli scopi più personali. Verso la fine degli anni '70 Gayoom non godeva di una reale legittimazione popolare; tuttavia, come già anticipato, egli aveva studiato presso la rinomata università islamica di al-Azhar e decise di sfruttare questo particolare per costruirsi una legittimità religiosa. D'altronde, secondo la stessa *umma* l'interpretazione della religione musulmana così come offerta da chi abbia conseguito determinati titoli presso tale istituzione è difficilmente contestabile, tant'è che durante il suo incarico egli arrivò ad essere dichiarato autorità ultima in materia di Islam. Qualsiasi decisione finì per essere motivata in quanto dettata dal Corano e qualsiasi resistenza considerata contraria ai dettami della religione musulmana. Quella che rappresentava una volontà molto terrena, veniva invece fatta passare per volontà di Allāh: in tal senso, Gayoom non governava, ma – attraverso le sue azioni – attuava la parola di Dio. Corruzione dei pubblici ufficiali, povertà generalizzata, prevaricazione dei diritti fondamentali e soprusi erano tutte situazioni giustificate allo stesso modo: semplicemente, chi si opponeva allo stato di cose esistente non era un vero musulmano. In breve si venne a delineare uno scenario analogo a quello che, a partire dallo stesso periodo, finì per caratterizzare diversi regimi autoritari instauratisi in Medio Oriente. L'Islam di Stato, l'Islam del tornaconto personale nell'Egitto di Mubārak, nella Libia di Gheddafi e nella Tunisia di Ben Ali era ben altra cosa da quello considerato idoneo da certi strati delle popolazioni locali. Negli anni, in tali contesti, le pressioni e le tensioni sociali crebbero senza soluzione di continuità, confluendo nel già noto evento che, a partire dal 2010, condusse in breve tempo al termine di queste e di altre simili esperienze di governo nell'area. In tal senso, l'azione dei Fratelli Musulmani, che contribuì allo 'scoppio' della Primavera araba, trova un precedente nelle sopracitate proteste contro il governo Gayoom messe in atto da alcuni gruppi islamici conservatori a partire dalla fine degli anni '80¹⁷¹. Nello specifico, questi ultimi erano composti da giovani maldiviani che avevano sfruttato i

170 American Foreign Policy Council. *World Almanac of Islamism. Maldives*, consultabile sul sito almanac.afpc.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/7c8gvog>; A. Roul, *The Threat from Rising Extremism in the Maldives*, 26 aprile 2013, consultabile sul sito www.css.ethz.ch all'indirizzo <https://tinyurl.com/yaeydbyt>; B. Roy, *Maldives Turning Into a Terrorist Haven*, 3 giugno 2013, consultabile sul sito www.southasiaanalysis.org all'indirizzo <https://tinyurl.com/ycbp94tl>.

171 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 25-26, 76-78, 108-113, 123; V. Mallet, *The Maldives: Islamic Republic, Tropical Autocracy*, by JJ Robinson, 4 dicembre 2015; S. Morrison, cit., p. 11.

finanziamenti provenienti dai ricchi Paesi del Golfo per andare a completare gli studi in alcune tra le università islamiche più prestigiose del mondo musulmano. Al ritorno in patria, testando di persona le politiche del nuovo Presidente, essi iniziarono a ribellarsi, invocando il ritorno ad un Islam delle origini contro l'utilizzo distorto della religione di cui si serviva Gayoom. Inoltre, complice la relativa formazione, non era semplice convincerli di essere degli infedeli; al contrario, essi controbattevano accusando lo stesso Presidente di non essere un vero musulmano. La battaglia per la religione si trasformò ben presto in una battaglia per il potere: tali gruppi pretendevano una maggiore integrità morale dalla classe dirigente ed eguali diritti; per questo, i suoi membri finirono ben presto con l'essere considerati dissidenti politici. In un regime che vietava qualsiasi forma di opposizione, essi non riuscirono ad imporsi: nel tempo furono tutti arrestati e spesso uccisi. Tuttavia, molti anni più tardi, furono proprio le Maldive a fungere da apripista per gli eventi che portarono numerosi Paesi soggetti a regimi autoritari ad una diffusa rivoluzione dello *status quo*. Infatti, la violenta manifestazione scoppiata nella capitale dell'arcipelago a seguito dei fatti di Maafushi può essere considerata l'atto costitutivo della Primavera maldiviana: cinque anni dopo, al termine di un lento processo riformatore, la popolazione sperimentò le prime elezioni presidenziali democratiche dall'avvento della repubblica e, come relativo esito, uno storico cambio di guardia nella *leadership* di governo¹⁷².

2.4 Democratizzazione formale, rinvigorito autoritarismo sostanziale: gli ultimi anni

Il 2008 per le Maldive rappresentò la svolta: gli sforzi protesi verso la costruzione di un sistema democratico confluirono il 7 agosto nella ratifica dell'attuale Costituzione, che, innanzitutto, pone maggiore attenzione al rispetto dei diritti fondamentali e prevede una più netta separazione dei poteri¹⁷³. Due mesi dopo, al termine del sesto mandato, Gayoom cercava l'ennesima conferma: tuttavia, per la prima volta dalla sua nomina, egli

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ R. Buerk, *Maldives adopt new constitution*, 7 agosto 2008, consultabile sul sito www.bbc.com/news all'indirizzo <https://tinyurl.com/ydylnv9d>.

doveva vedersela con altri partiti e, di conseguenza, con altri candidati. Le prime elezioni presidenziali democratiche si tennero il 28 ottobre e, malgrado la presenza di osservatori internazionali, furono riportati brogli. L'affluenza alle urne si attestò ad un clamoroso 85% (con oltre 209.000 votanti), esprimendo tutta quella che era l'approvazione sociale nei confronti di questo atteso evento. Al primo turno parteciparono sei partiti: solo i due più votati avrebbero raggiunto il ballottaggio. Terminato lo spoglio, l'esito vedeva al primo posto il Partito Popolare di Gayoom (40%) ed al secondo quello che, come ricordato, dal lontano momento del suo insediamento aveva rappresentato il primo tentativo di partito politico alternativo a quello al potere, ovvero il Partito Democratico del dissidente Mohamed Nasheed (25%). Finalmente, il mese successivo si tennero le elezioni che avrebbero decretato in maniera definitiva il nome del nuovo Presidente. In tal senso, le alleanze che Nasheed riuscì a concludere con il Partito Nuove Maldive (16%) e con il Partito Repubblicano (15%) furono decisive. Dal canto suo, il Partito Democratico Islamico decise di astenersi dall'appoggiare alcun candidato. Così, con oltre il 54% delle preferenze, Nasheed si impose al ballottaggio, ponendo fine al regime trentennale di Gayoom¹⁷⁴.

Tuttavia, malgrado il dispotismo con cui aveva lungamente condotto gli affari di governo risultasse ormai del tutto incompatibile con la svolta democratica che l'arcipelago stava attraversando, quest'ultimo non solo poté rimanere all'interno del Paese insignito della piena dignità di ex Presidente, ma continuò ad esercitare la funzione di *leader* della principale forza di opposizione. Ciò è particolarmente significativo in quanto si tratta di un caso estremamente raro nel panorama dei Paesi islamici che negli ultimi anni (ma non solo) hanno sperimentato l'avvento al potere di nuovi rappresentanti politici, riflettendo piuttosto il tipico atteggiamento delle democrazie consolidate¹⁷⁵. In ogni caso, alcuni eventi di poco successivi alle elezioni resero evidente il problema della governabilità del Paese: infatti, i *leader* dei due partiti che avevano contribuito alla vittoria di Nasheed ben presto lasciarono l'esecutivo, mentre le prime elezioni multipartitiche del *Majlis*, tenutesi nel maggio del 2009,

174 S. Morrison, cit., p. 11.

175 J. A. Bonofér, cit., p. 439.

decretarono la maggioranza relativa dei seggi a favore del Partito Popolare: infatti, in base ai risultati, dei 77 membri del Parlamento monocamerale delle Maldive 28 spettavano ai rappresentanti del partito di Gayoom e solo 26 a quelli del partito di Nasheed. In tali condizioni, e senza una reale collaborazione tra le parti, prendere qualsiasi decisione avrebbe rappresentato un'ardua impresa. Nel frattempo, attraverso un sorprendente annuncio pubblico, colui che per trent'anni aveva autoritariamente guidato il Paese rese nota la volontà di ritirarsi dalla scena politica; era il 25 gennaio del 2010.

Consolidamento della democrazia, decentramento amministrativo ed ambiziosi progetti tesi all'aumento del benessere sociale (quali l'assistenza sanitaria universale e la previsione di un sistema pensionistico) rappresentavano gli obiettivi principali della nuova agenda di governo. Inoltre, temi particolarmente sentiti dal nuovo Presidente erano la lotta alla corruzione ed al cambiamento climatico, causa di un graduale innalzamento del livello del mare che minaccia tutt'oggi la completa sommersione dell'arcipelago. Tuttavia, alle difficoltà derivanti dall'assenza di una maggioranza parlamentare si sommarono le precarie condizioni economiche (conseguenza dello tsunami e dell'enorme debito pubblico lasciato in eredità dall'amministrazione precedente) oltre che la crisi globale, che costrinsero l'esecutivo ad adottare misure di austerità. L'aumento generale dei prezzi dei beni di prima necessità scatenò un crescente malcontento popolare, alimentato anche dal persistere di una diffusa ingiustizia sociale: Nasheed incontrò infatti insormontabili resistenze nel tentativo personale di riformare l'apparato giudiziario, il quale continuava ad essere colluso con le *élite* politiche ed economiche che tanto avevano beneficiato del regime autoritario di Gayoom. All'inizio del 2012, il tentativo estremo del Presidente di porre rimedio a questa situazione, attraverso l'ordine ai militari di arrestare un giudice capo su cui pendevano pesanti accuse di corruzione, risultò essergli fatale. I sostenitori del precedente regime imputavano a Nasheed motivazioni politiche dietro al mandato di arresto e misero in piedi una dura manifestazione nella capitale, a cui si aggiunse l'ammutinamento delle forze di polizia, che presero poi parte alle proteste¹⁷⁶. Il clima rimase particolarmente teso per le successive tre settimane: oltre al resto, si registrarono atti vandalici nei

¹⁷⁶ J. A. Bonofer, cit., pp. 439-441; V. Brechenmacher – N. Mendis, cit.; S. Lilli – V. Pigionica, cit.

confronti della sede del Partito Democratico, mentre un gruppo di oppositori occupò il principale canale di informazione nazionale trasmettendo messaggi a favore del regime di Gayoom. Infine, il 7 febbraio 2012, Nasheed rassegnò le dimissioni, sebbene – secondo la sua testimonianza – si sia trattato di un vero e proprio colpo di stato: infatti, l'ormai ex Presidente affermò di essere stato costretto a dimettersi sotto minacce di morte¹⁷⁷. Inoltre, l'8 ottobre dello stesso anno egli subì l'ennesimo arresto, per non essersi presentato davanti ad un tribunale a rispondere dell'accusa di abuso di potere proprio nell'ambito della vicenda che aveva portato alla rimozione del giudice della Corte Penale Abdulla Mohamed¹⁷⁸.

Nel frattempo, il potere fu assunto dal vice di Nasheed, Waheed Hassan, che formò un governo di unità nazionale senza la partecipazione del Partito Democratico. Le successive elezioni presidenziali, tenutesi nel settembre del 2013, furono bloccate dopo il primo turno: in esse il partito di Nasheed era risultato il più votato, ma, contro il parere degli osservatori internazionali, la Corte Suprema annullò l'esito per presunti brogli. Le elezioni furono ripetute due mesi dopo e mentre al primo turno il Partito Democratico confermò il vantaggio in precedenza acquisito (sfiorando addirittura il 50% delle preferenze, quota che avrebbe garantito a Nasheed la nomina diretta), al ballottaggio subì una sconfitta di misura. Infatti, il supporto di una coalizione di partiti minori garantì la vittoria al Partito Progressista di Abdulla Yameen, fratellastro di Gayoom, che divenne il nuovo Presidente delle Maldive¹⁷⁹. Il risultato fu poi confermato alle elezioni legislative del marzo 2014, nelle quali la forza politica di Gayoom conquistò anche il maggior numero di seggi in Parlamento (33). Nel suo programma di governo, egli dichiarò come assoluta priorità la ripresa dell'economia, da ottenersi attraverso la stabilizzazione della moneta e la creazione di nuovi posti di lavoro. Gli obiettivi di politica estera si mostrarono invece fin da subito antitetici rispetto a quelli perseguiti da chi l'aveva preceduto: infatti, mentre Nasheed privilegiava il rapporto con i

177 J. Burke, *Mohamed Nasheed resigns as Maldives president*, 7 febbraio 2012, consultabile sul sito www.theguardian.com/international all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybo3psaa>; C. Jones, *Maldives president: I was forced to resign at gunpoint*, 9 febbraio 2012, consultabile sul sito www.theguardian.com/international all'indirizzo <https://tinyurl.com/y83rr79u>.

178 *Maldives arrests former president*, 8 ottobre 2012, consultabile sul sito www.bbc.com/news all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7e23axb>.

179 *Maldives election: Abdulla Yameen wins run-off vote*, 16 novembre 2013, consultabile sul sito www.bbc.com/news all'indirizzo <https://tinyurl.com/yauq3m4g>.

Paesi occidentali, Yameen puntava a rendere la Cina *partner* di rilievo dell'arcipelago, intenzione confermata dalla visita di Xi Jinping, primo *leader* cinese a recarsi alle Maldive dall'avvio dei rapporti diplomatici tra i due Stati¹⁸⁰.

In ogni caso, dall'inizio del 2015 la situazione politica nel Paese ha iniziato a farsi nuovamente molto tesa. In particolare, a febbraio l'ex Presidente Nasheed fu arrestato con l'accusa di terrorismo e, un mese più tardi – a conclusione di un processo lampo –, condannato a 13 anni di carcere da scontare in un remoto atollo dell'arcipelago. Ciò provocò un'accesa reazione da parte di migliaia di suoi sostenitori, che scesero in strada e raggiunsero il tribunale interessato per protestare contro il verdetto, scontrandosi anche con le forze dell'ordine. Tra gli altri, India e Stati Uniti espressero preoccupazione per le modalità del processo e per il trattamento riservato all'imputato. Inoltre, Amnesty International, ONG impegnata nella difesa dei diritti umani – questione peraltro molto sentita dallo stesso Nasheed – parlò riferendosi al caso di condanna politicamente motivata¹⁸¹. Tali affermazioni della comunità internazionale portarono il Presidente Yameen a lamentare, nel corso della cerimonia per i festeggiamenti dei 50 anni dall'indipendenza delle Maldive, eccessive interferenze straniere negli affari domestici. Nell'occasione, il *leader* del Partito Progressista, richiamando gli eventi che nel corso della storia condussero il Paese a subire l'influenza di diverse potenze straniere, mostrò tutta la sua apprensione per quelle che ritenne essere azioni favorite da «un gruppo di cittadini traditori che, così facendo, minano ancora una volta l'autonomia della nazione»; nel suo discorso, egli aggiunse poi che tali interventi, finalizzati ad imporre in tutto il mondo le categorie di pensiero proprie dell'occidente, «devono essere compresi, contrastati e condannati in quanto tentativi di erodere l'altrui sovranità statale in maniera chiaramente non conforme alle indicazioni derivanti dai trattati internazionali»¹⁸². Successivamente, e cioè il 28 settembre dello stesso anno, un altro episodio contribuì ad aumentare il clima di tensione già palpabile: infatti, al ritorno da un viaggio in Arabia Saudita, dove si era recato per effettuare il pellegrinaggio a La Mecca, Abdulla Yameen

180 V. Brechenmacher – N. Mendis, cit.; S. Lilli – V. Piglionica, cit.

181 J. Burke, *Former Maldives president Mohamed Nasheed jailed for 13 years*, 14 marzo 2015, consultabile sul sito www.theguardian.com/world all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7988528>.

182 *Maldives President Abdulla Yameen slams foreign interference in country's affairs*, 27 luglio 2015, consultabile sul sito economictimes.indiatimes.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/yd8hvxp>.

subì un sospetto tentativo di omicidio. Nello specifico, poco prima che il motoscafo che lo stava trasportando giungesse a destinazione, un ordigno esplose a bordo, ferendo tre componenti dell'equipaggio, inclusa sua moglie; tuttavia, egli ne uscì illeso¹⁸³. Nonostante le indagini successive non avessero prodotto risultati tangibili, per l'incidente fu incolpato e di conseguenza arrestato il Vice-Presidente Ahmed Adeb. Il successivo 4 novembre, a seguito dell'annuncio del ritrovamento da parte di alcuni soldati di sospetti depositi di armi e dispositivi esplosivi nei pressi della residenza del Presidente, lo stesso Yameen dichiarò lo stato di emergenza in tutto l'arcipelago per 30 giorni, giustificando la decisione in quanto mirata ad eliminare ogni possibile fonte di rischio per la sicurezza dei cittadini e della nazione. Tale provvedimento, che prevedeva la sospensione di diritti costituzionalmente garantiti (tra i quali la libertà di movimento, la libertà di espressione ed i diritti di assemblea) e l'arresto di ogni cittadino sospettato per qualunque motivo di tramare contro il Paese, entrava in vigore proprio pochi giorni prima di una grande manifestazione programmata dal Partito Democratico per chiedere la liberazione di Nasheed, la cui pena era stata nel frattempo commutata in arresti domiciliari. Per questo motivo, vari esponenti delle forze politiche presenti sul territorio valutarono le misure come mirate ad indebolire le opposizioni ed a controbilanciare il progressivo calo del sostegno popolare nei confronti del governo attraverso un rigoroso controllo sociale basato sulla paura e sull'intimidazione. Inoltre, il giorno seguente a tale decisione, il Parlamento votò a favore della rimozione di Ahmed Adeb dal suo incarico. Per quanto riguarda invece il destino di Nasheed, egli nel 2016 ha ottenuto asilo in Gran Bretagna, dove si era recato per sottoporsi ad accertamenti medici e dove si trova tuttora. Nel corso dello stesso anno, deplorando il persistere di eccessive interferenze straniere negli affari di Stato, Yameen ha annunciato la ferma intenzione di rimuovere le Maldive dal Commonwealth, organizzazione alla quale l'arcipelago era legato dal 1982 e che negli ultimi tempi aveva ripetutamente sollevato pesanti dubbi sulla conformità delle operazioni di governo alla tutela dei diritti umani, ponendo in cima alla propria agenda ulteriori approfondimenti in merito¹⁸⁴.

183 J. Burke, *Maldives president escapes explosion on speedboat*, 28 settembre 2015, consultabile sul sito www.theguardian.com/world all'indirizzo <https://tinyurl.com/yazb9ws3>.

184 *Giornate agitate alle Maldive*, 4 novembre 2015, consultabile sul sito www.ilpost.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/ycbjp3tc>;

Ai tentativi di consolidamento della democrazia messi in atto nell'ultimo decennio, processo che ha conosciuto diverse battute d'arresto e per ciò stesso ben lungi dal considerarsi concluso, non è corrisposta alcuna apertura dal punto di vista della libertà di religione. In tal senso, esemplificativo è lo strumento normativo che, come riportato all'inizio del paragrafo, ha reso finalmente operativa la svolta democratica all'interno del Paese. Nello specifico – come si avrà modo di approfondire in un successivo paragrafo a ciò dedicato – la Costituzione del 2008, nelle norme che regolano il fenomeno religioso, si pone in maniera a dir poco conservatrice. Nemmeno lo stesso Nasheed ha potuto alcunché per frenare il progressivo avvicinamento delle Maldive al wahhabismo, tendenza riscontrabile sia nei proclami di alcuni esponenti della classe politica che in diversi comportamenti sociali, soprattutto tra i giovani. Tralasciando per un attimo le molteplici cause responsabili della progressiva affermazione in loco di una visione della religione tanto ortodossa – principale oggetto di analisi del terzo capitolo dell'elaborato – è ora opportuno considerare le posizioni che gli ultimi Presidenti hanno assunto nei confronti del tema in questione. In generale, analogamente a quanto avvenuto durante il regime di Gayoom, anche con l'introduzione della democrazia la religione ha continuato ad essere utilizzata come strumento a servizio degli interessi di governo. Per esempio, già durante la campagna per le elezioni presidenziali del 2008, il futuro Presidente dovette cedere alle pressioni derivanti dai consulenti religiosi del suo partito, che ritenevano la candidatura da lui promossa di una donna per il ruolo di Vice-Presidente contraria ai sacri principi dell'Islam; di conseguenza, per non precludere il proprio cammino verso la *nomination*, egli sostituì ad essa un uomo. Sebbene anche in seguito si sia spinto a fare dichiarazioni di principio favorevoli al pluralismo religioso all'interno dei confini nazionali, Nasheed si è invece dovuto scontrare in sostanza con le richieste dei movimenti politici conservatori, il cui supporto gli era essenziale per mantenere salde le redini dell'esecutivo¹⁸⁵. Fu proprio per

Maldives crisis: Vice-President Ahmed Adeeb removed from power, 5 novembre 2015, consultabile sul sito www.bbc.com/news all'indirizzo <https://tinyurl.com/y84ddgqv>; *Mohamed Nasheed: Former Maldives president 'given UK asylum'*, 23 maggio 2016, consultabile sul sito www.bbc.com/news all'indirizzo <https://tinyurl.com/hzuja23>; M. Safi, *Maldives quits Commonwealth over alleged rights abuses*, 13 ottobre 2016, consultabile sul sito www.theguardian.com/world all'indirizzo <https://tinyurl.com/zdxr74m>.

185 O. Larsen, cit.; S. Morrison, cit., p. 10; *Prospect of Religious Freedom Appear Grim in Islamic Maldives*, 12 agosto 2010, consultabile sul sito www.christianpost.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybra98ex>.

questo motivo che fra i suoi primi atti si registrò la creazione del già citato Ministero per gli affari islamici, alle cui posizioni di vertice inserì esclusivamente esponenti del Partito Adhaalath, ovvero quello più orientato religiosamente. In particolare, ministro in materia fu nominato il giudice Abdul Bari, colui che l'anno precedente, nel corso di un'intervista, aveva dichiarato che l'apostasia, assieme all'omicidio ed all'adulterio, rappresenta un reato per il quale dovrebbe essere prevista la condanna a morte; proseguendo, egli aveva affermato che il Paese avrebbe potuto raggiungere la pace e l'ordine interni solo attenendosi ad un'inflessibile interpretazione della *shari'a*. In questa fase, alla preclusione della libertà religiosa si aggiunse il rigido controllo preventivo delle modalità di manifestazione in luogo pubblico dell'Islam, che dovevano essere conformi alle direttive provenienti dai rappresentanti di suddetta forza politica. Addirittura, come confermato dalle parole dei suoi membri, il Ministero per gli affari islamici era molto più libero di operare sotto la nuova presidenza di quanto non lo fosse durante il regime precedente il Consiglio Supremo, le cui decisioni erano sempre condizionate dalle richieste di Gayoom. Tali compromessi non furono tuttavia sufficienti a garantire a Nasheed il pieno espletamento del mandato. Del resto, già prima della controversa serie di eventi che portò alle dimissioni del primo Presidente democraticamente eletto nel Paese, una coalizione politico-religiosa – in realtà agevolata da suoi storici oppositori – aveva espresso forti perplessità su alcuni suoi atti, in quanto ritenuti contrari agli interessi dell'Islam¹⁸⁶.

Con l'avvento al potere del suo successore, l'ex Vice-Presidente Waheed Hassan, si registrò un ulteriore inasprimento del conservatorismo religioso, che finì con il permeare qualsiasi ambito della vita umana. Alcuni membri del suo governo si impegnarono attivamente in campagne tese a contrastare l'appartenenza a religioni diverse da quella musulmana ed in particolare al cristianesimo, ritenuto la principale minaccia alla supremazia dell'Islam nel Paese. Hassan non solo non si oppose a tali iniziative, ma guardò con favore all'idea del ministro Shaheem di rendere le Maldive un emiro dell'Arabia Saudita, così da avvicinare l'arcipelago alle tradizioni religiose ultra-

186 American Foreign Policy Council. cit.; *Islamic Affairs Minister dumbfounded by Maumoon's words*, 21 febbraio 2010, consultabile sul sito positivemuslimnews.blogspot.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9frd4du>; O. Larsen, cit.

ortodosse presenti in tale territorio¹⁸⁷.

In ogni caso, è l'attuale governo a distinguersi particolarmente per l'attitudine ad utilizzare la religione come mezzo teso a garantire il successo delle relative politiche. Infatti, come era accaduto con Gayoom, nelle Maldive l'Islam è tornato a rappresentare il bastione dell'identità nazionale contro quelle che – a detta del Presidente Yameen – costituiscono le eccessive intromissioni da parte di potenze imperialiste negli affari di Stato. Nello specifico, egli ha dichiarato che le accuse di corruzione e di violazione dei diritti umani, che hanno ripetutamente interessato l'esecutivo negli ultimi anni, non sarebbero altro che subdoli tentativi di esponenti della comunità internazionale appartenenti al mondo occidentale di minare i precetti culturali e le tradizioni a cui l'arcipelago è legato, in modo da sostituirvi i propri. In tal senso, la mobilitazione religiosa rappresenterebbe la soluzione all'intento straniero di minare la sovranità nazionale delle Maldive. Di conseguenza, oltre ad essere sempre più identificato quale basamento culturale e legale del Paese, il cui recente codice penale – non a caso – ha per la prima volta formalizzato la *shari'a*, nel presente momento storico l'Islam ha finito per rappresentare il principale alleato della retorica anti-occidentale promossa da Yameen, una sorta di *deus ex machina* di cui servirsi per giustificare la graduale deriva autoritaria dell'esecutivo di cui è a capo, che si concede il lusso di trattare alla stregua di un infedele chiunque si permetta di sollevare una benché minima obiezione sulla gestione della cosa pubblica. Chiaramente, in quanto strumentale agli interessi degli uomini di governo, la lealtà ai principi dell'Islam finisce spesso per fare i conti con l'accettazione di atteggiamenti decisamente più terreni. Nello specifico, al di fuori delle Maldive dei maldiviani – quelle della miseria, della paura, delle prevaricazioni –, esistono le Maldive dei turisti, dove tutto ciò che normalmente è impedito viene invece concesso. Ad esempio, per chi concorre ad arricchire le casse dello Stato, che in larghissima parte coincidono con quelle dei pubblici ufficiali, la fornicazione e l'assunzione di bevande alcoliche o di alimenti a base di carne di maiale non costituiscono un problema¹⁸⁸. Il turismo, che rappresenta la principale fonte di reddito nazionale, contribuisce

187 American Foreign Policy Council. cit.

188 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 82, 102-105, 110, 121-123, 134; V. Brechenmacher – N. Mendis, cit.

esclusivamente al benessere dei soliti noti ed è sommerso dalla corruzione. Le isole riservate al flusso vacanziero sono date in concessione ad imprenditori stranieri sottocosto e senza asta pubblica, il tutto in cambio di laute tangenti dirette al politico di turno cui sono legati, il quale è a sua volta tutelato dall'apparato giudiziario, anch'esso colluso con il sistema. Come accaduto negli anni di Gayoom, gli appartenenti ai gruppi religiosi finanche radicali che al momento imperversano nel Paese, e sulla cui natura tornerò più avanti, diventano così per molti il simbolo della reazione e della battaglia contro lo stato di cose esistente, nonché un'alternativa ad esso¹⁸⁹.

Oggi le Maldive sono una repubblica presidenziale, avente una popolazione stimata di circa 400.000 persone. Delle 1200 isole che compongono l'arcipelago, a loro volta organizzate in 21 distretti, solo un sesto sono abitate da maldiviani e, tra di queste, solo una ventina contano più di 1000 abitanti. L'intera popolazione urbana – un terzo di quella totale – vive nell'unica città, la capitale Male, un'isola di appena 6 km²: tali numeri rendono quest'ultima uno dei territori più densamente popolati al mondo. Come già ricordato, la lingua ufficiale è il *dhivehi* e la religione di Stato l'Islam di rito sunnita, a cui sostanzialmente appartiene il totale della popolazione. Un rimando a questo aspetto culturale è presente anche nella bandiera nazionale, costituita da un rettangolo rosso, che fa da sfondo ad un altro rettangolo più piccolo, questa volta di colore verde, al centro del quale campeggia infine una mezzaluna bianca, classico simbolo della religione musulmana. L'unità monetaria è la rufiyaa, composta a sua volta da 100 laari; ad ogni modo, nel Paese entra abitualmente una gran quantità di valuta straniera, perlopiù frutto del turismo, che – come già accennato – rappresenta oggi il settore maggiormente remunerativo dell'intera economia maldiviana. Per il resto, l'agricoltura, che vede il suo prodotto principale nella palma da cocco, è piuttosto povera e produce quasi esclusivamente per il mercato interno, mentre la seconda attività economica per importanza è rappresentata dalla pesca, fatto che non deve sorprendere in quanto le terre emerse costituiscono solo l'1% della superficie nazionale¹⁹⁰. Il secondario è invece il

189 *Ibidem*.

190 Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus. *Rapporto 2016 sulla libertà religiosa nel mondo. Maldive*, consultabile sul sito [acs-italia.org](https://www.acs-italia.org) all'indirizzo <https://tinyurl.com/y8wjnhx4>; J. A. Bonofre, cit., pp. 441-443; National Bureau of Statistics, Ministry of Finance and Treasury. *Statistical Yearbook of Maldives*, consultabile sul sito statisticsmaldives.gov.mv; *Maldive*, in "Enciclopedia Treccani", consultabile sul sito www.treccani.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7nlhlqs>; *Maldive*, in "Enciclopedia Treccani", *Atlante Geopolitico* (2016), consultabile sul sito www.treccani.it all'indirizzo

settore meno sviluppato: infatti, per la maggior parte dei manufatti essenziali e per le fonti di energia le Maldive dipendono dall'estero. In generale, la bilancia commerciale è costantemente in passivo e, sebbene si tratti di un'economia in evidente crescita, il Pil pro capite rimane uno dei più bassi al mondo¹⁹¹. Per quanto riguarda il turismo, che può contare sui paradisi naturali di cui l'arcipelago è dotato, fu Gayoom ad inventarsi la formula dei *resort*, lussuose strutture alberghiere interamente dedicate al flusso vacanziero. Sebbene questo progetto risultò funzionale a modernizzare il Paese, si trattava anche di un modo per controllarlo: tra le isole abitate e quelle dove alloggiano i turisti non c'è alcuna interazione, nemmeno negli stessi *resort*, ai cui dipendenti – in parte immigrati del Bangladesh – è vietato stare in giro al di fuori dell'orario di lavoro. Inoltre, come già accennato, questi ultimi ricevono salari bassissimi, cosicché chi si arricchisce sono solo gli imprenditori, rigorosamente stranieri, ed i politici cui fanno riferimento per la stipula dell'atto di concessione demaniale. Per invertire tale tendenza, durante il suo mandato, Nasheed introdusse la categoria delle *guesthouse*: al contrario dei *resort*, si tratta di strutture allocate sulle isole abitate, in mezzo alla vita reale, finalizzate a creare un sistema di relazioni tra i cittadini e gli stranieri in visita, in modo da alleggerire gli effetti del 'regime di quarantena' a cui Gayoom, attraverso uno smoderato controllo sociale, aveva costretto la popolazione. In tal senso, le *guesthouse* hanno rappresentato un'idea sia sociale che economica, in quanto generalmente si tratta di normali abitazioni gestite da maldiviani che trovano così un sistema per ampliare le proprie entrate. Tuttavia, l'attuale governo, impegnato in una vigorosa campagna contro qualsiasi forma di condizionamento proveniente dall'esterno, sta cercando di boicottarle. D'altro canto, l'arricchimento generalizzato della popolazione rischierebbe di intaccare il rinvigorito autoritarismo di cui l'esecutivo di Yameen si sta servendo per gestire la cosa pubblica. Tassi da usura, leggi create *ad hoc* e la totale assenza di investimenti statali per creare forme di intrattenimento stanno ostacolando pesantemente il fenomeno¹⁹².

<https://tinyurl.com/ybswecom>; *Maldives*, in "Encyclopedia Britannica", cit.; *Maldives*, in "GEDEA IL MILIONE: Terre e Popoli del Mondo", cit.; V. Grover, cit., pp. 1-4; M. Samatha, *Maldives Political Crisis: an Appraisal*, 4 gennaio 2016, consultabile sul sito icwa.in all'indirizzo <https://tinyurl.com/y993om75>.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus, cit.; M. Boland, *Tourists blissfully unaware of Islamist tide in Maldives*, 16 agosto 2014, disponibile sul sito www.irishtimes.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybw4el3q>; F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 25, 38, 45, 47, 50-52, 54, 56, 59, 76-78, 87, 103-105, 113-114, 127-128, 136; F. Borri, *Nel paradiso dei turisti i giovani sognano il jihad*, cit.

Dalla loro, se non per prestare servizio nei *resort*, moltissimi maldiviani non hanno mai nemmeno lasciato l'atollo dove sono nati, situazione a cui concorrono il lacunoso sistema di trasporto pubblico e la mancanza di libero accesso nelle isole che non siano classificate dal governo come abitate, altre eredità del regime dispotico di Gayoom, la cui strada Yameen ha finora dimostrato di voler ripercorrere. Per la gran parte della popolazione, le Maldive si limitano perciò a miseria e violenza:

«La scuola dell'obbligo finisce a 16 anni. E quindi prima di iniziare l'università hai due anni liberi: due anni in cui molti, semplicemente, stanno in strada tutto il giorno. Anche perché le case (...) in genere non sono case. Ti ritrovi in una gang anche senza volerlo: la gang è l'organizzazione sociale dei ventenni. E ogni gang è legata a un certo politico, ogni politico è legato a un certo imprenditore: è tutto un sistema. Si intascano i milioni di dollari del turismo, e si comprano il silenzio e la connivenza generale attraverso mance e tangenti.»¹⁹³

2.5 La componente religiosa nella gestione del potere

Per completezza, prima di passare all'analisi dell'orientamento religioso della legislazione in vigore nella Repubblica delle Maldive, preme fornire un quadro più chiaro in merito all'organizzazione, al funzionamento ed alle prerogative dei tre poteri fondamentali operanti all'interno del Paese. Premetto che sarò breve, in quanto – in buona parte – si tratta semplicemente di riordinare informazioni che, per esigenze espositive, hanno finito per trapelare già nei due precedenti paragrafi. Ovviamente, in conformità con l'obiettivo dell'elaborato, non mancherò di considerare determinati legami che tali poteri presentano con il fenomeno religioso e che continueranno ad essere approfonditi fino al termine del capitolo.

Iniziando dall'esecutivo, esso è amministrato dal Presidente, che incorpora le funzioni di Capo di Stato, Capo di Governo e Capo delle Forze Armate, dal Vice-Presidente, da un Consiglio dei Ministri e – in maniera secondaria – da diversi altri organismi statutari, quali possono essere le commissioni o le agenzie di governo¹⁹⁴. A livello locale poi, il potere esecutivo è gestito da una serie di ulteriori consigli: nello

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ M. Ibrahim – E. Karim, *Research Guide on Legal System and Research of Maldives*, New York University School of Law, New York, 2013; *Maldives*, in “Encyclopedia Britannica”, cit.

specifico, esiste il Consiglio della Città, eletto dalla comunità di un determinato centro abitato, il Consiglio dell'Isola, eletto dai cittadini di un'isola in particolare ed il Consiglio dell'Atollo, i cui membri sono designati attraverso i voti della comunità presente in uno specifico atollo. Tornando ora al livello nazionale, il Presidente ed il Vice-Presidente sono direttamente eletti attraverso suffragio universale per un massimo di due mandati da 5 anni l'uno, mentre il Procuratore Generale ed i ministri, che – assieme al Vice-Presidente – vanno a comporre il Consiglio dei Ministri, sono nominati dal Presidente, previa approvazione del Parlamento. In particolare, ai ministri è delegato l'insieme dei poteri e dei doveri facenti capo al Presidente. Attualmente ve ne sono 14, i cui campi di riferimento sono gli interni, gli affari esteri, la difesa e la sicurezza nazionale, il tesoro e la finanza, lo sviluppo economico, la pesca e l'agricoltura, l'energia e l'ambiente, le infrastrutture, la salute, i giovani e lo sport, l'educazione, la famiglia ed il rapporto tra generi, il turismo ed infine – come già riportato – gli affari islamici¹⁹⁵. Quest'ultimo è ancora oggi responsabile di tutte le questioni attinenti alla religione: le prediche del venerdì degli *Imam* locali devono essere sempre approvate da tale corpo, che – attraverso 'programmi di sensibilizzazione' condotti per il tramite dei principali canali informativi nazionali – si occupa anche di fornire ai cittadini ragguagli e delucidazioni sull'Islam, l'unica fede che è consentito praticare in pubblico. In questa direzione, un anno fa il ministero ha avviato un progetto per fornire a tutti i cittadini una copia del Corano. Inoltre, l'Istituto Nazionale per l'Educazione continua a proporre per tutte le scuole un *curriculum* nel quale la religione musulmana rappresenta il pilastro di ogni settore della conoscenza. In tal senso, alcuni testi tra quelli utilizzati pitturano la democrazia come forma di governo contraria alle leggi dell'Islam, glorificano il *jihad* e si pongono in maniera estremamente critica nei confronti del mondo occidentale. Durante l'ultimo anno, anche il Presidente ed il Ministro della Difesa e della Sicurezza Nazionale hanno dichiarato pubblicamente che nelle Maldive non dovrebbe esistere alcuna religione oltre a quella musulmana sunnita¹⁹⁶. Nel Paese è presente anche un

195 M. Ibrahim – E. Karim, cit.; *Maldives*, in “Encyclopedia Britannica”, cit.; The Presidency: Republic of Maldives. *The Cabinet*, consultabile sul sito www.presidencymaldives.gov.mv all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9bag4hc>.

196 U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. *International Religious Freedom Report for 2016. Maldives*, consultabile sul sito www.state.gov all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybx3q9mx>.

Consiglio Supremo delle *Fatwa*; diversi osservatori ritengono che alcuni suoi membri, esponenti della corrente sunnita wahhabita, propongono un'interpretazione dell'Islam eccessivamente intransigente, favorendo la diffusione del radicalismo religioso ed il supporto al terrorismo di matrice islamica. L'Autorità per i Mezzi di Comunicazione delle Maldive possiede una lista nera comprendente una serie di siti *web* accusati di contenere materiale contrario ai principi musulmani; essa è soggetta alle richieste dei ministeri e di altre agenzie di governo di bloccare tutti quei siti che a detta loro presentino critiche o diffamazioni nei confronti della religione islamica. Sempre nel 2016, la Commissione sulle Emittenti Televisive delle Maldive ha avvertito tutte le compagnie di prestare particolare attenzione alla nuova legge per la criminalizzazione di ogni discorso contrario ai principi religiosi in vigore. Secondo diverse fonti, questa norma non sarebbe altro che un ulteriore tentativo del Presidente Yameen di zittire il dissenso, costringendo agli arresti giornalisti o qualsiasi altro soggetto critico dell'operato del governo. Nel marzo dello stesso anno, il Partito Democratico delle Maldive ha biasimato l'esecutivo per aver invitato nel territorio nazionale il predicatore saudita Assim al-Hakeem, che ha pronunciato la preghiera del venerdì a Male, presso la moschea più grande del Paese. L'esperto, dall'opposizione ritenuto essere un elemento radicalizzato, nel suo discorso ha dichiarato che è contro l'Islam disobbedire ai propri governanti anche se ingiusti e corrotti, o se utilizzano strumenti quale la tortura per mantenere l'ordine interno; inoltre, egli ha aggiunto che qualsiasi musulmano dovrebbe odiare un non musulmano e perfino uccidere chiunque cerchi di aizzare questi ultimi contro il proprio *leader*. Per questo motivo, molti osservatori ritengono che il governo si serva di predicatori come al-Hakeem (e di molte altre istituzioni, soprattutto religiose, sfruttate a piacimento) per soffocare il processo democratico in loco¹⁹⁷. Tra le proteste sono poi da registrare quelle di diversi dotti religiosi, che hanno ammonito il Presidente ed il suo crescente autoritarismo ricordandogli che la brutalità e l'ingiustizia, così come lo sfruttamento della religione per scopi personali, qualora perpetrate con insistenza finiranno per scatenare la collera fatale di Allāh¹⁹⁸. Mentre Yameen, come il suo

197 *Ibidem*.

198 Z. Rasheed, *Islamic ministry raises concern over religious divisions*, 23 maggio 2015, consultabile sul sito www.minivannewsarchive.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7j7tqda>.

fratellastro precedentemente al potere, accusa le politiche liberali del partito di Nasheed di essere le responsabili dell'instaurazione nel territorio di tendenze religiose estremiste, al contrario il Partito Democratico delle Maldive ritiene che l'Islam di Stato (sul modello di quello di altri regimi autoritari precedentemente citati) – promosso prima da Gayoom ed ora dallo stesso Yameen – abbia creato un forte interesse in alcuni gruppi religiosi forestieri anche radicali volto alla sua sostituzione con quello che essi reputano invece essere il 'vero Islam'¹⁹⁹.

Il secondo braccio del potere che occorre considerare è quello legislativo. Nella Repubblica delle Maldive, il compito di fare e modificare le leggi è affidato ad un Parlamento monocamerale, il cosiddetto *Majlis* del Popolo, composto da 85 membri, i quali sono eletti dall'isola di Male e dagli altri 20 distretti in cui per scopi amministrativi è suddiviso il territorio. Il numero di rappresentanti facenti riferimento a ciascun distretto è determinato dalla dimensione della popolazione e comunque non è mai inferiore a 2. Per quanto riguarda il legame tra l'attività dei suoi componenti ed il fenomeno religioso, il Parlamento non può produrre alcuna norma che contravvenga in qualsiasi modo ai principi dell'Islam²⁰⁰. Attualmente, i seggi del *Majlis* sono suddivisi tra 6 forze politiche ed alcuni esponenti indipendenti. Nello specifico, ai membri del Partito Progressista del Presidente Yameen e dei già noti Partito Democratico Maldiviano e Partito Popolare, si sommano, seppur in numero più contenuto, quelli di Alleanza per lo Sviluppo Maldiviano, del Partito Juhmooree – due formazioni di centro-destra di tendenza liberal-conservatrice – e, infine, del Partito Adhaalath, il più orientato religiosamente, di tendenza salafita, i cui principi sono associabili a quelli propri della corrente intransigente wahhabita²⁰¹. In generale, sovente accade che i partiti nella loro attività siano affiancati da alcune organizzazioni religiose, che vi collaborano con il fine di promuovere una versione dell'Islam ultra-conservatrice o perfino radicale: in tal senso, si distinguono la Fondazione Islamica delle Maldive e lo Jamiyyatul Salaf. In riferimento al primo nome, si tratta di un'organizzazione religiosa *non profit* fondata nel

199 M. S. Fathih, *Family of four leaves Maldives 'on Jihad'*, 30 agosto 2015, consultabile sul sito maldivesindependent.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/yc2mml7p>; *Prospect of Religious Freedom Appear Grim in Islamic Maldives*, cit.

200 M. Ibrahim – E. Karim, cit.; *Maldives*, in "Encyclopedia Britannica", cit.

201 National Bureau of Statistics, Ministry of Finance and Treasury, cit.; People's Majlis: Republic of Maldives. *Members of the People's Majlis*, consultabile sul sito www.majlis.gov.mv all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9lk6xsr>.

2009 da Ibrahim Fauzee, un predicatore radicale precedentemente detenuto presso il campo di prigionia di Guantánamo per i suoi *link* con il movimento terroristico al-Qā'ida. La Fondazione Islamica delle Maldive salì agli onori della cronaca quando il cittadino maldiviano Mohamed Nazim sollevò alcuni dubbi sull'Islam e sulla sua fede durante un convegno presieduto dal predicatore Zakir Naik. In particolare, Nazim fu aggredito da alcuni membri dell'organizzazione, che invitò il governo e l'apparato giudiziario a privare l'«apostata» della sua cittadinanza ed in seguito a condannarlo a morte, in conformità con quanto previsto dalla *shari'a*. Successivamente, Nazim si pentì pubblicamente delle sue dichiarazioni e così il caso fu archiviato. Lo Jamiyyatul Salaf invece è un'organizzazione religiosa non governativa contraddistinta da un'ideologia fortemente anti-secolare. Essa supporta un sistema educativo totalmente fondato sui principi islamici e favorisce l'intolleranza verso le altre religioni, in particolar modo verso il cristianesimo; inoltre, molti dei suoi membri sono noti per essersi formati in Pakistan o in Arabia Saudita. Tale gruppo è anche coinvolto nella promozione di politiche cosiddette morali: ad esempio, nel 2008 ha pubblicamente paragonato la musica ad una condotta *haram*, mentre le relative pressioni hanno portato alla chiusura di una biblioteca scolastica nella capitale perché contenente alcuni testi cristiani e, nel 2012, all'emissione da parte del Ministero degli Affari Islamici di una serie di linee guida particolarmente restrittive sul comportamento considerato adeguato in pubblico. Nello stesso periodo, diversi attivisti dell'organizzazione hanno manifestato in maniera accesa contro le critiche nei confronti della pratica della fustigazione e delle previsioni religiose «discriminatorie» presenti nella Costituzione del Paese mosse dall'Alto Commissario delle Nazioni Unite per i Diritti Umani Navi Pillay. Nel far ciò, lo Jamiyyatul Salaf ha beneficiato in particolare del supporto del Partito Progressista e del Partito Popolare, ancora una volta ben inclini a sfruttare elementi attinenti alla sfera del sacro per portare avanti le proprie politiche repressive²⁰².

Infine, per quanto riguarda il potere giudiziario nella Repubblica delle Maldive, esso rappresenta una mistione tra la legge islamica ed il *common law* di origine britannica. La più alta autorità nel territorio per l'amministrazione della giustizia è la

202 American Foreign Policy Council. cit.

Corte Suprema. I suoi giudici sono nominati a tempo indeterminato ed obbligati a ritirarsi all'età di 70 anni; qualora non esistano leggi applicabili per la soluzione di un caso, essi devono considerare la *shari'a*. In quanto Capo di Stato, è il Presidente ad essere incaricato della nomina dei giudici, prerogativa che esercita dopo essersi consultato con la Commissione Giudiziaria e dopo aver ottenuto il consenso della maggioranza dei membri del Parlamento presenti e votanti. Altre autorità giudiziarie presenti nel Paese sono l'Alta Corte e le Corti Inferiori, a loro volta suddivise in Tribunali Superiori e Preture. Mentre vi è una Pretura in ogni isola abitata ad eccezione di quella della capitale, la Corte Suprema, l'Alta Corte ed i Tribunali Superiori sono tutti situati a Male. Ognuna di esse ha giurisdizione per modificare le sentenze delle corti inferiori; per converso, queste ultime devono sempre rispettare le decisioni delle corti più alte. I giudici di ogni grado, non necessariamente di sesso maschile, devono essere musulmani sunniti ed aver completato gli studi di *shari'a*²⁰³. Come già accennato, l'indipendenza della magistratura è intaccata dalla corruzione endemica che imperversa in loco. Oltre al resto, il fatto che la legge islamica – in virtù del suo non essere codificata per intero e del suo essere soggetta per natura ai condizionamenti provenienti di volta in volta da un determinato contesto – in un Paese come le Maldive rappresenti una delle fonti a cui poter fare riferimento per la risoluzione delle controversie fa sì che la sentenza di un giudice possa essere espressione delle richieste di un politico disonesto piuttosto che rappresentare il coronamento di un regolare processo²⁰⁴.

2.6 *Disciplina costituzionale del fattore religioso nelle Maldive*

La storia costituzionale delle Maldive ha inizio il 22 dicembre del 1932, quando – dopo quasi due anni di lavori preparatori, condotti da una commissione di tredici membri affiancata dal governatore dello Sri Lanka Bourdill – finalmente entrò in vigore la prima legge fondamentale scritta del Paese²⁰⁵. Tale evento concorse a rendere

203 M. Ibrahim – E. Karim, cit.; *Maldives*, in “Encyclopedia Britannica”, cit.

204 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 119-121; United Nations Special Rapporteur on the independence of judges and lawyers. *Preliminary observations on the official visit to the Republic of Maldives*, 17-24 February 2013.

205 *A short constitutional history of the Maldives*, 22 dicembre 2013, consultabile sul sito www.minivannewsarchive.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y99fkyls>.

operativa nell'arcipelago una significativa riforma istituzionale, a cui si è del resto già fatto riferimento nelle precedenti pagine. Dotata di 92 articoli, la Costituzione prevedeva innanzitutto una serie di requisiti che il Sultano, titolo ormai non più ereditario, doveva soddisfare per essere eletto: nello specifico, doveva trattarsi di un uomo sano di mente, di fede musulmana sunnita ed appartenente alla famiglia regnante. Inoltre, essa disciplinava il Consiglio dei Ministri ed il Parlamento (composto allora da 47 membri), organi introdotti al fine di contribuire a rendere meno dispotico l'esercizio del potere. Al suo interno vi era poi una carta dei diritti a garanzia del principio d'uguaglianza di tutti davanti alla legge, della protezione della proprietà privata e della libertà di espressione, associazione e stampa; infine, quest'ultima rendeva vietate pratiche quali l'arresto arbitrario e la tortura. Tale Costituzione, per la verità piuttosto contestata, fu emendata nel '34 e nel '37 e successivamente sospesa agli albori della seconda guerra mondiale. Appena due anni dopo, il Sultano allora in carica si rese promotore della redazione della seconda Costituzione, un breve testo composto da 17 articoli ed emanato il 23 aprile del 1942. La legge, che affidava la gestione del potere allo stesso Sultano, al ministro degli esteri e ad un Parlamento ridotto a 33 membri – 27 dei quali eletti, mentre 6 designati dal sovrano – fu emendata nel 1951, reintegrando molti dei principi già citati nella carta dei diritti presente all'interno della prima Costituzione.

Nel 1953, all'avvento della prima repubblica si accompagnò la stesura di una terza legge fondamentale. I suoi 30 articoli stabilivano che il Presidente – Capo di Stato e di Governo, il cui mandato veniva limitato a 5 anni – sarebbe stato direttamente eletto tramite voto popolare, che la nomina dei membri dell'apparato giudiziario sarebbe stata soggetta alla sua approvazione e che il potere legislativo sarebbe stato affidato ad un Parlamento bicamerale (di cui avrebbero fatto parte 18 senatori e 47 deputati). Come ormai noto, la forma repubblicana ebbe però vita breve ed alla reintroduzione del sultanato corrispose l'entrata in vigore di una quarta Costituzione: era il 7 marzo 1954²⁰⁶. Essa rendeva ufficialmente le Maldive una monarchia elettiva, dotata di un parlamento unicamerale dei cui 54 membri 46 erano eletti dai cittadini, 6 dal Sultano e 2 dai

²⁰⁶ *Ibidem*.

facoltosi uomini d'affari. Allo stesso modo, nel momento in cui nell'arcipelago fu ripristinata la repubblica, l'ennesima Costituzione vide la luce. In accordo con il disimpegno definitivo da parte inglese negli affari di Stato, di poco antecedente, essa dichiarava le Maldive uno Stato libero ed indipendente, il cui Presidente sarebbe stato eletto attraverso voto segreto dei 54 membri del *Majlis*. Come in parte già illustrato, dopo essere entrata in vigore nel 1968, la nuova carta costituzionale fu emendata ben 3 volte nel giro di pochi anni (1970, 1972, 1975). Ad ogni modo, l'emendamento più rilevante fu l'ultimo, ovvero quello accorso nel 1998, attraverso il quale il Presidente Gayoom aprì ufficialmente la strada ad un graduale processo di riforma in senso democratico culminato nelle elezioni presidenziali del 2008, le prime multipartitiche dal momento del suo insediamento nel 1978²⁰⁷.

Fu nel corso dello stesso anno che l'attuale Costituzione entrò in vigore, al termine di un lungo *iter* segnato da frequenti criticità e battute d'arresto. In particolare, sebbene perlomeno formalmente garantisca un ampio ventaglio di diritti aggiuntivi e maggiori forme di tutela dagli abusi di potere a favore della popolazione, alcune sue previsioni sembrano andare nella direzione opposta. In tal senso, conformemente agli scopi dell'elaborato, basti pensare ad una disposizione ivi inserita *ex novo*, la quale certamente contribuisce ad alimentare il conservatorismo religioso presente in loco. Infatti, l'articolo 9 lettera d) recita che un non musulmano non può diventare un cittadino delle Maldive²⁰⁸. Tale principio è ribadito all'articolo 274 lettera a), che sottolinea come per “cittadino” si intenda qualsiasi soggetto in possesso di tutti gli attributi elencati all'articolo 9. Sebbene non vi sia uniformità nell'interpretazione di questa norma, e cioè resti imprecisato se essa riguardi esclusivamente i soggetti non ancora maldiviani al momento dell'entrata in vigore della carta o se invece possa comportare la perdita della cittadinanza anche per un non musulmano già precedentemente cittadino dell'arcipelago, essa è certamente lesiva di alcuni diritti umani, primo fra tutti quello dell'eguaglianza davanti alla legge senza distinzione di religione²⁰⁹. D'altronde, la

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ La traduzione inglese dell'attuale Costituzione della Repubblica delle Maldive è reperibile sul sito www.presidencymaldives.gov.mv. Cfr. anche A. Rastelli, *Maldive, la Costituzione segue la Sharia “Niente cittadinanza ai non musulmani”*, 27 agosto 2008, consultabile sul sito www.corriere.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/yd45e75n>.

²⁰⁹ O. Larsen, cit.; J.J. Robinson, *Protesters calling for religious tolerance attacked with stones, threatened with death*, 10 dicembre 2011, consultabile sul sito www.minivannewsarchive.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9ey2qj2>.

subordinazione della cittadinanza all'appartenenza ad una determinata confessione religiosa è piuttosto diffusa nei Paesi islamici, specie tra quelli del Golfo, dove i classici criteri dello *ius solis* e dello *ius sanguinis* sono assolutamente insufficienti²¹⁰.

Applicando categorie già introdotte, il fatto che si tratti di un Paese islamico è testimoniato dall'articolo 10 alla lettera a), che afferma espressamente che la religione di Stato delle Maldive è l'Islam. Tuttavia, un riferimento palese al ruolo fondante che la fede musulmana riveste negli affari di Stato è individuabile già dall'articolo 2, che afferma che le Maldive sono una repubblica democratica, indipendente e sovrana basata sui principi dell'Islam. Tale assunto è rafforzato da altre disposizioni, che – pur senza riferirsi direttamente alla *shari'a* o al *fiqh* – sottolineano più in generale come la religione musulmana debba fungere da vera e propria bussola in materia di produzione legislativa. Infatti, l'articolo 10, alla lettera a), dopo aver proclamato la religione ufficiale prosegue dichiarando che l'Islam deve essere anche una delle basi di tutte le leggi delle Maldive; di seguito, la lettera b) specifica che non può essere adottata alcuna legge contraria a qualsiasi principio dell'Islam. Tale concetto è riaffermato all'articolo 70, il primo del capitolo III, il quale si occupa di disciplinare l'organo titolare del potere legislativo. Nello specifico, alla lettera b) comma 2, esso dichiara che al Parlamento, ovvero al *Majlis* del Popolo, spetta emanare leggi relative a qualsiasi materia, così come emendare o abrogare qualunque norma già esistente, con il limite della conformità ai dettami dell'Islam. Inoltre, alla lettera c), lo stesso articolo ribadisce che il *Majlis* non approverà alcuna legge che sia in contrasto con qualsiasi principio dell'Islam. Riguardo all'immunità parlamentare, l'articolo 90 recita che – durante il proprio mandato – i membri del *Majlis* non saranno soggetti a processi, inchieste, arresti o condanne di altro genere con riguardo alle opinioni espresse ed ai voti dati nell'esercizio delle loro funzioni, tranne che nel caso di violazione di un qualsivoglia principio dell'Islam. Infine, secondo l'articolo 100 lettera a) comma 1, una delle ragioni per cui essi – attraverso risoluzione – hanno la facoltà di rimuovere il Presidente o il Vice-Presidente dal proprio incarico è proprio la diretta violazione operata da questi ultimi di uno o più principi dell'Islam. Un ulteriore richiamo all'Islam è contenuto nell'articolo 274 lettera

210 A. Rastelli, cit.

a), che – inter alia – specifica come ai fini della presente Costituzione i “principi dell'Islam” stiano ad indicare il Sacro Corano e quei precetti sharaitici che rientrano indiscutibilmente tra quelli presenti nella *sunna* del Nobile Profeta, nonché ulteriori principi a loro volta scaturiti dai due citati fondamenti. In maniera più esplicita, l'articolo 142, contenuto nel capitolo VI, concernente il potere giudiziario, esplicitamente afferma che, nel decidere su una questione non regolata né dalla Costituzione né da alcuna legge ordinaria, i giudici devono fare riferimento alla *shari'a*. Come sarà possibile approfondire nel proseguo del capitolo, una disposizione simile assume particolare rilevanza in ambito penalistico²¹¹. In ogni caso, ancora una volta è l'articolo 274 lettera a) ad occuparsi di chiarire che cosa si intenda in tal sede per “*shari'a* islamica”, ovvero il Sacro Corano ed i modi prescelti dai dotti della comunità e seguaci della *sunna* in relazione al diritto penale, civile, personale ed alle altre questioni contenute nel complesso dei detti e dei fatti attribuiti al Profeta.

Riallacciandomi nuovamente a quanto detto nel paragrafo 1.4, un altro indicatore della posizione di prim'ordine detenuta dalla religione nella Costituzione della Repubblica delle Maldive è individuabile nel fatto che quest'ultima riserva apertamente le maggiori cariche dello Stato ai soli seguaci dell'Islam sunnita. Infatti, gli articoli 73 lettera a) comma 3, 109 lettera b), 130 lettera a) comma 3 e 149 lettera b) comma 1 rendono l'appartenenza a tale fede un requisito obbligatorio alla candidatura all'ufficio di parlamentare, Presidente, ministro e giudice. Inoltre, l'articolo 112 lettera c), specificando che i requisiti per concorrere alla carica di Vice-Presidente sono gli stessi richiesti per quella di Presidente, veicola indirettamente anch'esso in quanto alla fede religiosa. Altre disposizioni – rispettivamente agli articoli 109 lettera g) e 149 lettera b) comma 3 – affermano che il Presidente ed i giudici non devono aver subito condanne per condotte che secondo l'Islam costituiscono reati passibili di pena *hadd*, mentre sempre l'articolo 149 alla lettera c) stabilisce che perlomeno i giudici della Corte Suprema debbano aver completato gli studi di *shari'a*. Ad ogni modo, dato che secondo la stessa Costituzione i pubblici ufficiali devono essere in possesso della cittadinanza

211 A. Naseem, *Revelations of a former apostate: Mohamed Nazim speaks to Minivan*, 28 settembre 2010, consultabile sul sito www.minivannewsarchive.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/yev5cfws>.

maldiviana e dato il legame ivi esistente tra cittadinanza ed appartenenza religiosa – risultante in una vera e propria sovrapposizione tra la figura del *civis* e quella del *fidelis* – appare ormai superfluo inserire tra i requisiti di questi l'adesione all'Islam. Andando oltre, prima di assumere l'incarico essi sono costituzionalmente tenuti a prestare una formula religiosa di giuramento: in particolare, gli articoli 81, 114, 126, 131, 150, 166, 178, 188, 198, 208, 219 e 229 prevedono che il Presidente, il Vice-Presidente, i membri del Consiglio dei Ministri e quelli degli altri organismi statutari, i parlamentari ed i giudici debbano giurare nel nome di Allāh Onnipotente di rispettare la religione musulmana, di sostenere la Costituzione della Repubblica delle Maldive ed i diritti fondamentali dei cittadini maldiviani, di garantire fedeltà ed obbedienza alla Repubblica delle Maldive e di farsi carico dei doveri e delle responsabilità derivanti dal proprio incarico onestamente e fedelmente in conformità con la Costituzione e le leggi della Repubblica delle Maldive.

È ora opportuno soffermarsi sul capitolo II della carta, ovvero quello relativo ai diritti fondamentali ed alle libertà, in cui i riferimenti al fenomeno religioso sono svariati e particolarmente degni di nota. Già all'articolo 16, il primo di questa sezione, la lettera a) afferma che la Costituzione garantisce a tutti i soggetti le libertà e i diritti contenuti nel capitolo stesso a patto che siano esercitati in maniera non contraria a qualsiasi principio dell'Islam. Il medesimo articolo precisa in seguito che tali libertà e diritti possono in via eccezionale essere soggetti a ragionevoli limiti se così prescritto da una legge promulgata dal *Majlis*, che deve in ogni caso rispettare il carattere democratico della società: in particolare, come indicato alla lettera b), il Parlamento potrebbe avvalersi di una tal previsione al fine di proteggere e conservare intatti i principi dell'Islam. All'articolo 20 vi è poi l'enunciazione del principio di eguaglianza, riconosciuto anche da ogni democrazia contemporanea:

«Every individual is equal before and under the law, and has the right to the equal protection and equal benefit of the law.»

L'affermazione di tale principio ha come corollario il divieto di discriminazione, contenuto nell'articolo 17, il quale alla lettera a) dichiara:

«Everyone is entitled to the rights and freedoms included in this Chapter without

discrimination of any kind, including race, national origin, colour, sex, age, mental or physical disability, political or other opinion, property, birth or other status, or native island.»

Bisogna tuttavia considerare che divieto di discriminazione non vuol dire divieto di trattare in maniera diversa in qualsiasi caso. La differenza di trattamento non è necessariamente illegittima. Occorre distinguere tra differenze di trattamento fondate su motivi oggettivi e quindi legittime e differenze illegittime che assurgono a discriminazione. A tal fine, la lettera b) dello stesso articolo specifica che «Special assistance or protection to disadvantaged individuals or groups, or to groups requiring special social assistance, as provided in law shall not be deemed to be discrimination (...)». In ogni caso, è possibile constatare come nell'elencare gli attributi per i quali gli individui non dovrebbero essere soggetti a discriminazione ai sensi dell'articolo 17 lettera a) non si faccia riferimento alla religione. Tale omissione è particolarmente rilevante in una Costituzione come quella maldiviana – palesemente orientata in senso confessionista – e pare confermare la presenza di una disparità di trattamento tra soggetti aderenti all'Islam sunnita e non²¹². Infatti, in base a quanto previsto da diversi articoli della presente carta e già solo per l'impossibilità di ottenere la cittadinanza, gli individui appartenenti ad una confessione diversa da quella ufficiale si vedrebbero precludere qualora in loco tutta una serie di diritti altrimenti garantiti²¹³. Inoltre, come in altri Paesi islamicamente orientati, nella Costituzione delle Maldive non sono riconosciuti espressamente né la libertà di coscienza né il diritto di cambiare religione. Di conseguenza, tanto meno esistono norme che riconoscono specifiche manifestazioni della libertà di religione, quali il diritto di proselitismo o la libertà, per chi appartiene ad una minoranza religiosa, di avere un luogo di culto. Più in generale, nell'intero atto non vi è alcun riferimento alla libertà di coscienza e di religione, tanto che l'apostasia costituisce un reato²¹⁴.

Proseguendo con l'analisi del secondo capitolo della carta, l'articolo 19 dichiara che un cittadino è libero di mettere in atto qualsiasi condotta o attività a patto che non

212 O. Larsen, cit.

213 A. Rastelli, cit.

214 O. Larsen, cit.; U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. cit.

sia in conflitto con la legge o con la *shari'a* islamica, mentre l'articolo 59 – introducendo il principio di non retroattività – nell'affermare che nessun individuo deve essere considerato colpevole di alcuna condotta od omissione che non costituiva un'infrazione della legge o della *shari'a* al tempo in cui ha avuto luogo, sottolinea come la legge islamica rappresenti uno strumento rilevante per il diritto locale. Di seguito, l'articolo 27 afferma invece che ognuno ha il diritto alla libertà di pensiero e di diffondere le proprie idee, ma solo qualora tale libertà sia esercitata in maniera non contraria a qualsiasi principio dell'Islam. Alle indicazioni provenienti da queste norme (ovvero quelle riconducibili all'articolo 19 ed all'articolo 27) appaiono naturalmente vincolati i diritti successivamente elencati, quali sono tra gli altri la libertà di stampa, la libertà di insegnamento, la libertà di associazione e di affiliazione partitica e la libertà di partecipare alla vita culturale del Paese (che sono riconosciuti rispettivamente agli articoli 28, 29, 30 e 39). Anche il sistema educativo è costituzionalmente tenuto a promuovere la religione musulmana: l'articolo 36 afferma che ognuno ha diritto all'istruzione senza subire discriminazione di alcun tipo e che l'istruzione primaria e secondaria devono essere gratuitamente garantite dallo Stato, fermo restando l'obbligo dei genitori di assicurarne il godimento ai propri figli. Tuttavia, la lettera c) specifica che – oltre ad incoraggiare il rispetto dei diritti umani – il sistema educativo deve adoperarsi per inculcare l'obbedienza all'Islam ed infondere l'amore per l'Islam²¹⁵. Non solo la neutralità dell'insegnamento pubblico non è tutelata, ma la religione tende ad irradiare di sé ogni settore disciplinare. Per ultimo, l'articolo 67 sembra perfino andare oltre: in particolare, esso in prima battuta recita che l'esercizio ed il godimento dei diritti fondamentali e delle libertà è inseparabile dall'adempimento ai propri doveri. Successivamente, nell'elencare questi doveri, lo stesso articolo dichiara che – tra le altre cose – è responsabilità di ogni cittadino quella di promuovere valori e pratiche democratiche in maniera non contraria ad alcun principio dell'Islam e, soprattutto, di preservare e proteggere la lingua, la cultura, il patrimonio del Paese e l'Islam in quanto religione di Stato. Da quel che è possibile constatare, attraverso queste ultime previsioni la Costituzione delle Maldive non si limita più a chiedere ai propri abitanti di rispettare

215 Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus. cit.

la religione musulmana, ma si spinge fino ad attendersi dal singolo uno sforzo concreto finalizzato a sostenere la supremazia di quella che è la confessione ufficiale dell'arcipelago. In tal senso, compromettendo in maniera sostanziale le convinzioni di chi non intendesse aderire all'Islam sunnita, l'articolo 64 conferma che la libertà religiosa nella Repubblica delle Maldive non è tutelata²¹⁶.

A livello regionale, a parte nei casi di India e Nepal, tutte le Costituzioni dei Paesi dell'Asia Meridionale accordano uno *status* speciale alla religione di maggioranza, che sia attraverso la proclamazione di una religione di Stato, i cui principi sono erti a caposaldo dell'intero ordinamento (come avviene per Afghanistan, Bangladesh, Maldive e Pakistan), che sia invece tramite disposizioni volte a sancire il dovere dello stesso Stato di proteggere la religione che – all'interno del proprio territorio – conta più fedeli, la quale ha diritto ad un'attenzione superiore (come si verifica nelle leggi fondamentali di Sri Lanka e Bhutan). Tuttavia, la Repubblica delle Maldive è l'unico Paese dell'area la cui Costituzione non garantisce il diritto di libertà religiosa (sebbene essa negli altri casi sia variamente intesa e, ad ogni modo, soggetta ad una serie di limiti). Inoltre, indicando in maniera esplicita su quali basi un individuo non possa essere sottoposto a trattamenti discriminatori, la legge fondamentale dell'arcipelago è anche la sola a non garantire alcuna forma di tutela contro la discriminazione per motivi religiosi²¹⁷.

2.7 Il ruolo dell'Islam nella produzione legislativa ed in particolare nel nuovo codice penale

L'attuale codice penale della Repubblica delle Maldive, entrato in vigore il 16 luglio del 2015, sostituisce quello promulgato nel 1966, quando l'arcipelago era ancora soggetto all'autorità del Sultano²¹⁸. Considerando reati particolarmente gravi quelli di alto tradimento e di tentato omicidio del Capo di Stato, esso rispondeva perfettamente alle esigenze del momento storico in cui venne redatto: infatti, non era poi molto che il

216 O. Larsen, cit.

217 B. U. Khan – M. M. Rahman, *Freedom of Religion in South Asia: Implications for Minorities*, in “European Yearbook of Minority Issues”, 2009, 8, pp. 372-384.

218 *Comment: The old and new penal code*, 6 aprile 2015, consultabile sul sito www.minivannewsarchive.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y8o7vyfh>.

movimento secessionista scaturito dall'atollo Addu aveva messo a dura prova l'unità del Paese, che proprio in quegli anni si stava definitivamente emancipando dall'influenza britannica. In particolare, dopo aver represso la sommossa nel sangue, fu anche attraverso quest'atto che le Maldive dimostrarono di non essere inclini a subire ulteriori attacchi finalizzati a minare la propria sovranità ed indipendenza. Tuttavia, i dirimpenti effetti economici e sociali della globalizzazione, nonché gli epocali mutamenti accorsi nell'ultimo decennio in relazione alla gestione del potere hanno reso al tempo stesso necessario un aggiornamento del sistema normativo vigente, che ha interessato in maniera notevole anche l'ambito penale. L'intenzione di riscrivere il codice è stata annunciata per la prima volta da parte dell'allora Presidente Maumoon Gayoom nel corso di una conferenza tenutasi il 9 giugno del 2004 al Centro Islamico di Male, il quale, inaugurato nel 1984, ospita la Grande Moschea del Venerdì (ovvero la più estesa di tutta l'Asia Meridionale), oltre ad una sala convegni, ad una biblioteca ed agli uffici del Ministero degli Affari Islamici²¹⁹. Nello specifico, durante il suo intervento, egli dichiarò che le Maldive avevano bisogno di un nuovo codice penale conforme alla *shari'a* islamica ed alle convenzioni internazionali a cui il Paese aveva aderito. Di lì a poco ne scaturì un Piano d'azione nazionale per la giustizia penale finalizzato a dare attuazione al progetto nei modi in cui il suo promotore l'aveva presentato. A tal fine, il Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo ha offerto assistenza tecnica al governo, ingaggiando l'illustre docente della facoltà di legge dell'università della Pennsylvania Paul H Robinson, che aveva già contribuito alla redazione dei codici penali di diversi Stati americani. D'altra parte, una decisa revisione della disciplina normativa in materia penale era dovuta anche per conformarsi a quanto disposto dalla Costituzione del 2008. Infatti, la lettera b) dell'articolo 61 recita che nessuno può essere soggetto ad alcuna punizione se non ai sensi di una legge o di un regolamento adottato secondo una legge, il quale deve definire in maniera chiara quale sia l'illecito e la punizione prevista nel caso in cui esso si verifichi²²⁰. Al contrario, l'articolo 88 lettera a) del codice penale del 1966 stabiliva semplicemente che un reato è la disobbedienza ad una norma giuridica o

219 *Grand Friday Mosque & Islamic Centre*, consultabile sul sito www.lonelyplanet.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybggug68>.
220 *Comment: The old and new penal code*, cit.; H. Shameem, *New penal code comes into effect! A truly historic moment*, 16 luglio 2015, consultabile sul sito maldivesindependent.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y8mctjtr>.

ad un ordine giudiziario, senza tuttavia specificare come ed in quali termini una determinata condotta potesse risultare in una fattispecie criminosa, nonché le conseguenze penali di un tale comportamento. La riforma del 2015 si è occupata di porre rimedio a tali lacune, garantendo – perlomeno sulla carta – la certezza del diritto. In particolare, elementi quali trasparenza, prevenzione degli abusi e diritto alla difesa hanno naturalmente implicato una maggior fiducia nell'ordinamento giuridico, offrendo nuova linfa al processo democratico²²¹. Inoltre, dal momento dell'entrata in vigore dell'attuale codice, tutti i reati, fino ad allora disciplinati da circa 90 diversi testi di legge, sono stati finalmente accorpati e catalogati sotto un'unica legge, rendendo molto più agevole il lavoro dei giudici²²².

In ogni caso, tra le altre novità, il codice penale del 2015 ha posto fine a 60 anni di moratoria per le esecuzioni capitali (come è possibile constatare all'articolo 1204) e formalizzato la legge islamica²²³. In particolare, esso prescrive espressamente la fustigazione per un limitato numero di crimini e – sebbene senza meglio specificare – rimette l'applicazione di ulteriori pene sharaitiche alla discrezione dei giudici²²⁴. Più in generale, anche nel caso del presente atto i riferimenti alla religione sono molteplici e particolarmente interessanti. Innanzitutto, la lettera b) dell'articolo 11 specifica che lo scopo principale del codice è quello di stabilire un sistema di divieti e di sanzioni che hanno a che fare con comportamenti che ingiustificatamente causino o minaccino di causare danni agli individui o a quegli interessi pubblici a cui è riconosciuta protezione giuridica, quali sono la vita, la famiglia, la proprietà e – primo fra tutti – l'Islam²²⁵. Il ruolo di prim'ordine che la legge islamica detiene all'interno del codice è ben anticipato da altre due norme collocate nella parte generale. Infatti, l'articolo 53, prevedendo quale attenuante di un reato prescritto dal presente atto la mancanza nel colpevole della maturità di un adulto, alla lettera c) esclude dall'applicazione di tale disposizione tutti coloro che si macchiano di un crimine o di un'infrazione per cui la punizione è predeterminata dalla *shari'a*, a prescindere dalla capacità del soggetto nel momento in

221 H. Shameem, cit.

222 *Comment: The old and new penal code*, cit.

223 F. Borri, *Nel paradiso dei turisti i giovani sognano il jihad*, cit.; *Sharia nelle Maldive: pena di morte anche per i bambini di 10 anni*, 23 maggio 2014, consultabile sul sito www.asianews.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7fme4jm>.

224 U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. cit.

225 La traduzione inglese dell'attuale Codice penale della Repubblica delle Maldive è reperibile sul sito www.law.upenn.edu.

cui ha commesso l'illecito. Di conseguenza, in questi casi l'esecuzione della pena così come sancita dalla legge islamica è solo posposta al raggiungimento della maggiore età da parte del reo²²⁶. In secondo luogo, l'articolo 61 si occupa di determinare i casi in cui si verifica la prescrizione di un processo penale, ovvero se esso non sia ancora stato avviato passati «8 years from the time the offense is committed for a felony, or 3 years from the time the offense is committed for a misdemeanor.» Tuttavia, al comma successivo, esso ribadisce che tali disposizioni non si applicano ai reati per i quali è prevista una punizione nel Corano, prima tra le fonti sharaitiche. Inoltre, alla lettera b), lo stesso articolo elenca una serie di reati, classificati come crimini violenti, per i quali l'avvio del processo non è soggetto a limiti temporali. In particolare, si tratta della categoria dei reati di furto (prescritti dall'articolo 211 fino al 216), del reato di rapporto sessuale illecito (di cui all'articolo 411), di quello di falsa accusa di rapporto sessuale illecito (articolo 612) ed infine di quello di consumo di bevande alcoliche (articolo 616). In realtà, riprendendo quanto detto nel paragrafo 1.5, questi ultimi richiamano proprio gli *hudūd* di cui viene fatta menzione nel testo sacro dell'Islam.

Giungendo a considerare quei reati che in maniera specifica fanno riferimento alla *shari'a*, l'articolo 131 – in relazione al contatto sessuale non consenziente avente per scopo quello di produrre eccitazione – alla lettera b) dichiara che, in generale, è illecito toccare o farsi toccare gli organi sessuali od altre zone erogene al di fuori di quanto direttamente ammesso dalla legge islamica – la cui disciplina in materia, come si vedrà poco più avanti, è particolarmente stringente – e, allo stesso modo, causare qualsiasi trasferimento o emissione di liquido seminale in qualsiasi parte di un corpo diverso dal proprio. Più avanti, all'interno della categoria dei reati contro la famiglia, l'articolo 410 riprende quelli che sono i principi sharaitici relativi al diritto matrimoniale. Secondo tale norma, un individuo commette un reato se:

- «(1) being already married to four wives, or during the post-marital waiting period of one of the four wives, he marries again, or
- (2) being already married, or during the post-marital period of his divorced wife, he marries a sister of one of his current wives; or
- (3) within the post marital period, a woman marries a man other than the man who divorced

226 CRIN. *Inhuman sentencing of children in the Maldives*, 26 novembre 2015, consultabile sul sito www.crin.org, pp. 1-3.

her; or

(4) being already married, a woman enters into a second marriage; or

(5) a woman divorced three times, marries the same man who divorced her, without getting married to another man and being divorced by him; or

(6) two people divorced due to adultery (Lian) getting re-married

(7) a man and woman whose marriage is forever prohibited in Islamic Sharia due to them being close relatives, or being nursed by the same woman, or due to marital relations, enters in to a marriage; or

(8) two persons of the same sex enter into a marriage; or

(9) a woman gets married to a non-muslim man; or

(10) a man gets married to a non-muslim woman not belonging to adherent faiths which have revealed scripture.»

A tale casistica segue la spiegazione del concetto – ancora una volta di derivazione sharaitica – di “post-marital waiting period”, il quale può indicare:

«(A) the time period between the date of divorce and 3 complete menstrual cycles, if the divorced woman is of menstrual age and has had sexual intercourse with her husband at least once during the period of marriage and is not pregnant at the time of divorce.

(B) the time period between the date of divorce and three lunar months, for a divorced woman who has not started menstruating or has reached menopause and has never consummated with the husband in marriage.

(C) if the woman is pregnant, the period until the pregnancy ends by birth or until the period up to the end of the pregnancy.

(D) the period of 4 lunar months and 10 days following the death of a woman’s husband during marriage or during the post-marital period, for a woman who is not pregnant at the time.»

L'articolo successivo, che prescrive il già citato reato di rapporto sessuale illecito, ricomprende tra le condotte penalmente perseguibili la fornicazione semplice, l'adulterio ed il rapporto sessuale con una persona dello stesso sesso, predisponendo pene maggiori o minori a seconda di quanto grave sia la violazione dei precetti sharaitici. In generale, è considerato illecito qualsiasi rapporto avvenuto al di fuori di un vincolo matrimoniale sorto in conformità con la legge islamica²²⁷. L'articolo 412, che torna a disciplinare il contatto sessuale (comprendente tutti quegli atti carnali non già enumerati dai commi 1 e 2 lettera f) dell'articolo precedente, al quale rinvio per informazioni ulteriori), afferma

²²⁷ Human dignity trust. *Criminalisation of Homosexuality*, 25 ottobre 2015, p. 1.

che – seppur consenziente e soggetto a punizioni meno severe – esso è vietato in tutti i casi in cui lo è il rapporto sessuale completo. Inoltre, al capitolo 610, ovvero quello relativo ai reati contro la sicurezza e l'ordine pubblico, conformemente alla *shari'a* sono punite la falsa accusa di rapporto sessuale illecito e – con riguardo ai soli cittadini maldiviani – il consumo di alcol o di carni di maiale nonché la violazione del digiuno durante il *Ramadan*; infine l'articolo 617 punisce chiunque critichi l'Islam. In particolare, nel definire tale reato, esso afferma che «a person commits an offence if: (1) engages in religious oration and criticism of islam in public or in a public medium with the intention to cause disregard for Islam; or (2) produces, sells, distributes, or offers material criticizing Islam with the intention to cause disregard to Islam». Inoltre, ai sensi dello stesso articolo costituisce reato «(3) the production, possession, sale, distribution, dissemination of pornography in the Maldives or importation thereof. (4) The production, possession, sale, distribution, dissemination and importation of idols of worship in the Maldives or importation thereof. (5) Attempting to disrupt the religious unity of the citizens of Maldives, and conversing and acting in a manner likely to cause religious segregation amongst people.» Riprendendo l'analisi di alcuni precedenti paragrafi, tale articolo – che sembra negare il diritto di proselitismo – pare nel suo insieme lesivo della libertà di manifestare la propria religione o credo, mentre il riferimento al divieto «to disrupt the religious unity» potrebbe essere interpretato come l'ennesima conferma del mancato riconoscimento del più ampio diritto alla libertà religiosa.

Come già anticipato, l'attuale codice penale maldiviano prevede come pena la fustigazione, punizione prevista anche all'interno del Corano. Tale atto, in questo caso disciplinato dall'articolo 411, consiste nel frustare la schiena del colpevole con una corda corta; tutte le frustate prescritte da una norma devono essere inflitte dalla medesima persona, che può servirsi solo del movimento del polso, senza invece utilizzare altri muscoli del braccio, né le spalle, né le gambe. In particolare, alcuni reati prescritti dal codice sono puniti espressamente con la fustigazione. Per esempio, in aggiunta alla pena regolarmente prevista nei casi di rapporto sessuale illecito, la lettera d) dello stesso articolo 411 ammette il ricorso a 100 frustate, mentre 19 sono quelle

indicate dalla lettera b) dell'articolo 413 in caso di incesto. Allo stesso modo, una condanna accessoria a 90 e 40 frustate è rispettivamente applicabile per i reati di cui agli articoli 612 e 616. In ogni caso, tale pratica era regolarmente messa in atto già prima dell'entrata in vigore del presente codice e dai tribunali di tutto l'arcipelago continuano ad essere pronunciate ogni anno centinaia di condanne alla fustigazione pubblica²²⁸. Ma non è tutto: infatti, l'articolo 1205 recita che «if an offender is found guilty of committing an offence for which punishments are predetermined in the Holy Quran, that person shall be punished according to Islamic Sharia and as prescribed by this Act and the Holy Quran.» Ne deriva che, in base a quanto illustrato nel paragrafo 1.5, un soggetto condannato per aver commesso un reato *hudūd* potrebbe essere sottoposto a pene che vanno a seconda dei casi dall'amputazione di uno o più arti all'esecuzione capitale con la spada. Di conseguenza, secondo l'attuale codice penale della Repubblica delle Maldive, oltre che ai sensi dell'articolo 1204 si può essere condannati a morte anche in conformità con quanto previsto dalla legge islamica. Infine, l'articolo 1008 codifica l'istituto islamico dell'espiazione o *kaffāra*, anch'esso citato nel corso del primo capitolo e, in determinate circostanze, alternativo alla punizione regolarmente prevista²²⁹.

Appena un mese dopo essere entrato in vigore, il presente codice è stato emendato dal Parlamento: in particolare, attraverso tale modifica si è deciso che le pene previste dalla *shari'a* possono essere comminate ai colpevoli solo una volta che tutti i processi d'appello siano terminati. Prima che chiunque abbia commesso reati disciplinati dalla legge islamica venga punito in conformità ad essa, la Corte Suprema deve pronunciare una sentenza finale. Inoltre, il Presidente in persona ha il diritto ad esprimersi in merito, avendo la possibilità di concedere la grazia e commutare la pena. Ma c'è dell'altro: infatti, l'emendamento del *Majlis* del Popolo ha interessato anche il contenuto dell'articolo 1205²³⁰. In virtù della sua nuova forma, che vede la sostituzione del lemma «Holy Quran» con l'onnicomprensivo «Islamic Sharia», esso comanda di considerare il

228 American Foreign Policy Council. cit.; M. Boland, cit.

229 U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. cit.

230 A. Naish, *Supreme Court to decide on meting out Sharia punishments*, 27 agosto 2015, consultabile sul sito maldivesindependent.com/all/indirizzo/https://tinyurl.com/y9sse86a.

diritto religioso al fine di regolare non più solo gli *ḥudūd*, ma anche quei reati prescritti dal codice per i quali l'Islam prevede una pena *qiṣāṣ*, della cui natura mi sono già occupato e di cui si parla non nel Corano bensì nella *sunna*, seconda fonte sharaitica²³¹. In precedenza, diversi membri dello Jamiyyatul Salaf avevano affermato che l'esclusione degli *aḥādīth* dal catalogo dei reati prescritti dal nuovo codice penale aveva in effetti seppellito i principi della *shari'a*. In particolare, essi ritenevano fuorvianti le dichiarazioni della vigilia, che avevano ritratto la legge come conforme al diritto musulmano ed adatta a regolare la condotta degli individui di un Paese islamico²³². L'emendamento, proposto dal Comitato per la sicurezza nazionale, è stato approvato dal Parlamento all'unanimità²³³. Ad ogni modo, è proprio a causa di tale modifica che, nell'ottobre del 2015, la prima sentenza di condanna alla lapidazione (pena prevista proprio dalla *sunna*) pronunciata da un tribunale della Repubblica delle Maldive è stata annullata dalla Corte Suprema. Il verdetto, emesso da una Pretura situata nella remota isola di Gemanafushi (situata circa 250 miglia a sud della capitale), riguardava una donna che – per sua stessa ammissione – aveva commesso adulterio. Nel giustificare il motivo della sua decisione, il più alto tribunale dell'arcipelago ha spiegato che la Pretura in questione aveva deliberato in violazione delle procedure legali e giudiziarie a cui è necessario attenersi in casi come quello: infatti, secondo l'emendamento accorso due mesi prima, le pene sharaitiche possono essere comminate solo al termine di tutti i gradi di giudizio. Malgrado ciò, alcuni tra gli esponenti più conservatori del Partito Adhaalath hanno elogiato il “coraggio” del magistrato di Gemanafushi, dichiarando che gli esperti sono unanimi nel ritenere che la lapidazione sia la punizione prevista dalla *shari'a* in caso di adulterio e che giustizia può essere fatta solo adottando il sistema penale rivelato da Allāh²³⁴.

Oltre che nella Costituzione e nel codice penale, il peso che la religione detiene nella produzione legislativa delle Maldive è evidente in diversi altri atti. Esempio ne è la

231 *Parliament to consider mandatory Shariah punishments*, 18 agosto 2015, consultabile sul sito maldivesindependent.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/n9jwxcz>.

232 A. Naish, *New penal code will 'bury' Islamic sharia*, 14 aprile 2015, consultabile sul sito www.minivannewsarchive.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybzfud6a>.

233 A. Naish, *Supreme Court to decide on meting out Sharia punishments*, cit.

234 *Maldives woman sentenced to death by stoning wins reprieve*, 19 ottobre 2015, consultabile sul sito www.telegraph.co.uk all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7fgok5>; A. Naish, *Supreme Court strikes down sentence of death by stoning*, 19 ottobre 2015, consultabile sul sito maldivesindependent.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y94aob3a>.

Legge sulla protezione dell'unità religiosa del 1994, i cui articoli chiariscono una volta per tutte che nell'arcipelago la libertà di manifestazione della propria religione o credo non esiste in alcuna sua declinazione. Infatti, la legge, che vieta ogni forma di espressione di qualsiasi religione che non sia quella ufficiale, prevede una serie di regole finalizzate anche a determinare chi abbia diritto a predicare i principi dell'Islam sunnita e come debba farlo²³⁵. Più in generale, il titolo stesso dell'atto, che fa esplicito riferimento all'unità religiosa del Paese, appare come ennesima conferma del mancato riconoscimento all'interno dei propri confini del diritto di libertà di religione. Analizzando nel dettaglio le disposizioni di questa legge, l'articolo 2 afferma che ogni sermone o insegnamento religioso deve essere eseguito da persone (che, secondo l'articolo 3, possono anche essere straniere) autorizzate dal Ministero degli Affari Islamici, le quali devono in ogni caso appartenere alla religione musulmana sunnita ed aver ottenuto un titolo di studio in una delle istituzioni universitarie elencate nell'allegato 1²³⁶. Come specificato all'articolo 11, lo stesso Ministero si riserva la facoltà di revocare la loro licenza qualora per qualche motivo non si conformino alle disposizioni contenute nell'atto. L'articolo 4 precisa invece che tali discorsi e presentazioni non possono contraddire l'Islam, né alcun principio sharaitico, né avere ad oggetto altre religioni²³⁷. All'articolo 5 sono poi specificate tutte le regole formali a cui gli oratori devono attenersi durante i relativi discorsi, mentre l'articolo 6 codifica il divieto di portare simboli religiosi diversi da quelli appartenenti all'Islam e quello di propagare qualsiasi fede diversa da quella musulmana, tanto più se con l'obiettivo di convertirne i relativi seguaci. Inoltre, l'articolo 7 recita che nelle Maldive è vietato portare o esibire in pubblico qualsiasi testo relativo a religioni diverse dall'Islam (nonché la sua traduzione in *dhivehi*) e l'8 contiene il divieto di satira religiosa. I principi di cui all'articolo 6 sono ribaditi all'articolo 9, che si applica però esplicitamente a chi abita o si reca in visita alle Maldive senza esserne cittadino e senza appartenere alla religione musulmana. Infine, l'articolo 10 dichiara che è vietato servirsi di qualsiasi mezzo di comunicazione per promuovere altre fedi. Le pene per la violazione di

235 Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus. cit.

236 La traduzione inglese della Legge sulla protezione dell'unità religiosa è reperibile sul sito www.minivannewsarchive.com.

237 Z. Rasheed, cit.

qualsiasi di queste disposizioni, come indicato all'articolo 12, possono consistere in multe fino a 20.000 rufiyaa o nell'arresto da 2 a 5 anni per i cittadini e nell'espulsione dal Paese per gli stranieri²³⁸. Nel marzo del 2014, un emendamento della legge ha reso ancora più stringenti gli obblighi ed i divieti in essa contenuti²³⁹.

Risalente all'ottobre del 2015, la Legge anti-terrorismo criminalizza invece qualsiasi tentativo di promuovere ideologie politiche, religiose o di altro tipo in maniera non conforme al diritto maldiviano²⁴⁰. Presentata dal partito al governo come strumento ideale ad estirpare il morbo del radicalismo islamico (tema su cui mi concentrerò nell'ultimo capitolo) dal Paese, essa è stata invece interpretata dall'opposizione come l'ennesimo tentativo dell'esecutivo di reprimere il dissenso sul proprio operato e di privare arbitrariamente i cittadini delle garanzie costituzionali relative alla libertà di espressione e di assemblea. In particolare, attraverso quest'atto è consentito alle autorità di pubblica sicurezza di installare telecamere nelle abitazioni o intercettare le comunicazioni di chiunque sospettino fomenti il terrorismo interno e transnazionale, mentre al Presidente è data facoltà di dichiarare (senza inchiesta preventiva) qualsiasi gruppo un'organizzazione terroristica, il che comporta per i suoi membri una condanna fino a 25 anni di reclusione. Lo stesso può accadere a chiunque prenda parte a manifestazioni considerate violente o minacci in altro modo la sicurezza sociale, come a chi faccia esternazioni ritenute responsabili di incoraggiare il terrorismo. Inoltre, tale legge preclude il diritto a rimanere in silenzio e ad usufruire di una consulenza legale, garantito dalla Costituzione a chi è soggetto ad arresto: infatti, le autorità possono interrogare i sospettati fino a 96 ore senza alcuna udienza, i quali hanno la facoltà di incontrare il proprio avvocato solo in presenza delle forze dell'ordine²⁴¹.

È infine opportuno menzionare la Legge contro la diffamazione, approvata dal Parlamento nell'agosto del 2016 e la cui natura formalmente confessionista pare ancora una volta nascondere secondi fini, mirati a curare interessi ben più terreni. Ai sensi del

238 Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus. cit.; U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. cit.

239 S. Hameed, *Islamic ministry flags publication of religious books without permission*, 12 luglio 2015, consultabile sul sito maldivesindependent.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/yadhqpqw>.

240 U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. cit.

241 *Maldives opposition critical of 'draconian' anti-Islamic State law*, 29 ottobre 2015, consultabile sul sito www.theguardian.com/world all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybenyth8>; A. Naish, *Draconian anti-terrorism bill passed into law*, 27 ottobre 2015, consultabile sul sito maldivesindependent.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7vc9oz2>.

testo, sono puniti quei discorsi considerati contrari ai principi islamici, che violano le regole sociali e che minacciano la sicurezza nazionale, e si afferma che la libertà di espressione è un diritto garantito solo laddove sia esercitata in maniera conforme ai dettami della religione musulmana. In linea con ciò, l'espressione di opinioni personali in forma orale o scritta o l'utilizzo dei mezzi di comunicazione per diffondere il proprio pensiero sono ritenute attività lecite tranne nei casi in cui scherniscano l'Islam, mettano in dubbio la validità di tale fede o anche di uno solo dei suoi principi, compromettano l'unità religiosa del Paese o causino divisioni sociali e polarizzazione religiosa. Inoltre, il presente atto ribadisce che l'insegnamento e i sermoni religiosi devono essere condotti in conformità con le regole stabilite dalla Legge sulla protezione dell'unità religiosa, nonché da persone autorizzate secondo i suoi *standard*. Da un punto di vista pratico, attraverso questa legge al governo è consentito interrompere trasmissioni televisive e radiofoniche in onda, fino a sospendere o revocare la licenza di un programma, di una testata o di un sito *web*, qualora i relativi contenuti siano considerati diffamatori e in violazione delle sue disposizioni. Essa specifica che le multe per la violazione delle regole sociali e per la minaccia della sicurezza nazionale attraverso espressioni diffamatorie vanno da 50.000 a 2 milioni di rufiyaa, aggiungendo che il mancato pagamento nei termini può agevolare la revoca di una licenza oltre a provocare una condanna da 3 a 6 mesi di reclusione a discapito dei responsabili. Diversamente, la legge afferma che la pena per chi – sempre tramite espressioni diffamatorie – viola i principi della religione musulmana deve essere pari a quella indicata dall'articolo 617 del codice penale, che, come del resto già riportato, punisce il reato di critica dell'Islam. In particolare, alla lettera c), esso dichiara che si tratta di un'infrazione di prima classe, per la quale categoria, ai sensi dell'articolo 1002, è prevista una condanna fino ad un anno di reclusione²⁴². La legge contro la diffamazione, biasimata anche dalle Nazioni Unite (in quanto minerebbe il diritto alla libertà di espressione), è considerata dall'opposizione uno strumento meramente a servizio degli interessi particolaristici degli uomini di governo: infatti, il giornalismo d'inchiesta, responsabile di far venire ripetutamente a galla gli episodi di corruzione e gli scandali di cui l'attuale

242 U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. cit.

amministrazione continua a macchiarsi, è parso fin da subito essere il principale bersaglio delle disposizioni in essa contenute. Le preoccupazioni sollevate dalle organizzazioni internazionali, dai partiti politici e dai media locali in relazione al contenuto della legge durante l'*iter* non hanno avuto alcun peso, dal momento che essa è stata approvata dal Parlamento senza subire variazioni di rilievo rispetto al disegno iniziale. Zaheena Rasheed, editrice del sito di notizie *Minivan News*, ha dichiarato che la legge è chiaramente finalizzata ad ostacolare la regolare attività dei mezzi di comunicazione, dopo le ripetute minacce di morte e violenze fisiche – nel frattempo cresciute di intensità – perpetrate da agenti del governo nei confronti dei giornalisti dissidenti²⁴³. In particolare, *Minivan News* è l'unica testata giornalistica indipendente dall'esecutivo (così come “indipendente” è proprio la traduzione del termine maldiviano “*minivan*”), la cui sede è all'interno di una porta anonima – priva di loghi o targhette – di un altrettanto anonimo condominio di Male. Proprio in quella porta è stato ritrovato un giorno un machete conficcato.

«Secondo Reporters Without Borders – ONG impegnata nella difesa della libertà di stampa –, le minacce ai giornalisti sono così frequenti, qui, così quotidiane, che il 43 per cento dei giornalisti ha deciso di non denunciarle più. Soprattutto, il 30 per cento dei giornalisti ha deciso di occuparsi d'altro. Di lasciare perdere la criminalità, la corruzione. La politica. Di occuparsi di calcio e buche nell'asfalto. I titoli di «Minivan», d'altra parte, più che i titoli di un giornale delle Maldive, sembrano i titoli di un giornale del Messico. Del Salvador. Torture, spaccio di droga, prostituzione. Tangenti. Proteste per avere l'elettricità. Per avere l'acqua corrente. Sulle isole, il 40 per cento della popolazione è sotto la soglia di povertà. Però la priorità del governo (...) è una legge sulla diffamazione. Anche se nella sua definizione di diffamazione manca l'aggettivo fondamentale: che l'affermazione sia falsa. Secondo il governo, invece, un'affermazione è lesiva della reputazione di una persona quando è contraria a quello che la gente pensa di quella persona. Secondo il governo, diffamare non significa mentire. Significa criticare. Significa pensare.»²⁴⁴

243 S. Aneez – R. Sirilal, *Maldives approves defamation law criticised by U.N., U.S.*, 10 agosto 2016, consultabile sul sito in.reuters.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y6vnyaxw>.

244 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., p. 23.

2.8 Il rapporto tra ordinamento giuridico interno e normativa internazionale

Per gli scopi del presente lavoro – e sebbene l'argomento si presterebbe a ben altra analisi –, in quest'ultimo paragrafo del secondo capitolo mi limiterò ad approfondire la legislazione della Repubblica delle Maldive al fine di verificarne la conformità con i documenti internazionali da essa sottoscritti da un punto di vista strettamente attinente alla sfera del religioso. Nel farlo, mi riferirò anche ad alcuni episodi che testimoniano l'applicazione delle leggi in vigore nel Paese o, in ogni caso, la realtà sociale da esse prodotta.

Giungendo al dunque, il principale tema da toccare in quest'ambito è certamente quello relativo al diritto alla libertà di religione, che alle Maldive appare sostanzialmente negato in tutti gli atti citati, ma che a livello internazionale è solennemente protetto, in primo luogo dal Patto internazionale sui diritti civili e politici, a cui le stesse Maldive hanno aderito nel 2006. In particolare, sebbene con i limiti ai quali si è fatto cenno nell'ultimo paragrafo del primo capitolo, l'articolo 18 del trattato recita che ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. Tuttavia, pur essendo parte contraente, come sovente accade con riguardo al fenomeno religioso nel panorama dei Paesi islamici (e sulla cui questione rimando nuovamente al paragrafo 1.6) l'arcipelago ha posto a fianco della ratifica una riserva, relativa in particolare proprio all'articolo 18. Nello specifico, tale riserva afferma che le libertà garantite dall'articolo 18 del Patto devono essere esercitate senza pregiudicare quanto previsto dalla Costituzione della Repubblica delle Maldive, che, in tal senso, all'articolo 9 dichiara che un non musulmano non può diventare un cittadino del Paese²⁴⁵. Questa puntualizzazione pare “giustificare” il fatto che nell'arcipelago «la libertà di avere o di adottare una religione o un credo di propria scelta» – utilizzando ancora i termini impiegati dall'articolo 18 per descrivere il sopracitato diritto – non sia tutelata.

Di conseguenza, muovendo l'attenzione su altri elementi della legge fondamentale maldiviana, nemmeno quanto disposto dall'articolo 142 violerebbe il Patto. In particolare, tale articolo afferma che nel giudicare questioni su cui la Costituzione o le

²⁴⁵ U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. cit.

altre leggi tacciono, bisogna affidarsi alla *shari'a*. Ebbene, tra le medesime questioni rientra l'apostasia, che la legge islamica tratta come un reato²⁴⁶. Nello specifico, sebbene pronunciare una sentenza di condanna per apostasia sia in contrasto con il principio di libertà religiosa tutelato dal Patto, la riserva posta in relazione a questo diritto consente alle Maldive di farlo lecitamente. Al massimo, qualche dubbio in più sulla conformità al Patto potrebbe essere sollevato valutando quelle che in concreto sono le misure che la *shari'a* prevede in questo caso: come già riportato, secondo la legge islamica l'apostata deve essere condannato a morte. In tal senso, l'articolo 6 del documento internazionale in esame recita che «nei paesi in cui la pena di morte non è stata abolita, una sentenza capitale può essere pronunciata soltanto per i delitti più gravi, in conformità alle leggi vigenti nel momento in cui il delitto fu commesso». Tuttavia, anche se nell'impianto giuridico maldiviano la pena di morte per apostasia non risulta essere direttamente codificata, diverse norme (a partire proprio dall'articolo 142 della Costituzione), elevando la *shari'a* a fonte del diritto, la rendono ugualmente prescrivibile. Inoltre, sebbene le categorie di pensiero di matrice occidentale, su cui integralmente poggia il diritto internazionale, porterebbero ad affermare che il solo fatto di rinunciare alla propria religione non può essere classificato tra i delitti più gravi di un ordinamento giuridico, l'articolo 6 non enuncia alcun criterio che consenta di individuare in maniera oggettiva che cosa si intenda in effetti per «delitti più gravi», dando adito a diverse interpretazioni. Aprendo infine una parentesi sulla pena in se stessa – che invece, come già indicato, l'articolo 1204 del nuovo codice prevede espressamente – è bene accennare al fatto che il Paese non ha sottoscritto il Secondo protocollo facoltativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici relativo all'abolizione della pena di morte, non essendo così obbligato ad attenersi ai principi da esso introdotti²⁴⁷.

In ogni caso, è certamente corretto affermare che, perlomeno dal punto di vista della libertà di religione, la Costituzione dell'arcipelago, in relazione agli *standard* internazionali di tutela dei diritti umani, è quella che suscita maggiori preoccupazioni tra tutte quelle della regione di appartenenza²⁴⁸. Del resto, è senz'altro fuorviante ritenere

246 A. Naseem, cit.

247 CRIN, cit., p. 4.

248 B. U. Khan – M. M. Rahman, cit., pp. 385-386.

che la sola composizione demografica del Paese, il quale, secondo i censimenti, è abitato al 100% da musulmani sunniti, possa rendere superfluo il riconoscimento della libertà di religione tra i diritti fondamentali. E tanto più lo è se si considera il fatto che certe cifre sono corroborate dalla clausola confessionista presente all'articolo 9 lettera d) della carta, che, lungi dal non interferire sull'esercizio di tale libertà, al contrario la pregiudica fortemente²⁴⁹. A tal proposito, ritengo rilevante riportare che, nel 2008, la decisione degli addetti ai lavori di non inserire alcun riferimento alla libertà di religione nella nuova Costituzione delle Maldive fu presa in contrasto alle raccomandazioni della Relatrice speciale delle Nazioni Unite sulla libertà di religione o di credo, Asma Jahangir, che, meno di due anni prima, si era ivi recata in visita istituzionale²⁵⁰.

Più in generale, l'avversione del Paese per il principio di libertà religiosa, così come dedotta soprattutto dall'analisi del relativo testo costituzionale, si spinge fino ad intaccare il diritto alla libertà d'espressione, protetto in particolare dall'articolo 19 del sopracitato Patto. Se da un punto di vista formale – grazie alle restrizioni previste al comma 3 lettera a) e b) – la Repubblica delle Maldive pare non contraddire le disposizioni contenute nell'articolo, da un punto di vista pratico disattende invece perlomeno quanto previsto dal primo comma. Nello specifico, nel caratterizzare tale diritto, il comma 2 dichiara che esso comprende per ogni individuo «la libertà di cercare, ricevere e diffondere informazioni e idee di ogni genere, senza riguardo a frontiere, oralmente, per iscritto, attraverso la stampa, in forma artistica o attraverso qualsiasi altro mezzo di sua scelta». Tuttavia, il comma successivo aggiunge che l'esercizio di tali libertà «comporta doveri e responsabilità speciali» e che può pertanto essere sottoposto a determinati limiti, i quali devono in ogni caso essere espressamente definiti dalla legge, nonché essere necessari «al rispetto dei diritti o della reputazione altrui; alla salvaguardia della sicurezza nazionale, dell'ordine pubblico, della sanità o della morale pubbliche.» In particolare, perlomeno sulla carta – come si è avuto modo di constatare nel precedente paragrafo – proprio queste sono le motivazioni esplicitamente adottate da parte della Legge anti-terrorismo e della Legge contro la diffamazione alle

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ O. Larsen, cit.

restrizioni in tal senso previste. Ma se già l'applicazione delle medesime leggi pare non essere conforme a quanto meramente disposto dai testi – sollevando il dubbio più che legittimo che si tratti piuttosto di una limitazione arbitraria delle libertà garantite dal comma 2 dell'articolo 19, diretta a rendere lecita una generica repressione del dissenso – alcuni episodi emblematici della realtà sociale confermano che tale diritto è in ogni caso compromesso²⁵¹. Infatti, il comma 1 dell'articolo recita che, a garanzia del rispetto della libertà d'espressione, ogni individuo deve avere essenzialmente «diritto a non essere molestato per le proprie opinioni». Al contrario, la realtà dei fatti dimostra che il governo o non è in grado, o più probabilmente non ha interesse a che tale previsione sia in effetti rispettata. Ma c'è di più: vi è il forte sospetto che l'esecutivo sia addirittura coinvolto nei drammatici eventi a cui faccio riferimento. Citando tra questi solo alcuni dei più noti, nel 2012, il parlamentare Afrasheem Ali, noto esperto di *shari'a*, fu pugnalato a morte dopo aver espresso il suo sostegno alla pianificazione di dibattiti aperti su questioni religiose; nel corso dello stesso anno si verificò un tentativo di omicidio nei confronti del giornalista liberale Ismail “Hilath” Rasheed, il quale – seppur musulmano – era già conosciuto per la sua posizione a favore della tolleranza religiosa²⁵². Per ultimo, il 23 aprile del 2017 anche il *blogger* Yameen Rasheed, noto per la satira di cui faceva uso per rappresentare le istituzioni politiche ed i costumi religiosi locali, è stato ritrovato in fin di vita nel suo appartamento di Male, colpito da 16 coltellate, che gli sarebbero risultate fatali già durante il trasporto in ospedale²⁵³.

Ciò detto, è opportuno specificare che i problemi di conformità tra diritto islamico e internazionale vanno ben oltre la questione della libertà religiosa o, tutt'al più, d'espressione. Particolarmente idoneo a dimostrare quanto appena affermato è proprio il sistema giuridico maldiviano, che non si limita a richiamare la *shari'a* in modo generico, ma, come già indicato, si spinge fino a codificarla. A tal riguardo, diverse norme contenute nel codice penale del 2015, se rapportate ai diritti garantiti dai trattati

251 M. Boland, cit.

252 American Foreign Policy Council. cit.; Amnesty International. *The Republic of Maldives: Ignoring Human Rights Obligations*, 2014, pp. 8-9; F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., p. 16; *Liberal blogger stabbed in the Maldives: Police*, 5 giugno 2012, consultabile sul sito tribune.com.pk all'indirizzo <https://tinyurl.com/yaa5wfdz>; U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. cit.

253 F. Borri, *Yameen Rasheed, morto di religione alle Maldive*, 12 maggio 2017, consultabile sul sito www.ilfattoquotidiano.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybbxykfd>; M. Safi, *Maldives blogger stabbed to death in capital*, 23 aprile 2017, consultabile sul sito www.theguardian.com/world all'indirizzo <https://tinyurl.com/mf4vgpe>.

internazionali, producono in maniera diretta una serie di conflitti ulteriori. A preoccupare sono soprattutto gli articoli del capitolo dei reati contro la famiglia, i quali – confermando quella che si è dichiarato essere una costante del panorama islamico – compromettono in particolar modo la condizione della donna, così come tutelata dagli *standard* internazionali in materia di diritti umani. In secondo luogo, le disposizioni in esso incluse favoriscono la discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale²⁵⁴. Per terzo, la fustigazione in se stessa, ivi prevista, è un trattamento crudele, inumano e degradante²⁵⁵. Spostando l'attenzione altrove, la lettera c) dell'articolo 53 è allo stesso modo problematica: infatti, condannare un minore alla pena capitale, eventualità che ai sensi del codice penale non è poi così remota, è certamente contrario al diritto internazionale. Già solo limitandosi a tali esempi, che testimoniano una trasposizione nel diritto interno di norme appartenenti ad un sistema in ogni caso già operante (ovvero quello religioso), l'ordinamento giuridico della Repubblica delle Maldive non solo contravviene a diverse disposizioni del Patto sui diritti civili e politici, ma viola una serie di altri documenti internazionali più specifici da essa stessa sottoscritti, a prescindere dalle riserve ivi introdotte. A proposito di ciò, vale la pena ricordare che l'arcipelago è membro della Convenzione contro la tortura e altri trattamenti o punizioni crudeli, inumani o degradanti (dal 2004) – nonché del relativo Protocollo facoltativo (dal 2006) –, della Convenzione sui diritti del fanciullo (dal 1991) e della Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti delle donne (dal 1993). In quanto alle riserve, tutte applicate per motivi attinenti alla religione, esse riguardano gli articoli 14 e 21 della penultima e l'articolo 16 dell'ultima Convenzione nominata. Rispettivamente, le Maldive non riconoscono la libertà di pensiero, di coscienza e di religione del fanciullo, si oppongono all'adozione come disciplinata dal diritto internazionale (la quale peraltro è per se stessa vietata dal Corano) e – soprattutto – affermano che, nel proprio territorio, il diritto della donna a non subire discriminazioni in tutte le questioni derivanti dal matrimonio e nei rapporti familiari deve essere esercitato senza pregiudicare quanto previsto dalla *shari'a* islamica, che, evidentemente,

254 Human dignity trust, cit., p. 1.

255 J.J. Robinson, *Protesters calling for religious tolerance attacked with stones, threatened with death*, cit.

anche in tal senso è piuttosto distante dagli attuali *standard* di tutela dei diritti umani²⁵⁶.

Da un punto di vista giudiziario, la gran parte delle condanne alla fustigazione pronunciate annualmente nel territorio nazionale – ed espressione di una certa interpretazione del diritto islamico – concerne proprio il reato di fornicazione, disciplinato all'interno del capitolo dei reati contro la famiglia. Per il diritto internazionale, un rapporto sessuale extraconiugale, qualora consenziente ed anche se consumato da persone dello stesso sesso non costituisce una fattispecie criminosa, essendo invece conforme al sistema di libertà fondamentali ivi previsto. Questo senza contare che, come già accennato, il ricorso a pratiche crudeli, inumane e degradanti – qual è nel caso la fustigazione – già di per sé contravviene ai suoi principi. Inoltre, diversi rapporti dimostrano che, nella gran parte dei casi di fornicazione, solo le donne sono condannate e dunque soggette alla pena sharaitica che ne consegue. Ad esempio, nel 2011, di 104 persone condannate per rapporto sessuale extraconiugale illecito 93 erano donne, 10 delle quali minorenni. Ma non è tutto: la criminalizzazione della fornicazione può agire da deterrente per chi intenda denunciare una violenza sessuale subita, in quanto anche la stessa vittima è passibile di condanna per rapporto sessuale illecito²⁵⁷. A tal proposito, nel 2013, una ragazza di quindici anni proveniente dall'isola di Feydhoo (nel nord dell'arcipelago) fu processata e quindi condannata a 100 frustate e 8 mesi di arresti domiciliari dopo aver raccontato di essere stata ripetutamente stuprata dal padrigno²⁵⁸. Allo stesso tempo, si tratta però dell'unica occasione in cui il Paese ha risposto positivamente agli appelli della comunità internazionale volti a contrastare la diffusione di tale pratica nel proprio territorio. Nello specifico, dopo la sentenza – che aveva creato un'eco eccezionale, sollevando tutte le organizzazioni per i diritti umani – l'intermediazione del governo con la Corte Suprema condusse fino all'assoluzione della ragazza²⁵⁹.

256 F. Shamah, *Country Profile on Universal Access to Sexual and Reproductive Rights: Maldives*, 2017, pp. 4-5; D. Atighetchi – D. Milani – A. M. Rabello, *Intorno alla vita che nasce: diritto ebraico, canonico e islamico a confronto*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2013, pp. 245-246; CRIN, cit., pp. 1-6.

257 American Foreign Policy Council, cit.; Amnesty International, *60th Session of the Committee on the Elimination of All Discrimination Against Women: the Republic of Maldives*, 30 gennaio 2015; Amnesty International, *Annual Report 2016-2017. Maldives*, p. 244.

258 R. Scolari, *Maldiva, stuprata dal padrigno e condannata a cento frustate*, 1 marzo 2013, consultabile sul sito www.ilgiornale.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y8okkza3>.

259 Amnesty International, *The Republic of Maldives: Ignoring Human Rights Obligations*, cit., p. 5.

CAPITOLO III

NEL SEGNO DEL PICCOLO JIHAD

3.1 *Le origini del jihadismo contemporaneo*

«Jihadismo è un neologismo utilizzato per descrivere azioni violente e di matrice terroristica perpetrate da gruppi armati che ne rivendicano la legittimità e l'efficacia sulla base di una personale interpretazione del contenuto teologico dell'islam. In particolare, la sua formulazione sembra suggerire l'incontro e la saldatura tra l'immaginario dei movimenti ideologici totalitari novecenteschi e l'ideale del *jihad* come lotta armata. Una fusione che, apparentemente, consentirebbe un'immediata lettura di tali fenomeni, ma che in verità può favorire fraintendimenti, oscurando significati e implicazioni importanti per la completa comprensione del concetto di *jihad* nella storia e nella cultura dell'islam oltre la semplice dimensione della violenza.»²⁶⁰

In altri termini, l'equazione *jihad* – guerra santa rappresenta una banalizzazione dei contenuti che il principio islamico del *jihad* racchiude dentro di sé. Di conseguenza, un approfondimento di tale principio è una dovuta premessa all'esposizione dell'«intricato percorso che dal *jihad* in epoca classica ha idealmente condotto al fenomeno del jihadismo contemporaneo»²⁶¹. Etimologicamente parlando, il vocabolo *jihad* deriva dalla radice araba *jhd*, il cui significato è “sforzarsi”, “applicarsi con zelo”. All'interno dei testi sacri, in particolare nel Corano, esso è abitualmente accompagnato dalla locuzione *fi sabīl Allāh*, “sul cammino di Dio”. In tal senso, ai musulmani è raccomandato in quanto gradito a Dio lo sforzo sulla sua via, per amor suo e per esaltarne la sua parola²⁶². Si tratta di uno dei doveri principali del credente, al punto da essere spesso collocato a fianco dei cinque pilastri, sebbene, a differenza di questi, solo in parte esso incomba sul singolo, producendo altrimenti un più generico obbligo rivolto alla comunità nel suo insieme, al pari del guidare la *umma*, seppellire i morti e giudicare secondo la legge islamica²⁶³. Nello specifico, ciò sarebbe confermato da un *ḥādīth*, che

260 P. Maggiolini, *Dal jihad al jihadismo: militanza e lotta armata tra XX e XXI secolo*, in A. Plebani (a cura di), “Jihad e terrorismo. Da Al-Qa'ida all'Isis: storia di un nemico che cambia”, Mondadori, Milano, 2016, p. 3.

261 *Ibi*, p. 5.

262 H. Halm, cit., pp. 105-106; P. Maggiolini, cit., p. 6; G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, cit., p. 27; G. Vercellin, *Jihad*, Giunti Editore, Firenze, 1997, p. 19.

263 K. F. Allam – C. Lo Jacono – A. Ventura, cit., p. 61; G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, cit., p. 26; G. Vercellin, *Jihad*, cit. p. 29.

ha il merito di introdurre la distinzione tra grande e piccolo *jihad*. Secondo tale detto, Muhammad avrebbe infatti identificato il primo con lo sforzo spirituale dell'individuo «contro la concupiscenza della propria anima» (imprimendovi perciò una decisa sfumatura etica), mentre il secondo, di minor rilevanza, con lo sforzo armato collettivo rivolto verso l'esterno e – attraverso l'impiego di tutta la persona – finalizzato a contrastare la “minaccia” proveniente da quei territori rimasti ancora sotto il controllo dei non credenti²⁶⁴. In particolare, il fedele può adempiere al *jihad* con l'animo, con la parola o la mano (ovvero attraverso la predicazione e le opere buone), e solo in ultima istanza con la spada (ovvero per il tramite di una vera e propria azione militare). Per il resto, è soprattutto a partire dal Corano che può darsi conto della «versatilità e complessità intrinseca del richiamo al *jihad*.»²⁶⁵ Nelle *suwar* risalenti al periodo meccano, la parola *jihad* esortava il fedele ad impegnarsi saldamente nell'obbedienza e nella purificazione, facendo affidamento sulla propria fermezza d'animo e pazienza così da limitarsi ad ingaggiare la sola lotta verbale contro i non credenti. Come già accennato nelle prime pagine dell'elaborato, il trasferimento a Medina cambiò le cose: infatti, nel proseguo della rivelazione divina il *jihad* iniziò a riguardare più da vicino lo scontro armato volto alla vittoria sugli infedeli. Parallelamente, durante la permanenza a Yathrib, la *umma* guidata da Maometto si dedicò a diverse operazioni militari, alcune di queste necessarie a preservarsi dagli attacchi esterni mentre altre imbastite di propria iniziativa. Ad ogni modo, se tutte queste imprese possano essere considerate espressione del *jihad* è ancora oggi oggetto di dibattito: in particolare, ciò che ancora divide gli studiosi è se, nella relativa prospettiva bellica, lo sforzo sulla via di Dio sia da ritenersi lecito sia in funzione difensiva che offensiva o se, al contrario, debba limitarsi alla sola necessità di difendersi dagli attacchi contemplando al più l'azione preventiva. Tornando ad analizzare il termine *jihad* all'interno del Corano, è la parola *qital* (lottare, uccidere) ad occuparsi per prima di presentarne l'accezione violenta, che non deve consentire in ogni caso di identificare lo “sforzo” con la semplice guerra (*ḥarb*), dalla quale si distingue in quanto estrema manifestazione dell'ossequio ai dettami divini²⁶⁶. Nello

264 H. Halm, cit., p. 106; P. Maggiolini, cit., pp. 6-7; G. Vercellin, *Jihad*, cit., p. 24.

265 P. Maggiolini, cit., p. 6; G. Vercellin, *Jihad*, cit., pp. 20, 29-30.

266 P. Maggiolini, cit., pp. 6-9.

specifico, come si rileva dalla lettura congiunta delle *sūre* in cui viene richiamato, il piccolo *jihad* non è mai un fine in se stesso ma solo uno strumento, oltretutto deprecabile, teso non all'accrescimento del *dār al-Islām* o alla conquista di un bottino, quanto alla celebrazione del messaggio divino. Inoltre, l'eventuale sforzo armato deve astenersi dal procurare al nemico più danno di quanto non sia assolutamente indispensabile per obbligarlo alla resa. Infine, il combattente musulmano deve rifuggire qualsiasi crudeltà, risparmiando donne, bambini, anziani ed infermi²⁶⁷.

Limitandosi a considerare la corrente sunnita, a partire dalla morte del Profeta e nel corso delle varie epoche, il principio del *jihad* ha subito i condizionamenti delle realtà socio-politiche in cui si è imbattuto. Concentrandosi sui suoi profili militari, ovvero quelli di competenza del presente studio, già nel 632 esso giocò un ruolo fondamentale nel legittimare la lotta armata che il Califfò Abū Bakr indisse nei confronti di alcune tribù arabe che si erano rifiutate di versare il tributo come in passato, paragonando tale atto di insubordinazione politica all'apostasia. In seguito, in concomitanza con l'avvento del califfato omayyade, nonché con il rapido processo di espansione della *umma*, la riflessione sul piccolo *jihad* si arricchì di nuovi spunti, che ne valorizzarono il profilo offensivo. Come già riportato, fu proprio durante questa stagione che ebbe inizio la compilazione della *sunna*, «che alle sezioni dedicate ai cinque pilastri dell'islam (...) fece tradizionalmente seguire un capitolo dedicato al *jihad*. (...) Sulla base della rivelazione coranica e della Sunna prese poi piede la continua opera giurisprudenziale consentendo lo sviluppo del *fiqh*. In tale quadro, quindi, il *jihad* trovò stabile collocazione nella dimensione giuridica e storica dei sistemi politici musulmani.»²⁶⁸ In particolare, divenne consuetudine riferirsi allo sforzo militare offensivo come ad un obbligo collettivo, in grado di essere assolto anche con il coinvolgimento di una sola parte della comunità (ovvero gli eserciti di professione), mentre a quello difensivo come ad un dovere vincolante per ogni singolo musulmano. In ogni caso, oltre al rispetto delle norme di condotta, era previsto un preciso principio di autorità nel chiamare al *jihad*, con l'intermediazione dei dotti che – previo consenso –

267 G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, cit., p. 27.

268 P. Maggiolini, cit., pp. 11-13.

di volta in volta si occupavano di ricondurre una specifica situazione militare alla relativa categoria di appartenenza.

Ancora una volta, l'interpretazione del piccolo *jihad* risentì fortemente del periodo delle Crociate e della comparsa dei mongoli. Nello specifico, dopo una progressiva diminuzione delle campagne militari in epoca abbaside, da una parte l'accento sulla necessità dello scontro armato trovò nuova linfa, «favorendo il radicarsi della convinzione che tale accezione esaurisse il richiamo al *jihad*», dall'altra la lotta ai “nemici interni” o ai “finti musulmani” iniziò a rappresentare un'importante declinazione di questo principio²⁶⁹. Riguardo a quest'ultimo punto, fu di eccezionale rilievo il contributo dello studioso hanbalita Ibn Taymiyya, il quale si scagliò contro il regime mongolo, che nel XIII secolo controllava buona parte del *dār al-Islām*. Secondo la sua prospettiva, benché convertitisi alla religione musulmana, i conquistatori mongoli si erano macchiati di una grave colpa, introducendo un sistema giuridico misto che affiancava alla *shari'a* la consuetudine mongola. Per Taymiyya, esponente della scuola giuridica più intransigente, ciò costituiva un atto di eresia, che li rendeva responsabili del regresso alla *jāhiliyya*, la cui diffusione avrebbe compromesso le sorti della stessa comunità islamica. Per questo motivo egli li dichiarò miscredenti, pronunciando contro di loro la scomunica e richiamando la *umma* al *jihad* armato, in tale situazione inteso chiaramente come obbligo individuale.

«Le implicazioni della riflessione di Ibn Taymiyya superarono la sua epoca e continuarono a esercitare una forte influenza nel corso dei secoli, non da ultimo su tutto quel mondo che viene attualmente legato più o meno direttamente all'orizzonte jihadista. Molti commentatori hanno cercato di contenere le sue gravi implicazioni, in particolare rispetto alla questione di traslare politicamente la pronuncia di scomunica legittimando la ribellione verso il potere costituito, (...) rilevando come Ibn Taymiyya (...) avesse espresso in altrettanti significativi lavori l'importanza dell'obbedienza e della pace sociale anche se i governanti fossero stati ignoranti ed empi (...). Ciononostante la storia conferma quanto la sua intuizione abbia ispirato i diversi apologeti del *jihad* armato, (...) in particolare nella possibilità che questo si trasformasse da strumento nelle mani del potere costituito a risorsa di lotta e resistenza.»²⁷⁰

269 P. Maggiolini, cit., pp. 14-15; G. Vercellin, *Jihad*, cit., p. 30, 34-35.

270 P. Maggiolini, cit., pp. 15-17.

Ciò è ad esempio quanto accaduto anche nelle ultime fasi dell'impero ottomano. Nell'epoca dell'espansione ad oriente e ad occidente della penisola anatolica, il *jihad* armato rappresentò un tema ben presente per l'affermazione della sovranità turca, appositamente istituzionalizzato per legittimare i ripetuti trionfi ottenuti sia contro gli eserciti di infedeli sia contro le formazioni di “nemici interni”. Tuttavia, dopo secoli di prestigio politico e militare, la Sublime porta iniziò ad attraversare una fase di lento decadimento, accompagnata dal frequente ricorso al *jihad* stavolta inteso come strumento di lotta e resistenza a disposizione delle province imperiali. In particolare, nel XVIII secolo lo sforzo armato fu rivolto contro il potere centrale da cui esse intendevano affrancarsi, mentre nel XIX secolo contro la minaccia proveniente dal colonialismo occidentale²⁷¹.

In ogni caso, i contributi più importanti per lo sviluppo del jihadismo contemporaneo sono da ricercarsi nel corso del '900. In tal senso, non si può tralasciare l'operato di Ḥasan al-Bannā, fondatore dell'associazione già citata dei Fratelli Musulmani. Egli mosse tutto il suo pensiero a partire dalla ferma convinzione che fosse necessario liberare il suo Paese (ovvero l'Egitto) e l'intero mondo islamico dal giogo della servitù politica e culturale a cui l'occidente li aveva costretti già dall'inizio del secolo precedente. Per raggiungere tale obiettivo, la creazione di uno Stato islamico, fondato sulla legge e sugli insegnamenti provenienti dalla religione musulmana, era ritenuto dalla Fratellanza un passaggio imprescindibile. Tuttavia, ancor prima era necessario preparare la società, ormai assuefatta dai valori occidentali, attraverso l'educazione (ovvero l'appello) all'Islam, così da ottenere un profondo mutamento della coscienza individuale ed il recupero dell'autentico significato della religione. In altri termini, alla riforma politica doveva accompagnarsi la riforma spirituale. La creazione di un “sistema islamico” sarebbe avvenuta per gradi, puntando sul consenso e rifuggendo da eventuali soluzioni rivoluzionarie. In ciò la Fratellanza fu aiutata dall'enorme successo che riscosse fin da subito, contando nell'arco di pochi decenni milioni di aderenti sia in Egitto che nei Paesi circostanti²⁷². In tutto questo, al-Bannā fu

²⁷¹ *Ibi*, pp. 17-23.

²⁷² R. Guolo, cit., pp. 53-55; E. Pace, cit., pp. 177-182.

il primo autore nel corso del '900 a sostenere l'esigenza di recuperare il tema del *jihad* armato, adattandolo alla dimensione della mobilitazione di un movimento di massa, quale era quello dei Fratelli Musulmani, la cui prospettiva era di partecipare alla vita istituzionale.

«La dimensione individuale fu considerata centrale e necessaria per assumere consapevolmente la responsabilità della difesa dell'Islam, senza che ciò prefigurasse mai alcuna forma di spontaneismo, ritenuta naturalmente controproducente per le attività di un movimento organizzato. Lo sforzo individuale, infatti, doveva essere sempre esercitato all'interno di una visione ordinata della vita politica, della militanza e dell'uso della violenza, se richiesto. (...) Al tempo stesso, al-Banna fu il primo a riconfigurare il concetto di martirio all'interno di questo nuovo orizzonte politico e programmatico, senza però che ciò conducesse a teorizzare l'organizzazione di operazioni suicide, elemento che invece è poi divenuto distintivo per molti gruppi jihadisti.»²⁷³

Alla riflessione di al-Bannā, venuto precocemente a mancare nel 1949 (assassinato dalla polizia segreta egiziana), seguirono gli studi di Abū l-A'lā al-Mawdūdī, il quale visse in prima persona gli eventi che portarono alla creazione dello Stato del Pakistan, che permisero alla più importante comunità musulmana presente nel subcontinente indiano di autodeterminarsi. A differenza di quanto ipotizzato da al-Bannā, per al-Mawdūdī il pensiero islamista doveva superare il movimento politico, per farsi vera e propria rivoluzione, dando il la ad un movimento universale che doveva avere nel *jihad* armato – inteso indifferentemente in senso difensivo o offensivo – lo strumento in grado di permettergli di sconfiggere l'ordine costituito non islamico, così da poter fondare un sistema globale governato dai principi della religione musulmana.

Il terzo pensatore a cui è doveroso fare riferimento è Sayyid Quṭb, membro di spicco dei Fratelli Musulmani nel contesto del regime autoritario e repressivo di Nasser, di cui fu vittima nel 1966. In tal senso, la realtà nella quale Quṭb si trovò ad operare era distante da quella con cui dovette confrontarsi al-Bannā, che pure visse gli stravolgimenti della Grande Guerra, l'*exploit* del controllo coloniale e l'abrogazione del califfato²⁷⁴. In particolare, Quṭb rappresentò il radicalizzarsi della strategia della Fratellanza, dopo che gli obiettivi di questa erano stati decisamente “traditi” dal *Raʿīs*

²⁷³ P. Maggiolini, cit., pp. 24-25.

²⁷⁴ *Ibi*, pp. 25-27.

egiziano, che, lungi dal contemplare l'Islam come struttura portante del governo, puntava alla costruzione di uno Stato moderno laico, fondato sul nazionalismo e sul panarabismo. Per questo egli reintrodusse la questione – tanto cara a Taymiyya – della resistenza legittima contro l'autorità costituita musulmana, muovendosi all'ombra delle istituzioni ed aprendo alla logica tipica delle avanguardie rivoluzionarie. Convinto dell'impossibilità di realizzare un sistema islamico per vie legali (dopo la messa al bando delle attività della Fratellanza), Quṭb riteneva il solo appello all'Islam riduttivo, oltre a rifiutare l'interpretazione del *jihad* armato in quanto circoscritto alla difesa dagli attacchi esterni. Al contrario, «il *jihad* qutbiano è massimalista ed offensivo»: infatti, secondo la sua tesi, l'obiettivo dell'Islam doveva essere la guida dell'umanità e il *jihad* lo strumento privilegiato per la conversione dei popoli all'autentica fede, «forma pura della nuova guerra civile di religione mondiale»²⁷⁵. In ogni caso, l'azione doveva essere preceduta da una specifica preparazione e maturazione religiosa, da ottenersi attraverso un impegno costante del fedele. Ciò detto, più che una semplice revisione del pensiero di al-Bannā, la riflessione di Quṭb sembra rappresentare il perfezionamento degli ideali espressi da al-Mawdūdī, e non è un caso che il suo contributo sia tradizionalmente considerato il perno su cui avrebbero girato le successive elaborazioni dottrinali e programmatiche del radicalismo islamico, l'incubatore dei fenomeni oggi ricompresi sotto il termine jihadismo.

Pur non essendo questa la sede per una disamina del complesso di tali fenomeni e della realtà socio-politica in cui si sono di volta in volta sviluppati, occorre almeno accennare al fatto che fu in particolare negli anni Settanta che prese forma un vero e proprio filone letterario sul piccolo *jihad* al quale si affiancò, per la prima volta, una lunga serie di esperienze di militanza sul campo. Nello specifico, queste furono portate avanti da parte di diversi gruppi radicali, i cui membri si distinsero per il rifiuto dei vincoli imposti dalla precedente apologetica, impegnandosi invece attivamente nello scontro armato senza ulteriori indugi.

«Il *jihad* armato cessò di essere semplicemente pensato come completamento di una riflessione più ampia che contemplava anche l'uso della violenza, anche se spesso solo

²⁷⁵ R. Guolo, cit., pp. 55-58; P. Maggiolini, cit., pp. 27-29; E. Pace, cit., pp. 182-185.

come *estrema ratio* o entro certe condizioni, e si fece pratica, acquisendo proprio per tale ragione un suo significato e valore autonomo.»²⁷⁶

Spontaneismo, individualizzazione dello sforzo, strategia del terrore e scontro internazionale divennero sempre più i cardini del piccolo *jihad*, mutandone drammaticamente le dinamiche. In tal senso, diverse formazioni iniziarono a considerare lo jihadismo (esito di tale evoluzione) come unica via da intraprendere per garantire la vittoria finale dell'Islam sull'«altro», “nemici interni” o infedeli che fossero. In particolare, gli ideologi che più caratterizzarono questa fase furono l'egiziano Muḥammad 'Abd al-Salām Faraj ed il palestinese 'Abd Allāh al-'Azzām. Faraj, fondatore dell'organizzazione terroristica al-Jihād, operò sotto il regime di al-Sādāt, richiamando il singolo alla necessità dello sforzo armato immediato ed effettivo per contrastare i regimi arabi al potere che con il loro dispotismo (oltre che, nel caso specifico dell'Egitto, con la ricollocazione del Paese all'interno dell'orbita occidentale) impedivano al credente di inseguire e sperimentare in maniera autentica la verità dell'Islam. In quest'ottica, le operazioni terroristiche avrebbero dovuto provocare l'annichilimento del nemico e la mobilitazione delle masse, generando un movimento rivoluzionario finalizzato alla conquista del potere. Diversamente, 'Azzām operò nel fronte afgano durante l'occupazione sovietica, esortando alla lotta contro il «materialismo ateo» per la difesa della religione musulmana²⁷⁷. Nello specifico, egli esercitò il ruolo principale nella teorizzazione del *jihad* globale: secondo la sua tesi, ogni musulmano avrebbe dovuto sentirsi obbligato ad intervenire in difesa di qualsiasi territorio islamico minacciato.

Ad ogni modo, la massima espressione del jihadismo fu offerta, a partire dagli anni Novanta, tramite il decisivo contributo dei terroristi Osāma bin Lāden e Ayman al-Zawāhirī, principali esponenti di al-Qā'ida, tristemente nota per i suoi crimini. In particolare, «con la nascita dell'epopea di al-Qā'ida si ebbe una sorta di convergenza di tutte le teorie e proposte precedenti, in quello che divenne (...) il grande richiamo al *jihad* globale senza confini e limiti», del quale i fatti dell'11 settembre 2001

²⁷⁶ P. Maggiolini, cit., pp. 28-32.

²⁷⁷ R. Guolo, cit., pp. 70-71; P. Maggiolini, cit., pp. 30-35.

rappresentano la maggiore testimonianza²⁷⁸. Nel far questo, l'organizzazione arricchì di nuovi spunti la questione legata alla giustificazione degli attacchi suicidi, che tuttora costituiscono una prassi delle operazioni da essa imbastite. In questo modo, l'immaginario dottrinale del jihadismo giungeva a completamento, mentre l'azione ottenne definitivamente il primato sulla riflessione di cosa fosse il *jihad*, delle sue esigenze e dei suoi limiti. Ciò portò ad inaugurare la stagione dei cosiddetti strateghi, i cui sforzi erano totalmente protesi verso lo studio delle tattiche migliori per superare le svariate resistenze incontrate durante le operazioni. Di conseguenza, al-Qā'ida stessa sperimentò una metamorfosi, sostenendo un ricollocamento su base regionale con l'idea di aprire diversi fronti in modo da mettere in atto i suggerimenti elaborati dagli strateghi. Fu così che nacquero al-Qā'ida nella penisola arabica, al-Qā'ida nel Maghreb, al-Qā'ida nel subcontinente indiano, al-Qā'ida nel Sud-Est asiatico ed infine al-Qā'ida in Iraq, in cui si distinse particolarmente il terrorista Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī, che fece del suo movimento il precursore dell'attuale Stato Islamico (IS). In particolare, secondo il *leader* di tale gruppo, la linea del *jihad* globale poteva sì provocare gravi danni al nemico, ma, senza la presenza di una base fisica, destinata ad ispirare gli “autentici credenti”, non avrebbe consentito il perseguimento dell'ipotesi neocaliffale, che sempre grazie a lui iniziò a conoscere decisi sviluppi. Di conseguenza, l'«enclave islamista in Iraq» avrebbe dovuto fungere da propulsore di un movimento insurrezionale destinato ad espandersi senza soluzione di continuità, fino alla vittoria finale ed al dominio della *umma* su tutta la terra. Al fine di realizzare il suo obiettivo, al-Zarqāwī portò il jihadismo alle estreme conseguenze, valicando definitivamente i già labili confini riguardo l'uso della violenza e la condotta di guerra, nonché rendendo il *leader* sul campo l'unico interprete autorizzato del concetto di *jihad* armato, soggetto a diverse declinazioni a seconda del contesto di riferimento e, per la prima volta, svincolato totalmente dalla tradizione. In effetti, «il rapporto tra il jihadismo contemporaneo e il *jihad* armato nella sua accezione classica pare assumere i contorni di una lontana eco, piuttosto che della sua più originale riproposizione.»²⁷⁹

278 P. Maggiolini, cit., pp. 35-38; L. Pellicani, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma, 2004, pp. 79-95.

279 R. Guolo, cit., pp. 74-76; P. Maggiolini, cit., pp. 38-44.

3.2 Lo Stato Islamico ed i foreign fighters

Uno dei maggiori portati degli attentati dell'11 settembre 2001 fu il lancio dell'operazione *Iraqi Freedom*. In particolare, il 19 marzo del 2003 una coalizione di Paesi guidata dagli Stati Uniti d'America mosse guerra all'Iraq, che l'amministrazione Bush considerava un *rogue state*, una minaccia alla sicurezza ed alla pace mondiale a cui era necessario rispondere. Nelle intenzioni del Presidente si trattava di una “guerra preventiva”, finalizzata ad “esportare la democrazia”. Il regime ultra-ventennale di Saddam Hussein era accusato di possedere armi di distruzione di massa, di perpetrare una dittatura sanguinaria e di aver favorito il terrorismo islamico, specie in riferimento agli episodi che avevano colpito il suolo americano²⁸⁰. D'altra parte, l'ONU e la maggior parte dell'opinione pubblica non appoggiarono l'intervento, e si diffuse l'idea che le motivazioni addotte dal governo di Washington mascherassero quelli che erano i reali interessi petroliferi che intendeva curare nell'area. Tale ipotesi fu rafforzata dal fatto che l'accusa di possesso di armi chimiche e batteriologiche si rivelò in seguito infondata. In ogni caso, dopo meno di un mese dall'inizio delle operazioni militari i principali centri erano nelle mani della coalizione ed il regime depresso. Tuttavia, l'esercito iracheno lasciò il posto ad un nemico ben più insidioso: infatti, nel Paese iniziò a regnare il caos, ed una serie di gruppi armati – religiosamente orientati ed esperti in guerriglia – iniziarono a mettere in atto una serie di colpi a danno degli “infedeli”, ovvero i membri delle truppe straniere rimaste di stanza per favorire il processo di democratizzazione. Inoltre, le fratture mai realmente ricomposte tra le diverse comunità etnico-religiose presenti sul territorio (sciita, sunnita e curda) sfociarono in una serie di violenti scontri. A tal riguardo è bene ricordare che gli sciiti, che costituiscono la maggior parte della popolazione locale, furono duramente perseguitati durante il regime di Saddam, esponente della corrente sunnita²⁸¹.

Nella prima fase dell'insurrezione si distinse il gruppo guidato da al-Zarqāwī,

280 The White House. *President Delivers State of the Union Address*, 29 gennaio 2002, consultabile sul sito [georgewbush-whitehouse.archives.gov](https://www.whitehouse.archives.gov) all'indirizzo <https://tinyurl.com/hkawmrv>.

281 J. Caravelli – J. Foresi, *Il califfato nero: le origini dell'Isis, il nuovo Medio Oriente, i rischi per l'Occidente*, Nutrimenti, Roma, 2015, p. 19; *Nove anni in Iraq*, 15 dicembre 2011, consultabile sul sito www.ilpost.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/yczuzafw>.

ovvero al-Tawhīd wa al-Jihād (monoteismo e *jihad*), attivo perlopiù nel nord-ovest dell'Iraq (dove la comunità arabo-sunnita è storicamente più numerosa). Decisive per l'ascesa dell'organizzazione terroristica furono le elevate capacità operative messe in mostra dai suoi membri, la sua abilità sul piano mediatico e l'estrema brutalità delle azioni compiute. Tuttavia, il rapido successo ottenuto rischiava di essere minato dal numero limitato di risorse e di uomini a disposizione, nonché dall'origine prevalentemente straniera di questi. Infatti, se da una parte ciò garantiva la coesione ed il controllo sul movimento, dall'altra ostacolava l'ingrossarsi delle sue fila e l'accesso all'ampio bacino di militanti operanti in loco. Fu proprio per tali motivi che, nel 2004, nacque al-Qā'ida in Iraq. In particolare, al-Qā'ida necessitava di un *leader* carismatico attivo sul campo che tenesse alta la bandiera del gruppo contro le truppe statunitensi, già responsabili della battuta d'arresto in Afghanistan in seguito alla caduta del regime talebano, mentre al-Zarqāwī aveva bisogno del benestare di bin Lāden per ottenere il sostegno dei jihadisti a lui affiliati operanti in Iraq²⁸². Ma al-Qā'ida in Iraq trovò notevoli difficoltà nell'affermarsi, tra sconfitte e contestazione dei metodi da parte della stessa galassia jihadista. Lo stesso bin Lāden criticò la decisione di concentrare gli sforzi contro gli sciiti anziché contro le truppe occidentali, che a suo dire indeboliva l'obiettivo del *jihad* globale. Fu in questo contesto che l'organizzazione perse il suo *leader*: infatti, nel giugno del 2006, un attacco aereo congiunto compiuto da forze statunitensi e giordane uccise al-Zarqāwī²⁸³.

La morte del terrorista rappresentò un duro colpo per il gruppo, che, tenendo conto di quelle che erano le sue volontà, sperimentò una significativa riorganizzazione. In particolare, nell'ottobre dello stesso anno, Abū 'Omar al-Baghdādī ed Abū Ayyūb al-Maṣrī, postisi alla guida del movimento, annunciarono la nascita dello Stato Islamico dell'Iraq (Isi). La denominazione assunta, che in seguito sarà soggetta ad ulteriori modifiche, rivelava subito l'obiettivo primario di fondare un potere statale alternativo nella regione²⁸⁴. La natura territoriale del *jihad* dell'Isi emerse anche dal progressivo

282 J. Caravelli – J. Foresi, cit., pp. 29-30; A. Plebani, *Origini ed evoluzione dell'autoproclamato «Stato Islamico»*, in A. Plebani (a cura di), cit., pp. 46-47.

283 M. Molinari, *Il califfato del terrore: perché lo Stato Islamico minaccia l'occidente*, Rizzoli, Milano, 2015, pp. 32-33; A. Plebani, cit., pp. 47-49.

284 R. Guolo, cit., p. 77.

aumento di soggetti iracheni tra le sue fila, reclutati tra i sunniti locali ormai emarginati dalla vita politica. Infatti, alla caduta di Saddam Hussein, il partito Ba'th fu messo al bando ed i suoi membri epurati; promotori della liquidazione delle strutture del partito furono l'amministrazione militare americana ed i governi a guida sciita che – sostenendo a loro volta politiche fortemente settarie – dal 2005 (anno della nuova Costituzione) fino ad oggi le sono succeduti²⁸⁵. Tuttavia, un ostacolo ai piani dell'Isi – che si proponeva di diventare egemone in ambito sunnita – derivò dal cosiddetto *surge*, teso a garantire la stabilità del Paese e consistente in un significativo aumento sul campo del numero di soldati della coalizione; in particolare, questi misero in piedi un progetto di collaborazione con alcune milizie sunnite, che favorì la formazione di consigli militari noti con il nome di *sahwa* (risveglio). Nello specifico, in cambio del sostegno contro l'Isi – proteso a sottrarre spazio politico – tali gruppi ebbero la garanzia di non essere perseguiti per le precedenti attività, oltre a beneficiare di armi e denaro. In breve, lo Stato Islamico dell'Iraq perse quasi tutte le sue roccaforti, mentre i sopravvissuti furono costretti a ripiegare in prossimità del confine siriano, dove l'organizzazione poteva ancora contare su un certo grado di consenso. In ogni caso, le operazioni erano limitate ed il flusso di volontari ridotto ai minimi termini; inoltre, nel 2010, sia al-Baghdādī che al-Maṣrī furono uccisi da un attacco di soldati iracheni e americani²⁸⁶.

Con la morte dei due *leader* della formazione, iniziò ufficialmente l'era di Abū Bakr al-Baghdādī, l'attuale Califfo dell'autoproclamato Stato Islamico. Originario di Samarra, città irachena poco distante dalla capitale Baghdad, al-Baghdādī sarebbe legato ad una tribù che discende direttamente da Maometto, lignaggio che – nell'ambiente – conferisce in automatico un certo prestigio. Con una formazione religiosa alle spalle, sfociata in un dottorato in studi islamici, egli si distinse fin da subito per il talento predicatorio²⁸⁷. Nel 2004, dopo aver partecipato ad azioni militari contro le truppe della coalizione, al-Baghdādī fu costretto ad un lungo periodo di detenzione in un campo di prigionia locale, dove riuscì ad affinare anche la propria

285 J. Caravelli – J. Foresi, cit., p. 20; R. Guolo, cit., p. 77; E. Zacchetti, *L'Iraq è ancora degli iracheni?*, 18 luglio 2017, consultabile sul sito www.ilpost.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y6v4vnpf>.

286 R. Guolo, cit., p. 77; *Nove anni in Iraq*, cit.; A. Plebani, cit., pp. 49-50.

287 R. Guolo, cit., p. 77.

coscienza politica. Tornato in libertà cinque anni più tardi, aveva ormai tutte le carte in regola per ergersi alla guida del movimento, cosa che avvenne nel maggio del 2010, come annunciato da un comunicato del consiglio consultivo. La sua indubbia abilità strategica e la decisione dell'amministrazione Obama di ritirare le truppe permisero allo Stato Islamico dell'Iraq di risollevarsi da una crisi che pareva destinata a non avere fine. Infatti, di lì a pochi anni, le province dell'area nord-occidentale del Paese (e non solo) saranno interamente sotto il suo controllo²⁸⁸.

Nel frattempo, portato dalla Primavera araba, nel 2011 il confronto tra il regime sanguinario di Assad e l'opposizione sunnita si era trasformato in una vera e propria guerra civile: la frattura confessionale, sunniti – sciiti, attraversava a questo punto anche la Siria²⁸⁹. Favorito dalla prossimità geografica, l'Isi la reputò una chiara opportunità per allargare il proprio raggio d'azione, con l'intenzione di guidare la rivolta sunnita in entrambi i Paesi e di fare dei due conflitti un unico fronte. Fu così che al-Baghdādī decise di inviare in Siria alcuni suoi guerrieri, sotto il comando di Abu Muhammad al-Jawlani. Malgrado il numero limitato, essi misero in mostra grandi doti, permettendo lo sviluppo di una delle formazioni più temute del conflitto, Jabhat al-Nuṣra. I successi sul terreno e le reazioni positive della popolazione aiutarono al-Nuṣra ad affermarsi a livello locale e internazionale, attirando migliaia di volontari ed ingenti finanziamenti, abilmente sfruttati dallo stesso al-Baghdādī, che, il 9 aprile del 2013, proclamò la fusione delle due organizzazioni nello Stato Islamico dell'Iraq e del Levante (Isis). Nello specifico, l'intenzione del suo fondatore era quella di abbattere frontiere – frutto dell'eredità coloniale – ritenute artificiali, consentendo a territori e popoli legati da vincoli storici, religiosi, tribali e socioeconomici, nonché accomunati dal malcontento nei confronti di un potere centrale ostile, di riunirsi sotto un unico vessillo²⁹⁰.

Sebbene i rapporti tra Isi e al-Nuṣra fossero ben noti, la loro unione colse tutti di sorpresa, sia per la politica del “Sirya-first” perseguita dalla seconda, sia per la considerevole autonomia che la prima aveva sempre concesso ad al-Jawlani, il quale

288 R. Guolo, cit., p. 78; A. Plebani, cit., pp. 50-51; M. A. Thiessen, *George W. Bush was right about Iraq pullout*, 8 settembre 2014, consultabile sul sito www.washingtonpost.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7proc44>.

289 J. Caravelli – J. Foresi, cit., pp. 67-68; P. Cockburn, *L'ascesa dello Stato Islamico: Isis, il ritorno del jihadismo*, Stampa Alternativa, Viterbo, 2015, pp. 87-88.

290 R. Guolo, cit., p. 78; A. Plebani, cit., pp. 51-52.

affermò di non essere mai stato consultato in merito. Nel teso dibattito che ne derivò si inserì anche al-*Zawāhirī*, unico *leader* di al-Qā'ida da quando, il 2 maggio del 2011, Osāma bin Lāden fu ucciso nel corso di un'operazione militare statunitense²⁹¹. In particolare, il numero uno del movimento – a cui al-Jawlani dichiarò fedeltà – si disse contrario alla fusione: infatti, consapevole del peso dell'eredità di al-Zarqāwī, egli temeva che il consolidamento e l'espansione dello Stato Islamico avrebbe consentito alla linea territorialista di prendere definitivamente il sopravvento sul *jihad* globale. Tuttavia, nemmeno l'intervento di al-*Zawāhirī* riuscì a placare gli animi: la situazione degenerò velocemente, dando luogo ad uno scontro aperto tra le fazioni di al-Nuṣra rimaste fedeli ad al-Jawlani e quelle che avevano aderito all'Isis. La battaglia vide prevalere nettamente al-Baghdādī, che, oltre alla maggior parte degli uomini e delle risorse di al-Nuṣra, ottenne anche molte delle sue roccaforti, compresa Raqqa, che in seguito diventerà capitale del sedicente Stato. In poco tempo, lo Stato Islamico dell'Iraq e del Levante consolidò la sua presenza anche in Siria, controllando ampie porzioni di territorio grazie alla disciplina, alla competenza ed all'equipaggiamento militare dei suoi combattenti, nonché alla coerenza ideologica che, in una realtà politicamente, socialmente e religiosamente frammentata come quella siriana, portò alcuni strati della popolazione a guardare ad esso come all'unico attore in grado di creare un nuovo ordine. Di conseguenza, il numero uno di al-Qā'ida non poté far altro che riconoscere la sconfitta e, nel febbraio del 2014, disconoscere formalmente l'Isis²⁹². Dal canto suo, al-Baghdādī decise di adottare un atteggiamento molto più duro nei confronti degli altri gruppi ribelli, ancorandolo alla logica del “o con noi o contro di noi”, con una visione del messaggio islamico profondamente ostile a qualsiasi interpretazione anche appena differente. Secondo tale posizione, l'«altro», ovvero chiunque non riconoscesse la supremazia dell'Isis – che facesse parte del regime e dei suoi alleati o delle truppe ribelli –, rappresentava un male da estirpare utilizzando qualsiasi mezzo²⁹³.

Allo stesso tempo, il 2014 fu l'anno più importante per il consolidamento e

291 D. Walsh – R. Adams – E. MacAskill, *Osama bin Laden is dead, Obama announces*, 2 maggio 2011, consultabile sul sito www.theguardian.com/world/all/indirizzo-https://tinyurl.com/y7dwdw5y.

292 R. Guolo, cit., pp. 78-79; S. Jayaraman, *International Terrorism and Statelessness: Revoking the Citizenship of ISIL Foreign Fighters*, in “Chicago Journal of International Law”, 2016, Vol. 17 No. 1, p. 184.

293 A. Plebani, cit., pp. 52-53.

l'espansione del controllo esercitato dall'Isis sul territorio iracheno, a cui giunse attraverso un'inarrestabile avanzata culminata il 10 giugno con la presa di Mosul²⁹⁴. Nel far questo, al-Baghdādī poté sfruttare la spaccatura sempre più profonda tra il governo del Primo Ministro sciita Nūrī al-Mālīkī e la comunità arabo-sunnita, pesantemente discriminata dalle sue politiche e, dal momento del ritiro delle truppe americane, priva di una reale alternativa²⁹⁵. Abilità militare, oltre che talento tattico e diplomatico messi in mostra dall'organizzazione riuscirono a sopperire all'inferiorità numerica dei suoi militanti rispetto a quelli delle forze di sicurezza irachene. In particolare, la conquista di Mosul, il più importante centro nel nord del Paese, è stato il maggiore successo militare delle formazioni jihadiste dall'inizio del nuovo millennio, e consentì all'Isis di accedere agli enormi depositi di armamenti della regione, di far propri i quasi 500 milioni di dollari conservati nelle banche della città e di entrare in possesso di aree ricche di petrolio, legittimando il dominio e l'amministrazione su una serie di territori che vanno dal nord-est della Siria fino al cuore dell'Iraq arabo-sunnita, comprendenti un'area grande geograficamente come la Gran Bretagna. Tali successi ebbero una consistente risonanza sia a livello locale che internazionale, consolidando la stima di cui l'organizzazione godeva nel panorama dello jihadismo. Da piccolo gruppo combattente, la formazione del *leader* di Samarra era ormai diventata un attore in grado di mettere in discussione l'assetto geopolitico del Medio Oriente²⁹⁶.

Forte di questi risultati, il 29 giugno del 2014 al-Baghdādī annunciò la nascita dello Stato Islamico (Is), rimuovendo dalla sigla ogni rimando ad un territorio circoscritto. Si trattava di un'entità a questo punto proiettata oltre la dimensione locale, della quale lo stesso al-Baghdādī fu nominato Califfo. Nel primo discorso dopo la proclamazione, il Califfo esortò tutti i fedeli a considerare il *jihad* armato come obbligo personale, nonché a compiere la migrazione verso il nuovo califfato, a suo dire unica realtà nella quale era possibile sperimentare l'autentico messaggio della religione musulmana²⁹⁷. In ogni caso, secondo le dichiarazioni del Califfo, la legittimità di tutti gli

294 P. Cockburn, cit., pp. 24-32.

295 E. Zacchetti, cit.

296 A. Plebani, cit., pp. 54-56.

297 R. Guolo, cit., p. 79; M. Molinari, cit., pp. 41-45.

emirati, Stati, gruppi e organizzazioni sarebbe stata annullata dall'espandersi dell'autorità del califfato e dall'arrivo delle sue truppe nei territori di questi. Oltre che all'affiliazione di gruppi radicali operanti in diversi contesti geopolitici, al-Baghdādī puntava a veicolare il traffico di volontari stranieri, i cosiddetti *foreign fighters*, sottraendo potenziali combattenti in primo luogo ad al-Qā'ida, che, nell'orbita jihadista, rappresentava il principale rivale dell'Is e che, da parte sua, negò qualsiasi rilevanza alla proclamazione del califfato. Anche in quest'ultimo senso, il duello vide prevalere nettamente la realtà creata da al-Baghdādī: infatti, colpita dalla sua concretezza, la gran parte dei *foreign fighters* iniziò ad aderire all'Is, recandosi nei relativi campi di battaglia. Al contrario, nell'ambiente, la strategia di al-Qā'ida era ormai ritenuta troppo attendista e ancorata allo scontro planetario con gli Stati Uniti. In altre parole, al-Baghdādī non si era limitato a dire di voler istituire uno Stato Islamico, ma lo stava anche facendo²⁹⁸.

In ogni caso, dal 2014, l'autoproclamato Stato Islamico ha espanso la propria attività ben al di fuori del contesto siro-iracheno, rivendicando una lunga serie di attentati (in continuo aggiornamento) che ha colpito sia il mondo musulmano che l'Europa e gli Stati Uniti. Per far questo, l'Is ha cooptato formazioni jihadiste attive al di fuori della propria base o, in buona parte, si è servito dell'operato dei cosiddetti “lupi solitari”, soggetti radicalizzati attraverso la propaganda digitale e i cui attacchi, non essendo coordinati, sono molto difficili da prevenire²⁹⁹. Quest'ultimo fenomeno non è che un portato del jihadismo contemporaneo, secondo cui ogni credente è perfettamente in grado di comprendere l'urgenza della sua missione, potendosi impegnare immediatamente ed effettivamente nella guerra al nemico; lungi dall'aver bisogno di una specifica preparazione dottrinale o di una mediazione, egli è legittimato in qualsiasi momento a compiere ogni tipo di attentato nel proprio contesto abituale di vita.

All'aumentare delle attività in teatri operativi diversi da quelli tradizionalmente scelti dal gruppo è corrisposta una crescente difficoltà a gestire i propri territori³⁰⁰. In particolare, nelle prime fasi della guerra per procura che l'Arabia Saudita ed i suoi alleati combattono nel conflitto siro-iracheno contro l'Iran, difensore degli sciiti,

298 R. Guolo, cit., pp. 79-80.

299 M. Molinari, cit., pp. 40-50; S. Jayaraman, cit., p. 185.

300 A. Plebani, cit., pp. 57-58.

l'organizzazione di al-Baghdādī aveva beneficiato di ingenti finanziamenti da ambienti del Golfo. Ma nel momento in cui – complice la proclamazione del califfato – la volontà del gruppo di ridisegnare i confini del mondo islamico nonché, di conseguenza, del sistema internazionale degli Stati si è palesata, anche i Paesi che lo sostenevano in chiave tattica hanno cambiato posizione. D'altronde, con i suoi appelli, l'autoproclamato Stato Islamico contestava pure la legittimità religiosa degli stessi sauditi. Nello specifico, tali aspirazioni hanno suscitato una dura reazione da parte di coalizioni fortemente ostili, una a guida americana – comprendente Paesi sunniti come Arabia Saudita e Turchia –, una a guida russa – imperniata sull'alleanza sciita tra l'Iran, il libanese Hezbollah ed il regime siriano di Assad –. In sostanza, nel complesso sistema di interessi che ha determinato la grave instabilità che attualmente pervade i territori di Iraq e Siria, la lotta all'Is pare essere l'unico elemento in grado di mettere d'accordo l'insieme degli attori coinvolti³⁰¹. Proprio questa è stata la prima causa di indebolimento dell'organizzazione, la quale negli ultimi tempi è andata incontro ad una serie di cocenti sconfitte, che a loro volta ne hanno provocato la perdita della maggior parte dei territori e di tutti i centri principali. In ogni caso, tale *débâcle* non rappresenta certo la fine per l'organizzazione di al-Baghdādī, che tutt'oggi resta il gruppo più efficiente e solido tra quelli che compongono la galassia jihadista. Al contrario, risultato di un'inevitabile metamorfosi, l'Is ha iniziato a puntare in maniera più decisa su guerriglia e terrorismo anche nei territori che prima controllava³⁰².

Per quanto riguarda invece i cosiddetti *foreign fighters*, essi hanno rappresentato una costante all'interno dei ranghi della formazione del *leader* di Samarra. Tuttavia, quello dei *foreign fighters* musulmani, ovvero coloro che – identificatisi con diverse forme di ideologia islamista militante – lasciano il proprio Paese di origine o di residenza abituale per unirsi ad una fazione coinvolta in una guerra, non è certo un fenomeno nuovo. In particolare, si tratta di membri della *umma* – sensibili al richiamo del *jihad* armato – la cui identità intrinsecamente transnazionale fa sì che percepiscano

301 R. Guolo, cit., p. 80; A. Plebani, cit., pp. 58-61.

302 R. Bongiorni, *Cade anche Deir Ezzor: lo Stato islamico non ha più uno Stato*, 3 novembre 2017, consultabile sul sito www.ilsole24ore.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y87zyhnt>; G. Olimpio, *Isis non ha più uno «stato»: ha perso terreno, ma punterà su guerriglia e terrorismo*, 28 novembre 2017, consultabile sul sito www.corriere.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/ybsun28y>; M. Politanò, *L'Isis non è sconfitto, così tornerà alla guerriglia*, 19 ottobre 2017, consultabile sul sito www.panorama.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/ydcnmj95>.

il bisogno di correre in aiuto di quei “fratelli”, ovunque essi siano, ritenuti sotto minaccia³⁰³. Storicamente, tale fenomeno risale al periodo di 'Azzām ed alla teorizzazione del *jihad* globale: in Afghanistan, negli anni Ottanta, nel corso del conflitto contro i sovietici migliaia di jihadisti stranieri affiancarono quelli presenti sul territorio. In seguito, i *foreign fighters* presero parte ai *jihad* nazionali di Algeria, Filippine, Egitto e Bosnia. Dalla seconda metà degli anni Novanta, essi furono di nuovo protagonisti sotto l'egida di Osāma bin Lāden, specialmente in Afghanistan ed Iraq, dove offrirono il proprio contributo in funzione anti-americana. In ogni caso, l'ondata attuale, generata perlopiù dallo scoppio della guerra civile siriana, non ha precedenti³⁰⁴. Al 2015, senza considerare coloro che sostengono la causa sciita, quasi 30.000 *foreign fighters* risultavano impegnati nei territori di Iraq e Siria, la gran parte dei quali nelle fila dello Stato Islamico o di gruppi ad esso affiliati. Inoltre, analizzando i dati relativi alla provenienza dei combattenti, mai come in questo caso gli spostamenti hanno avuto carattere globale. In particolare, ragionando per macro regioni, poco più della metà di questi provengono da altri Paesi del Medio Oriente o dal Nord Africa. Al secondo posto, i Paesi occidentali – perlopiù europei – contano oltre 5.000 partenze, cifra esorbitante se paragonata all'apporto da essi offerto nelle precedenti occasioni. Il terzo flusso per dimensione è invece costituito dai Paesi ricompresi nei territori dell'ex Unione Sovietica, con la sola Russia che ha visto partire oltre 2.000 volontari. Inoltre, Cina, Balcani e Sud-Est asiatico offrono numeri particolarmente rilevanti. Nello specifico, almeno 7 Paesi superano le mille partenze, mentre in 30 se ne contano più di cento. La Tunisia è, per distacco, lo Stato maggiormente colpito dal fenomeno, con circa 5.500 *foreign fighters*; seguono Arabia Saudita (2.500), Russia (2.100), Turchia (2.000), Giordania (2.000), Francia (1.700), Marocco (1.200), Libano (900), Germania (800) e Regno Unito (800). Nel rapporto tra partenti ed abitanti, a primeggiare è ancora una volta la Tunisia, con oltre 500 volontari per milione di abitanti³⁰⁵. Tuttavia, sul secondo

303 E. Bakker – M. Singleton, *Foreign Fighters in the Syria and Iraq Conflict: Statistics and Characteristics of a Rapidly Growing Phenomenon*, in A. de Guttery – F. Capone – C. Paulussen (a cura di), “Foreign Fighters under International Law and Beyond”, Springer, Berlino, 2016, pp. 11-12; L. Vidino, *Jihadisti europei in Siria. Profili, dinamiche di viaggio e risposte governative*, in A. Plebani (a cura di), cit., p. 63.

304 E. Bakker – M. Singleton, cit., pp. 11-13; R. Guolo, cit., p. 81; R. Guolo, *L'ultima utopia: gli jihadisti europei*, Guerini & Associati, Milano, 2015, pp. 11-15.

305 E. Bakker – M. Singleton, cit., pp. 13-18; E. Benmelech – E. F. Klor, *What Explains the Flow of Foreign Fighters to ISIS?*, in “NBER Working Papers”, 2016, 22190, pp. 1, 4-6, 8, 20-24; Ö. F. Topal, *Foreign Fighters Involvement in Syria and Its Regional*

gradino del podio, davanti alla Giordania (300), ad insidiare il primo posto vi sono le Maldive: infatti, con oltre 200 *foreign fighters* su una popolazione di circa 400.000 persone, l'arcipelago ne conterebbe circa 500 per milione di abitanti. Questo dato è ancor più rilevante se si considera che il numero di *foreign fighters* provenienti dalla Repubblica delle Maldive supera quello di tutti gli altri Paesi dell'Asia Meridionale messi insieme. Proseguendo in questa speciale classifica, ai tre elencati seguono Libano (200), Kosovo (130), Libia (95), Bosnia (87), Kirghizistan (86), Arabia Saudita (81) e Macedonia (69). Per trovare il primo Paese europeo, ovvero il Belgio, che conta 42 *foreign fighters* per milione di abitanti, bisogna scendere fino al 14° posto; tuttavia, questo dato è influenzato dal fatto che gli Stati del Vecchio Continente sono generalmente molto popolosi. Inoltre, è bene specificare che, in relazione alla quantità di popolazione di fede islamica presente sul territorio, i Paesi europei presentano in molti casi più *foreign fighters* dei Paesi musulmani del Nord Africa e del Medio Oriente. Infatti, nella classifica che – Stato per Stato – rileva il numero di *foreign fighters* per ogni milione di musulmani, le prime 5 posizioni sono occupate da Paesi europei, ovvero Finlandia, Irlanda, Belgio, Svezia e Austria. In ogni caso, nel complesso, circa 90 Paesi – sparsi in ogni zona del globo – sono stati toccati da questo fenomeno³⁰⁶.

Le apprehensioni legate a questo intenso traffico sono perlomeno duplici. Infatti, da un lato c'è il rischio che, prendendo parte alla guerra, i *foreign fighters* contribuiscano a prolungarla nonché ad aumentarne la brutalità; dall'altro, tale fenomeno potrebbe dar luogo al cosiddetto *blowback*: sostanzialmente, al termine dell'esperienza bellica, il militante – ormai addestrato alla guerriglia ed inserito in un *network* – potrebbe condurre o coadiuvare attentati nel proprio Paese d'origine o in un Paese terzo. In tal senso, un esempio lampante è costituito dagli attentati di Parigi del 13 novembre 2015: infatti, Abdelhamid Abaaoud, il *leader* della cellula che organizzò e mise in atto gli attacchi, altro non era che un terrorista belga di origine marocchina partito alla volta della Siria nel 2014 e tornato in Europa l'anno seguente³⁰⁷.

Impacts, in "USAK Yearbook of Politics and International Relations", 2013, 6, pp. 285-287.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ E. Bakker – M. Singleton, cit., p. 21; E. Benmelech – E. F. Klor, cit., p. 1; G. Cuscito, *Chi sono e da dove vengono i foreign fighters*, 10 marzo 2015, consultabile sul sito www.limesonline.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/nxhbenu>; F. Marone, *Primavera arabe: foreign fighters, un'eredità inaspettata*, 12 febbraio 2016, consultabile sul sito www.ispionline.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y8aspj49>; L. Vidino, cit., pp. 65-67.

Le motivazioni che possono spingere un individuo a vestire i panni del *foreign fighter* sono molteplici. Infatti, oltre alla provenienza, anche l'età, il genere, il *background* e le condizioni socioeconomiche dei parenti sono sempre più varie. Accanto ai classici moventi di natura politica ed economica, la difficoltà ad integrarsi nella società, lo smarrimento interiore e la ricerca di un significato da dare alla propria esistenza sono ragioni sempre più ricorrenti tra chi decide di emigrare per abbracciare il *jiḥād* armato. Soprattutto, queste ultime spiegazioni giustificerebbero l'intenso traffico proveniente dai Paesi occidentali, caratterizzati da alti livelli di sviluppo economico, bassi indici di disuguaglianza di reddito ed istituzioni politiche più avanzate rispetto alla media globale. All'interno di società etnicamente omogenee, i giovani immigrati di seconda o terza generazione, molto spesso benestanti, faticano a trovare il loro posto, provando un senso di inadeguatezza e di alienazione. Sulle loro vulnerabilità puntano sempre più spesso le organizzazioni *jiḥadiste*, in grado di avvicinare anche quanti fra questi mai avevano dimostrato particolare interesse per questioni religiose³⁰⁸.

«Nella sua concezione totalizzante, l'islam radicale si propone come bussola che, nei meandri di una frammentata vita quotidiana, orienta magneticamente quanti vi si sottomettono. Esso offre certezze assolute su ciò che è Bene e Male, lecito e illecito, sulla figura del Nemico. Dopo aver aderito a tale concezione, la complessità sociale appare drasticamente ridotta.»³⁰⁹

Ad ogni modo, per fare proseliti tali gruppi si servono sia di luoghi fisici, come moschee e carceri, sia del *web*, dove l'attività di propaganda è costante. Nella maggior parte dei casi, per giungere nel campo di battaglia, le nuove leve – una volta radicalizzate – hanno bisogno di un intermediario, il cosiddetto “facilitatore”, che possa garantire per loro. In particolare, si tratta di individui in possesso di contatti in una o più formazioni *jiḥadiste*, militanti impegnati e carismatici che spesso hanno già preso parte a diversi conflitti. Attraverso la figura del “facilitatore”, queste formazioni riescono a tutelarsi dal costante pericolo rappresentato dagli infiltrati³¹⁰. Inoltre, grazie ad esso, le nuove reclute beneficiano di consigli sul modo migliore per raggiungere il luogo del

308 E. Benmelech – E. F. Klor, cit., pp. 2-3, 6-13, 17-19; G. Cuscito, cit.; R. Frenett – T. Silverman, *Foreign Fighters: Motivations for Travel to Foreign Conflicts*, in A. de Guttery – F. Capone – C. Paulussen (a cura di), cit., pp. 63-74; L. Vidino, cit., pp. 68-71.

309 R. Guolo, *Sociologia dell'Islam. Religione e politica*, cit., p. 82.

310 G. Cuscito, cit.; R. Guolo, *Sociologia dell'Islam. Religione e politica*, cit., pp. 92-109; F. Marone, cit.; Ö. F. Topal, cit., p. 288; L. Vidino, cit., pp. 72-75.

conflitto e – una volta innescato un rapporto di fiducia – anche del numero di telefono del “contatto giusto”, di una “lettera di referenze” o di un incontro con un componente di un gruppo, fino ad ottenere visti, documenti, biglietti aerei e denaro³¹¹.

3.3 La radicalizzazione religiosa della società maldiviana: cause ed effetti

Nella Repubblica delle Maldive, fino all'ultimo quarto del XX secolo, le tradizioni religiose venivano osservate in maniera piuttosto moderata, aperta e tollerante³¹². Infatti, conservatorismo crescente ed infine radicalizzazione sono un portato degli anni di Gayoom. Come già affermato, non godendo di una legittimazione popolare ed in virtù del suo *curriculum studiorum*, egli decise di costruirsi una legittimazione religiosa, giustificando qualsiasi decisione attraverso l'Islam. Durante il lungo regime di cui fu a capo, diverse misure aprirono a comportamenti sempre più ortodossi e la religione divenne lo strumento grazie al quale soddisfare il proprio tornaconto. Pilastro dell'identità nazionale, l'Islam costituiva l'arma attraverso cui esercitare in maniera incontrastata potere e controllo. In particolare, all'interno del sistema che aveva creato, Gayoom attuava la parola di Dio e liquidava come infedele chiunque si opponesse alle sue decisioni³¹³.

Negli anni in cui fu a capo del governo, Gayoom fu indubbiamente il principale artefice del *boom* economico che interessò l'arcipelago, il quale in effetti sperimentò una repentina metamorfosi. Infatti, in breve tempo le Maldive furono trasformate da villaggio di pescatori a meta turistica di prim'ordine. In particolare, ad egli si deve la formula dei *resort*, lussuose strutture alberghiere circondate da un mare cristallino ed interamente dedicate al flusso vacanziero. Il suo progetto risultò funzionale a modernizzare il Paese, elevando il turismo a principale fonte di reddito nazionale.

311 L. Vidino, cit., pp. 72-75.

312 J. A. Bonofer, cit., p. 443; F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 75-76, 94, 124; M. Imad, *Maldivian elections: A darkening shade of Islam*, 24 aprile 2016, consultabile sul sito www.theepochtimes.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y93te4yb>; V. Mallet, cit.; A. Roul, cit.

313 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 25-26, 76; M. Imad, cit.; V. Mallet, cit.; *Prospect of Religious Freedom Appear Grim in Islamic Maldives*, cit.; S. Ramachandran, *The Maldives: Losing a Tourist Paradise to Terrorism*, in “Terrorism Monitor – The Jamestown Foundation”, 22 gennaio 2016, Vol. 14 Issue 2, pp. 3-5; A. Rastelli, cit.; A. Rubei, *L'Isis nel paradiso delle Maldive*, 1 febbraio 2017, consultabile sul sito www.huffingtonpost.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/ycxar6uz>; P. Sherwell, *In tourist idyll of Maldives, radical Islam lures some towards very different paradise*, 13 settembre 2015, consultabile sul sito www.telegraph.co.uk all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9kwmhcn>.

Tuttavia, come già dibattuto, il progresso economico sostenne il vantaggio di pochi, creando una forbice sempre più larga tra costoro e la gran parte della popolazione, al contrario costretta alla miseria. Durante il trentennio di Gayoom, corruzione della classe dirigente, dispotismo, violenza e disuguaglianza furono elementi costantemente presenti³¹⁴.

Un ruolo di rilievo in questo contesto fu giocato dai ricchi Paesi del Golfo, i quali avvicinarono alcuni strati della popolazione a posizioni sempre più intransigenti, influenzando costumi e tradizioni locali. In particolare, essi favorirono la diffusione del wahhabismo (corrente ultraconservatrice da cui presero le mosse anche i talebani e lo stesso bin Lāden), i cui esponenti – come raccontato nel corso del secondo capitolo – già prima del nuovo secolo costituirono una seria minaccia per il regime di Gayoom. Più recentemente, il disastroso tsunami che colpì l'arcipelago e la ventata di democrazia culminata con l'elezione di Nasheed offrirono terreno fertile al propagarsi di visioni finanche radicali. Infatti, la ricostruzione di scuole e moschee fu soggetta alle influenze dei sauditi che la finanziarono, mentre le libertà acquisite accelerarono il processo di “wahhabizzazione” della società, offrendo a partiti ed organizzazioni religiosamente orientati la possibilità di operare. Attraverso la direzione del Ministero degli Affari Islamici, il Partito Adhaalath – noto per il radicalismo di alcuni suoi esponenti – riuscì addirittura ad entrare nella squadra di governo³¹⁵. Nel frattempo, un numero crescente di cittadini maldiviani iniziò a trascorrere dei periodi in Pakistan, venendo frequentemente a contatto con gruppi talebani locali. Ad esempio, proprio in Pakistan fu indottrinato lo stesso Ibrahim Fauzee, *leader* della già citata Fondazione Islamica delle Maldive, prima di essere arrestato a Karachi e quindi deportato a Guantánamo³¹⁶. Infine, l'emarginazione economica e sociale indotta dal governo di Yameen, che pare sempre più intenzionato a seguire le orme del fratellastro, ha permesso che il richiamo al *jihad*

314 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 14, 25-27, 77-78, 103-105, 121-124, 134-135.

315 *Ibi*, pp. 77-78, 94-95, 105, 123-124, 129; J. Higgs, *Unveiling Violence in the Maldives: How the Rise of Islam and the Decline of Democracy Are Affecting Women*, 12 luglio 2016, consultabile sul sito www.huffingtonpost.co.uk all'indirizzo <https://tinyurl.com/y6uxbn2v>; M. Imad, cit.; *Prospect of Religious Freedom Appear Grim in Islamic Maldives*, cit.; J.J. Robinson, *Reported increase in practice of female circumcision raises alarm*, 30 ottobre 2011, consultabile sul sito www.minivannewsarchive.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y9kt4jbb>; A. Rubei, cit.; M. Safi, *Maldives blogger stabbed to death in capital*, cit.

316 American Foreign Policy Council, cit.; M. Boland, cit.; J. A. Bonofer, cit., pp. 444-445; S. Ramachandran, cit., p. 4; A. Roul, *Jihad and Islamism in the Maldivian Islands*, in “Terrorism Monitor – The Jamestown Foundation”, 12 febbraio 2010, Vol. 8 Issue 6, pp. 7-8; A. Roul, *The Threat from Rising Extremism in the Maldives*, cit.; B. Roy, cit.; P. Sherwell, cit.

globale facesse breccia nei cuori di centinaia di giovani.

Nel 2007 le Maldive subirono un attentato terroristico: in particolare, una bomba fu fatta esplodere all'ingresso del Sultan Park di Male, una delle principali attrazioni turistiche della capitale, ferendo 12 persone (di nazionalità cinese, giapponese ed inglese). L'attacco intendeva colpire l'industria del turismo – emblema delle contraddizioni del Paese – accusata di violare i precetti della religione musulmana e di diffondere usanze peccaminose tra la popolazione³¹⁷. Qualche giorno dopo, la polizia andò ad indagare ad Himandoo, a 90 km da Male, isola di 600 abitanti e bastione dell'Islam radicale. Tuttavia, al loro arrivo gli agenti si imbattono in decine di uomini a volto coperto ed armati di spranghe, pietre e coltelli, che li costrinsero a battere in ritirata; durante la colluttazione, ad un agente fu mozzata una mano. In particolare, ad Himandoo era stata edificata una moschea alternativa a quella statale, mentre diversi abitanti avevano avuto contatti con al-Qā'ida³¹⁸. Un mese dopo, su un *web forum* controllato dal gruppo di bin Lāden comparve un video, dal titolo “I tuoi fratelli alle Maldive ti stanno aspettando”, riportante le testimonianze del conflitto. Si trattava di un chiaro tentativo di incentivare il jihadismo nel Paese. Successivamente, altri filmati di questo tipo videro la luce: in uno compariva Ali Jaleel, un cittadino maldiviano che nel 2009, mentre combatteva le forze governative al fianco dei talebani, compì un attacco kamikaze a Lahore, in Pakistan; in un altro era presente una cellula di al-Qā'ida stanziata nell'arcipelago, con l'obiettivo dichiarato di reclutare nuovi elementi in loco³¹⁹.

Dimostrazioni di integralismo religioso si verificarono anche nel corso dell'incontro annuale tra i membri del Saarc: in particolare, nel novembre del 2011, alcuni manifestanti danneggiarono dei monumenti donati alle Maldive, oggetti di culto considerati anti-islamici in quanto negavano l'unicità di Dio. Le proteste portarono alla rimozione dai luoghi pubblici dei monumenti di Bhutan e Sri Lanka³²⁰. L'anno seguente, ad essere preso di mira fu il Museo Nazionale: nello specifico, un gruppo di maldiviani irruppe nella struttura e distrusse l'intera collezione di oggetti risalenti alla cultura

317 J. A. Bonofer, cit., p. 444; M. Imad, cit.; A. Makan, *Bomb blast wounds 12 tourists in Maldives capital*, 29 settembre 2007, consultabile sul sito www.reuters.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y74vndz7>; B. Roy, cit.; A. Rubei, cit.

318 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 71, 75; C. T. Chou, *Maldives faces social divide*, 6 novembre 2007, consultabile sul sito www.aljazeera.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y75fvnwm>; S. Ramachandran, cit., p. 4.

319 American Foreign Policy Council, cit.; A. Roul, *Jihad and Islamism in the Maldives Islands*, cit., pp. 6-7.

320 A. Roul, *The Threat from Rising Extremism in the Maldives*, cit.

preislamica del Paese, in un'azione che ricordò l'abbattimento da parte dei talebani dei Buddha di Bamiyan in Afghanistan nel 2001. L'atto vandalico fu commesso nello stesso giorno in cui il Presidente Nasheed rassegnò le dimissioni, profittando del momento di caos generale. Le testimonianze del passato buddhista a cui l'arcipelago era legato vennero così perdute per sempre³²¹.

Il successo che la formazione di al-Baghdādī ottenne sul campo e la proclamazione del califfato spostarono le attenzioni dell'arcipelago da al-Qā'ida allo Stato Islamico. Di conseguenza, nei piani di viaggio dei potenziali jihadisti il Pakistan cedette il passo alla Siria, dove sempre più numerosi i cittadini delle Maldive iniziarono a recarsi in veste di *foreign fighters*³²². Concentrandosi prima sugli aspetti interni, a settembre del 2014 circa 300 persone intrattennero una marcia a Male sventolando la bandiera nera dello Stato Islamico e mostrando striscioni riportanti le scritte “la *shari'a* è l'unica soluzione” e “l'indipendenza è solo nella legge di Allāh”³²³. Nello stesso periodo si segnalò la nascita dello Stato Islamico delle Maldive, un gruppo affiliato al califfato operante nell'arcipelago³²⁴. Da quel momento, i seguaci di al-Baghdādī presenti in loco rafforzarono la propria presenza sui *social network* attraverso messaggi di propaganda jihadista. In tal senso, a creare particolare scalpore fu un video caricato il 31 agosto del 2015, raffigurante tre uomini a volto coperto – con la bandiera del califfato sullo sfondo – che minacciavano di uccidere il Presidente Yameen e di portare il terrore in giro per i *resort*. Ugualmente a Gayoom, Yameen era accusato di corrompere l'Islam, sfruttandolo a seconda dei propri interessi. Del materiale connesso a tale video fu ritrovato poco dopo nella sede di una televisione privata a Male³²⁵. In effetti, sulla scia del fratellastro, quello di Yameen è un “Islam di facciata”, finalizzato ad esercitare uno spietato controllo sociale e, come spiegato addietro, pronto a scendere ai compromessi del turismo e dei lauti guadagni che esso offre alla classe dirigente.

321 V. Bajaj, *Vandalism at Maldives Museum Stirs Fears of Extremism*, 13 febbraio 2012, consultabile sul sito www.nytimes.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/7rtslwc>; M. Imad, cit.; V. Mallet, cit.; A. Roul, *The Threat from Rising Extremism in the Maldives*, cit.

322 S. Ramachandran, cit., pp. 3-4.

323 M. S. Fathih, cit.; M. Samatha, cit.

324 American Foreign Policy Council, cit.

325 J. Burke, *Maldives president escapes explosion on speedboat*, cit.; *L'ombra del Califfato si allunga sulle Maldive*, 7 novembre 2015, consultabile sul sito www.ilgiornale.it all'indirizzo <https://tinyurl.com/y7sw6jsf>; A. Roul, *The Maldives-Syria Connection: Jihad in Paradise?*, in “Terrorism Monitor – The Jamestown Foundation”, 21 novembre 2014, Vol. 12 Issue 22, pp. 3-4; A. Rubei, cit.

In ogni caso, in relazione al jihadismo maldiviano, l'aspetto attualmente più rilevante è l'attrazione che la popolazione dimostra di provare nei confronti della guerra civile siriana. In particolare, dall'inizio del conflitto ben oltre 200 cittadini maldiviani si sono impegnati a combattere le forze di Assad al fianco dello Stato Islamico e, in minima parte, di altre formazioni jihadiste coinvolte. Di conseguenza, la Repubblica delle Maldive è lo Stato non arabo con il maggior numero *pro capite* di *foreign fighters*. Si tratta perlopiù di uomini di giovanissima età (spesso accompagnati da moglie e bambini), che raggiungono la destinazione passando prima attraverso Sri Lanka, India e Turchia, da dove finalmente via terra attraversano il confine siriano. Secondo i dati, almeno una dozzina di essi hanno già perso la vita durante operazioni militari. Oltre a coloro che sono effettivamente riusciti a dare il proprio contributo in battaglia, moltissimi altri hanno tentato la stessa sorte, salvo essere scoperti e fermati prima del loro arrivo sul campo. Ma ciò che più spaventa di questo flusso in costante crescita è che – vedendosi totalmente priva di alternative – la società nel complesso approva³²⁶.

Alla base di questo fenomeno vi sarebbero deprivazione e povertà, condizioni a cui è costretta gran parte della popolazione. In effetti, come già dibattuto, la realtà dell'arcipelago dimostra quanto il tentativo riformatore di Mohamed Nasheed si sia rivelato fallimentare. Tale situazione ha inevitabilmente condotto ad un progressivo aumento del tasso di criminalità, riscontrabile nell'abuso di droghe e nella violenza di strada, la quale coinvolge un gran numero di *gang* spesso al soldo della classe politica. Girare da soli per le strade della capitale – un isolotto abitato da 150.000 persone – è un rischio continuo, mentre in molti hanno dichiarato di non sentirsi al sicuro neppure a casa propria³²⁷.

«Prima o poi veniamo tutti arrestati, e tutti per droga, perché quando vivi in dieci in una stanza, la verità è che vivi per strada. Non hai mezzo metro quadro di spazio per studiare, per concentrarti su un libro: l'unico futuro che hai è un futuro da cameriere. Guardi il mondo in televisione, il plasma avuto alle ultime elezioni in cambio del voto, e poi ti guardi intorno. In esilio su quest'isola lontana da tutto. E cosa ti rimane? – dice. – L'eroina. Anche

326 Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus. cit.; F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 3, 78-79, 82, 128; M. S. Fathih, cit.; S. Ramachandran, cit., p. 3; A. Roul, *The Maldives-Syria Connection: Jihad in Paradise?*, cit., pp. 3-4; P. Sherwell, cit.

327 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 7-11, 13, 17-18, 31-32, 37-43, 57-59, 107, 117, 135-136; B. Roy, cit.; M. Samatha, cit.

perché l'alcol fuori dei resort è vietato: l'eroina costa molto meno di una vodka. – Non puoi cambiare la tua vita, però puoi dimenticarla. Perché tanto, – dice, – o stai dentro o stai fuori, a Male stai in carcere comunque. – E la cosa più insensata, – continua, – è che più il reato è irrilevante, più la pena è rigorosa. Se rubi un mango (...) dall'albero del vicino ti fai un anno di carcere. (...) Ma poi, allo stesso tempo, c'è una tolleranza totale: c'è una totale impunità, perché in realtà siamo al servizio dei politici. Ti commissionano di tutto, (...) con tanto di tariffario: (...) 1600 dollari per aggredire un giornalista, ad esempio. E quindi, se gli sei utile, ti tirano fuori dal carcere. (...) – A volte, – dice, – ti chiamano semplicemente per distrarre l'opinione pubblica. Quando si comincia a discutere degli ospedali che mancano, dei trasporti che non funzionano, di mazzette e tangenti: ti chiedono di fare un po' di casino. (...) Un po' di sangue. Così la gente pensa ad altro. Pensa che il problema siamo noi. (...) Sono dieci anni che Kinan cerca di cambiare vita. E dal momento che nessuno è disposto a dargli una seconda opportunità, adesso ha deciso di offrirselo da solo: ha deciso di andare via. Ha deciso di andare in Siria (...). – Per molti, qui, la Siria è un'opportunità non solo economica, ma morale: è una specie di forma di redenzione (...). Andare in Siria significa avere uno stipendio, degli amici. E soprattutto, (...) significa rimediare ai propri errori. Pagare le proprie colpe, e ricominciare da zero.»³²⁸

Ancor più che attraverso il *web* o la moschea, la radicalizzazione religiosa della società maldiviana avviene proprio all'interno delle carceri, dove i giovani subiscono la dialettica dei reclutatori. Così, chi decide di partire per la Siria lo fa principalmente con l'obiettivo di abbattere il regime di Assad, per molti versi così vicino a quello di Gayoom prima e Yameen poi. Nella mente dei potenziali *foreign fighters* scorrono le immagini di centinaia di migliaia di bambini oppressi e senza futuro, così simili al bambino che un tempo era in ognuno di loro. Nelle baracche che chiamano case, televisori ed altri dispositivi sono spesso sintonizzati sul fronte: chi entra in contatto con i propri parenti, chi analizza la situazione “tifando” al-Nuṣra o lo Stato Islamico³²⁹. «Siamo musulmani. Siamo una comunità sola. E la Siria, semplicemente, è la priorità. Sarebbe strano il contrario, – dicono. – Che con cinquecentomila morti, pensassimo più a noi che alla Siria. Ma la verità, – continuano, – è che la Siria (...) è solo l'inizio.»³³⁰ L'inizio di una guerra che, secondo la logica jihadista, vedrà la fine solo una volta

328 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 13-16.

329 *Ibi*, cit., pp. 18, 21, 87; A. Roul, *The Maldives-Syria Connection: Jihad in Paradise?*, cit., p. 4; P. Sherwell, cit.; P. Swami, *From Kerala family to ex-gangster, Islamic State pulls Maldives man*, 15 aprile 2015, consultabile sul sito indianexpress.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/yb58ny2l>.

330 F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, cit., pp. 35-37.

instaurato il governo della *umma* sul mondo intero, un mondo che necessita di essere purificato da qualsiasi elemento estraneo ai precetti dell'Islam più autentico. Perciò, mentre il conflitto sul suolo siriano imperversa, crescono i timori di attacchi terroristici da parte di cellule stanziato in patria od in Paesi terzi. In particolare, la minaccia più seria pare essere quella rivolta allo Stato indiano, a cui per importanza strategica e prossimità geografica la comunità internazionale dovrebbe puntare al fine di stabilizzare l'area. Nello specifico, il consolidamento democratico dell'arcipelago potrebbe costituire un antidoto al radicalismo ivi crescente³³¹.

331 Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus. cit.; J. A. Bonofer, cit., pp. 445-447; D. R. Chaudhury, *Rise of radical groups in Maldives raises fear of terror attack in India*, 22 maggio 2017, disponibile sul sito economictimes.indiatimes.com all'indirizzo <https://tinyurl.com/y8chxm84>; A. Roul, *Jihad and Islamism in the Maldivian Islands*, cit., p. 8; B. Roy, cit.; P. Sherwell, cit.; P. Swami, cit.

CONCLUSIONE

Oltre i luoghi comuni: l'altra faccia delle Maldive

Come emerge dall'elaborato, le “Maldive dei maldiviani” sono ben altra cosa rispetto alle “Maldive dei turisti” che annualmente in milioni popolano i *resort* di lusso situati nelle accoglienti isole a loro riservate, le quali del resto offrono ai propri ospiti spiagge incontaminate, lagune cristalline, i variopinti colori della barriera corallina ed un'eccezionale biodiversità.

In particolare, nella seconda metà del Novecento, dopo otto secoli di sultanato e dall'instaurazione della repubblica, il *boom* economico fondato sul turismo fu accompagnato dal crescente autoritarismo con cui la classe politica prese ad amministrare il Paese. Il risultato fu il consolidamento progressivo di una realtà a due facce, alle quali tutt'oggi non è concesso venire a contatto. Alle Maldive note, quelle del flusso vacanziero, del *relax* e del benessere – i cui proventi contribuiscono esclusivamente all'arricchimento delle *élite* –, fanno così da contraltare le Maldive della miseria, della paura e delle prevaricazioni, condizioni a cui la gran parte della popolazione è giornalmente costretta.

Al termine della presidenza Nasir, già segnata da tendenze assolutistiche, il potere passò nelle mani di Maumoon Gayoom, in grado di conservare la *leadership* di governo fino agli albori del nuovo millennio. Nei trent'anni trascorsi alla guida delle Maldive, egli fu il principale rappresentante di un regime dispotico, insofferente nei confronti di qualsiasi manifestazione di dissenso, impegnato nella promozione di un esasperato controllo sociale e pesantemente corrotto. Nello specifico, come ampiamente dibattuto all'interno del presente studio, la religione musulmana costituì la principale “arma” di cui il Presidente si servì per condurre gli affari di Stato e proteggere i propri interessi. Infatti, verso la fine degli anni Settanta, in assenza di una reale legittimazione popolare ed in virtù della qualifica di dottore in studi islamici ottenuta presso la rinomata università di al-Azhar, tutt'oggi il principale centro d'insegnamento religioso sunnita al mondo, Gayoom decise di costruirsi una legittimazione religiosa, sfruttando il potente

richiamo dell'Islam per affermare la propria autorevolezza agli occhi della collettività. In tal senso, le sue decisioni finirono per diventare espressione della volontà di Allāh, mentre qualsiasi resistenza era considerata contraria ai dettami della religione musulmana e per ciò stesso punita. Lo scenario era analogo a quello che nello stesso periodo caratterizzava diversi Paesi del mondo arabo, in balia di regimi autoritari che facevano dell'Islam di Stato lo strumento attraverso cui sottomettere e reprimere la società. Inoltre, ed è ciò che più rileva, la comparazione dei casi ha dimostrato come anche le conseguenze di una tale gestione del potere furono le medesime. In particolare, se le resistenze dei Fratelli Musulmani nel contesto arabo trovano un *facsimile* nell'aperta opposizione al governo Gayoom da parte di alcuni gruppi islamici conservatori, le tensioni sociali che – a partire dal 2010 – sfociarono in una serie di agitazioni su larga scala che condussero ad una diffusa rivoluzione dello *status quo* sia nel Maghreb che nel Mashrek conoscono un precedente nella cosiddetta Primavera maldiviana. Infatti, la violenta manifestazione scoppiata nel settembre del 2003 nella capitale dell'arcipelago diede finalmente il la ad un poderoso processo riformatore, che si concluse cinque anni più tardi con uno storico cambio di guardia nella *leadership* di governo.

Nel 2008, le prime elezioni presidenziali democratiche dall'avvento della repubblica furono vinte da Mohamed Nasheed: si trattava di un giornalista dissidente, il cui impegno politico durante il regime di Gayoom lo costrinse a diversi periodi di prigionia ed all'esilio. Consolidamento della democrazia, decentramento amministrativo, ambiziosi progetti tesi all'aumento del benessere sociale e lotta alla corruzione costituivano i cardini della nuova agenda di governo; tuttavia, come emerso dall'elaborato, le intenzioni si scontrarono con una realtà più dura di quanto anch'egli potesse immaginare. Alle difficoltà tecniche dovute allo scarso sostegno delle altre forze politiche ed all'assenza di una maggioranza parlamentare con cui il suo partito dovette scontrarsi, si sommarono le precarie condizioni economiche: l'esoso piano di ricostruzione conseguente allo tsunami che nel 2004 si abbatté nell'arcipelago e la grande recessione – che proprio in quel periodo mostrava i suoi primi dirompenti effetti – costrinsero il nuovo Presidente ad adottare misure di austerità, fortemente impopolari.

Soprattutto, Nasheed incontrò insuperabili resistenze nel tentativo di riformare l'apparato giudiziario, il quale continuava ad essere colluso con le *élite* politiche ed economiche che tanto avevano beneficiato del regime autoritario di Gayoom. L'esperienza di governo terminò in anticipo, ovvero all'inizio del 2012, e lo stesso Nasheed – prima di subire l'ennesimo arresto – dichiarò di essere stato rimosso da un vero e proprio colpo di stato.

Le successive elezioni presidenziali – per gli osservatori internazionali condizionate pesantemente da brogli e voti di scambio – decretarono nel novembre del 2013 la nomina di Abdulla Yameen, che attualmente governa il Paese. Secondo l'analisi che ne è stata proposta, l'esecutivo di cui è a capo ha segnato un netto *dietrofront* nel processo di democratizzazione messo in moto dal suo predecessore, testimoniando nei fatti un'evidente ripresa delle tendenze dispotiche che avevano caratterizzato l'operato di Gayoom. In questo contesto, l'Islam continua a rappresentare il bastione dell'identità nazionale, strumento di cui servirsi per giustificare la graduale deriva autoritaria della corrente amministrazione. In tal senso, qualsiasi critica rivolta al governo, qualsiasi accusa di corruzione o di violazione dei diritti umani – sia che provenga dalla stampa interna, che da altri rappresentanti della comunità internazionale – costituirebbe un tentativo illegittimo di minare i precetti culturali e le tradizioni a cui l'arcipelago è legato. Certamente si tratta di un “Islam di facciata”, finalizzato ad esercitare uno spietato controllo sociale e strumentale agli interessi delle *élite*, tanto che dai suoi principi il volto noto delle Maldive è totalmente alieno. In effetti, a chi ivi recandosi in visita concorra ad alimentare l'industria del turismo è concesso tutto ciò che – secondo le leggi nazionali – ad un cittadino è normalmente impedito.

Di fatto, come si è visto nel corso della trattazione, l'orientamento religioso delle istituzioni e dell'ordinamento giuridico della Repubblica delle Maldive ha vissuto a partire dalla presidenza Gayoom una crescente intensità, che nemmeno Nasheed ha saputo placare. La Costituzione del 2008 afferma che un non musulmano non può diventare un cittadino delle Maldive, negando il diritto all'eguaglianza davanti alla legge senza distinzione di religione. Inoltre, essa dichiara l'Islam religione di Stato ed a più riprese precisa come la religione musulmana debba costituire il fondamento della

produzione legislativa. I diritti fondamentali e le libertà previste dal testo possono essere esercitati solo se in maniera conforme ai principi dell'Islam e, nell'ambito di un processo, al potere giudiziario è consentito far riferimento alla *shari'a*. Più in generale, la legge fondamentale del Paese è l'unica tra quelle dell'Asia Meridionale a non garantire il diritto di libertà religiosa, né alcuna forma di tutela contro la discriminazione per motivi religiosi. Il codice penale del 2015 si spinge oltre, formalizzando la legge islamica: in particolare, il codice prescrive la fustigazione e comanda di considerare il sistema penale islamico per regolare un'ampia serie di reati. A causa delle sue disposizioni, come si è avuto modo di verificare, il presente atto viola diversi documenti internazionali di cui le Maldive sono parte.

La Legge sulla protezione dell'unità religiosa del 1994 prevede una serie di rigide regole finalizzate a determinare chi sia abilitato all'insegnamento religioso o a predicare, e quali siano i principi a cui debba attenersi. Il rilascio delle autorizzazioni è gestito dal Ministero degli Affari Islamici, che è responsabile di tutte le politiche attinenti il fenomeno religioso. Inoltre, l'Istituto Nazionale per l'Educazione promuove un *curriculum* scolastico in cui la religione musulmana permea qualsiasi settore della conoscenza, mentre l'Autorità per i Mezzi di Comunicazione possiede una lista nera comprendente una serie di siti *web* accusati di diffondere contenuti contrari all'Islam. Al controllo dell'informazione concorre anche la Legge contro la diffamazione del 2016, emblema delle contraddizioni che attanagliano il Paese: apparentemente mirata alla protezione della morale pubblica e della cultura islamica, da un punto di vista pratico si è dimostrata essere uno strumento attraverso cui reprimere arbitrariamente la libertà di espressione. Infatti, principale bersaglio delle disposizioni in essa contenute è il giornalismo d'inchiesta, i cui esponenti hanno spesso subito minacce e maltrattamenti da parte di agenti al soldo del governo. A loro volta, questi ultimi provengono dalle diverse *gang* criminali operanti nell'arcipelago, figlie delle condizioni di estrema povertà a cui la popolazione è sottoposta.

A peggiorare la situazione in cui versa il Paese ha contribuito la diffusione del radicalismo islamico, che dagli anni di Gayoom in poi ha vissuto un progressivo aumento di intensità. A tal riguardo, del 2015 è la legge anti-terrorismo, della quale in

realtà l'esecutivo si serve per privare indiscriminatamente i cittadini di una serie di garanzie costituzionali. In ogni caso, come analizzato nel presente studio, l'esistenza sul territorio di tendenze radicali ha diverse spiegazioni, dal wahhabismo importato dai Paesi del Golfo all'occasione di riscatto sociale percepita nel *jihad* armato. Diversi episodi testimoniano la portata del problema, come l'attentato terroristico del 2007 al Sultan Park o, nel 2012, l'assalto al Museo Nazionale, che provocò l'annientamento dell'intera collezione di oggetti risalenti alla cultura preislamica dell'arcipelago. Negli ultimi anni, l'epopea dello Stato Islamico non ha fatto che alimentare ancor più il fenomeno, incontrando l'approvazione di molti cittadini, tanto che nel 2014 nel Paese è sorto un gruppo affiliato all'organizzazione di al-Baghdādī. Ad ogni modo, il dato più rilevante riguarda i *foreign fighters*, il cui ruolo ha conosciuto un notevole aumento di peso con la guerra civile siriana: in particolare, si stima che dall'inizio del conflitto ben oltre 200 maldiviani si siano impegnati a combattere le forze di Assad al fianco delle formazioni jihadiste coinvolte (più di tutti quelli degli altri Paesi dell'Asia Meridionale messi insieme), mentre circa altrettanti hanno tentato la stessa sorte salvo essere scoperti durante il viaggio e fermati prima del relativo arrivo sul campo. Su una popolazione totale di circa 350.000 persone, questi numeri fanno della Repubblica delle Maldive lo Stato con il maggior numero *pro capite* di *foreign fighters* dopo la Tunisia. Nonostante una relativamente scarsa attenzione offerta dalla letteratura al caso in esame, il Paese risulta essere attualmente una delle più importanti basi per il reclutamento jihadista.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

MALDIVE

Fonti costituzionali

Costituzione della Repubblica delle Maldive, 2008

Fonti normative

Regolamento n. R-40/2011 *sulla protezione dell'unità religiosa dei cittadini maldiviani*

Legge n. 6/2014 recante *Codice penale della Repubblica delle Maldive*

STATI UNITI D'AMERICA

The White House. *President Delivers State of the Union Address*, 29 gennaio 2002, in georgewbush-whitehouse.archives.gov

U.S. Department of State. Bureau of Democracy, Human Rights and Labour. *International Religious Freedom Report for 2016. Maldives*, in www.state.gov

ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE

Carta delle Nazioni Unite, 26 giugno 1945

Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, 9 dicembre 1948

Patto internazionale sui diritti civili e politici, 16 dicembre 1966

United Nations Special Rapporteur on the independence of judges and lawyers. *Preliminary observations on the official visit to the Republic of Maldives*, 17-24 February 2013

LETTERATURA

10 Countries With the Largest Muslim Populations, 2010 and 2050, 2 aprile 2015, in www.pewresearch.org

F. Abdulla, *From Ali to Iskandar, 1558-1687*, National Centre of Linguistics and Historical Research, Malé, 1993, in www.maldivesculture.com

C. J. Adams, *Classification of religions*, in “Encyclopedia Britannica”, in www.britannica.com

Aiuto alla Chiesa che Soffre – Onlus. *Rapporto 2016 sulla libertà religiosa nel mondo. Maldive*, in acs-italia.org

K. F. Allam – C. Lo Jacono – A. Ventura, *Islam*, Laterza, Roma – Bari, 1999

American Foreign Policy Council. *World Almanac of Islamism. Maldives*, in almanac.afpc.org

Amnesty International. *60th Session of the Committee on the Elimination of All Discrimination Against Women: the Republic of Maldives*, 30 gennaio 2015, in www.amnesty.org

Amnesty International. *Annual Report 2016-2017. Maldives*, in www.amnesty.org

Amnesty International. *The Republic of Maldives: Ignoring Human Rights Obligations*, 2014, in www.amnesty.org

S. Aneez – R. Sirilal, *Maldives approves defamation law criticised by U.N., U.S.*, 10 agosto 2016, in in.reuters.com

S. Angeletti, *Libertà religiosa e patto internazionale sui diritti civili e politici: la prassi del Comitato per i diritti umani delle Nazioni Unite*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2008

A. A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Laterza, Roma – Bari, 2011

Arab League Online. *Presentation of the Arab League*, in www.arableagueonline.org

B. A. Ariyatilaka, *The Maldives: A Forgotten Buddhist Past*, 30 giugno 2014, in www.lankaweb.com

'Arrests' after Maldives riots, 22 settembre 2003, in www.bbc.com/news

A short constitutional history of the Maldives, 22 dicembre 2013, in www.minivannewsarchive.com

Asia Meridionale, in “GEDEA IL MILIONE: Terre e Popoli del Mondo”, Istituto

Geografico De Agostini, Novara, 2001

D. Atighetchi – D. Milani – A. M. Rabello, *Intorno alla vita che nasce: diritto ebraico, canonico e islamico a confronto*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2013

G. M. Badr, *A Survey of Islamic International Law*, in M. W. Janis – C. Evans, “Religion and International Law”, Martinus Nijhoff Publishers, L'Aia, 1999

V. Bajaj, *Vandalism at Maldives Museum Stirs Fears of Extremism*, 13 febbraio 2012, in www.nytimes.com

E. Bakker – M. Singleton, *Foreign Fighters in the Syria and Iraq Conflict: Statistics and Characteristics of a Rapidly Growing Phenomenon*, in A. de Guttry – F. Capone – C. Paulussen (a cura di), “Foreign Fighters under International Law and Beyond”, Springer, Berlino, 2016, pp. 9-26

A. Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano, 2006

H. C. P. Bell, *The Maldiv Islands: An Account of the Physical Features, Climate, History, Inhabitants, Productions, and Trade*, Acting Government Printer, Colombo, 1882

E. Benmelech – E. F. Klor, *What Explains the Flow of Foreign Fighters to ISIS?*, in “NBER Working Papers”, 2016, 22190, pp. 1-25

M. Boland, *Tourists blissfully unaware of Islamist tide in Maldives*, 16 agosto 2014, in www.irishtimes.com

R. Bongiorno, *Cade anche Deir Ezzor: lo Stato islamico non ha più uno Stato*, 3 novembre 2017, in www.ilsole24ore.com

J. A. Bonofer, *The Challenges of Democracy in Maldives*, in “International Journal of South Asian Studies”, 2010, 2, pp. 433-449

F. Borri, *Ma quale paradiso? Tra i jihadisti delle Maldive*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2017

F. Borri, *Nel paradiso dei turisti i giovani sognano il jihad*, 19 dicembre 2016, in www.internazionale.it

F. Borri, *Yameen Rasheed, morto di religione alle Maldive*, 12 maggio 2017, in www.ilfattoquotidiano.it

V. Brechenmacher – N. Mendis, *Autocracy and Back Again: The Ordeal of the*

- Maldives*, 22 aprile 2015, in www.brownpoliticalreview.org
- R. Buerk, *Maldives adopt new constitution*, 7 agosto 2008, in www.bbc.com/news
- A. Buncombe, *Ibrahim Nasir: First President of the Maldives following independence in the 1960s*, 26 novembre 2008, in www.independent.co.uk
- J. Burke, *Former Maldives president Mohamed Nasheed jailed for 13 years*, 14 marzo 2015, in www.theguardian.com/world
- J. Burke, *Maldives president escapes explosion on speedboat*, 28 settembre 2015, in www.theguardian.com/world
- J. Burke, *Mohamed Nasheed resigns as Maldives president*, 7 febbraio 2012, in www.theguardian.com/world
- C. Cahen, *L'islamismo I: dalle origini all'inizio dell'Impero ottomano*, Feltrinelli, Milano, 1981
- J. Caravelli – J. Foresi, *Il califfato nero: le origini dell'Isis, il nuovo Medio Oriente, i rischi per l'Occidente*, Nutrimenti, Roma, 2015
- F. Castro, *Il modello islamico*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2007
- D. R. Chaudhury, *Rise of radical groups in Maldives raises fear of terror attack in India*, 22 maggio 2017, in economictimes.indiatimes.com
- C. T. Chou, *Maldives faces social divide*, 6 novembre 2007, in www.aljazeera.com
- CIA. The World Factbook. *Country Comparison: Population*, in www.cia.gov
- P. Cockburn, *L'ascesa dello Stato Islamico: Isis, il ritorno del jihadismo*, Stampa Alternativa, Viterbo, 2015
- Comment: The old and new penal code*, 6 aprile 2015, in www.minivannewsarchive.com
- Cos'è l'Egitto oggi*, 5 febbraio 2016, in www.ilpost.it
- CRIN. *Inhuman sentencing of children in the Maldives*, 26 novembre 2015, in www.crin.org
- G. Cuscito, *Chi sono e da dove vengono i foreign fighters*, 10 marzo 2015, in www.limesonline.com
- P. F. Cuzzola, *Il Diritto Islamico*, Primiceri, Padova, 2013
- P. G. Donini, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento a oggi*, Laterza,

Roma – Bari, 2003

M. Emiliani, *Medio Oriente*, in “Enciclopedia Treccani”, in www.treccani.it

A. A. Engineer, *Indian Muslims in a Contemporary Multi-religious Society*, in D. Allen, “Religion and Political Conflict in South Asia: India, Pakistan, and Sry Lanka”, Greenwood Press, Westport, 1992, pp. 55-64

M. S. Fathih, *Family of four leaves Maldives 'on Jihad'*, 30 agosto 2015, in maldivesindependent.com

R. Frenett – T. Silverman, *Foreign Fighters: Motivations for Travel to Foreign Conflicts*, in A. de Guttry – F. Capone – C. Paulussen (a cura di), “Foreign Fighters under International Law and Beyond”, Springer, Berlino, 2016, pp. 63-76

Giornate agitate alle Maldive, 4 novembre 2015, in www.ilpost.it

Grand Friday Mosque & Islamic Centre, in www.lonelyplanet.com

R. Grote – T. J. Roder, *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2012

V. Grover, *Encyclopaedia of Saarc Nations 7: Maldives*, Deep & Deep Publications, Nuova Delhi, 1997

R. Guolo, *Sociologia dell'Islam. Religione e politica*, Mondadori, Milano, 2016

R. Guolo, *L'ultima utopia: gli jihadisti europei*, Guerini & Associati, Milano, 2015

H. Halm, *L'Islam*, Laterza, Roma – Bari, 2003

S. Hameed, *Islamic ministry flags publication of religious books without permission*, 12 luglio 2015, in maldivesindependent.com

J. Higgs, *Unveiling Violence in the Maldives: How the Rise of Islam and the Decline of Democracy Are Affecting Women*, 12 luglio 2016, in www.huffingtonpost.co.uk

Human Dignity Trust. *Criminalisation of Homosexuality*, 25 ottobre 2015, in www.humandignitytrust.org

M. Husain, *The Rehla of Ibn Battuta: India, Maldiv Islands and Ceylon*, Oriental Institute, Vadodara, 1976, in www.maldivesculture.com

M. Ibrahim – E. Karim, *Research Guide on Legal System and Research of*

Maldives, New York University School of Law, New York, 2013

M. Imad, *Maldivian elections: A darkening shade of Islam*, 24 aprile 2016, in www.theepochtimes.com

In Egitto ha vinto il sì alla nuova Costituzione, 16 gennaio 2014, in www.ilpost.it

Islamic Affairs Minister dumbfounded by Maumoon's words, 21 febbraio 2010, in positivemuslimnews.blogspot.it

S. Jayaraman, *International Terrorism and Statelessness: Revoking the Citizenship of ISIL Foreign Fighters*, in “Chicago Journal of International Law”, 2016, Vol. 17 No. 1, pp. 178-216

C. Jones, *Maldives president: I was forced to resign at gunpoint*, 9 febbraio 2012, in www.theguardian.com/international

B. U. Khan – M. M. Rahman, *Freedom of Religion in South Asia: Implications for Minorities*, in “European Yearbook of Minority Issues”, 2009, 8, pp. 367-386

L. T. Khôï, *Islam. La storia, le istituzioni, le differenze culturali*, Armando, Roma, 2001

O. Larsen, *MALDIVES: Reform excludes freedom of religion or belief*, 18 febbraio 2009, in www.forum18.org

Liberal blogger stabbed in the Maldives: Police, 5 giugno 2012, in tribune.com.pk

S. Lilli – V. Piglionica, *Maldivian*, in “Enciclopedia Treccani”, IX appendice (2015), in www.treccani.it

L'ombra del Califfato si allunga sulle Maldive, 7 novembre 2015, in www.ilgiornale.it

P. Maggiolini, *Dal jihad al jihadismo: militanza e lotta armata tra XX e XXI secolo*, in A. Plebani (a cura di), “Jihad e terrorismo. Da Al-Qa'ida all'Isis: storia di un nemico che cambia”, Mondadori, Milano, 2016, pp. 3-44

A. Makan, *Bomb blast wounds 12 tourists in Maldives capital*, 29 settembre 2007, in www.reuters.com

Maldivian, in “Enciclopedia Treccani”, Atlante Geopolitico (2016), in www.treccani.it

- Maldives*, in “Enciclopedia Treccani”, in www.treccani.it
- Maldives*, in “GEDEA IL MILIONE: Terre e Popoli del Mondo”, Istituto Geografico De Agostini, Novara, 2001
- Maldives arrests former president*, 8 ottobre 2012, in www.bbc.com/news
- Maldives crisis: Vice-President Ahmed Adeb removed from power*, 5 novembre 2015, in www.bbc.com/news
- Maldives election: Abdulla Yameen wins run-off vote*, 16 novembre 2013, in www.bbc.com/news
- Maldives*, in “Encyclopedia Britannica”, in www.britannica.com
- Maldives opposition critical of 'draconian' anti-Islamic State law*, 29 ottobre 2015, in www.theguardian.com/world
- Maldives President Abdulla Yameen slams foreign interference in country's affairs*, 27 luglio 2015, in economictimes.indiatimes.com
- Maldives tsunami damage 62 percent of GDP: WB*, 15 febbraio 2005, in www.chinadaily.com.cn
- Maldives woman sentenced to death by stoning wins reprieve*, 19 ottobre 2015, in www.telegraph.co.uk
- V. Mallet, *The Maldives: Islamic Republic, Tropical Autocracy*, by JJ Robinson, 4 dicembre 2015, in www.ft.com
- C. Maloney, *The Maldives; New Stresses in an Old Nation*, in “Asian Survey”, 1976, Vol. 16 No. 7, pp. 654-671
- C. Maloney, *Where Did the Maldives People Come From?*, 1995, in ias.asia
- F. Marone, *Primavera arabe: foreign fighters, un'eredità inaspettata*, 12 febbraio 2016, in www.ispionline.it
- H. C. Metz, *Maldives: A Country Study*, GPO for the Library of Congress, Washington, 1994, in www.countrystudies.us
- Mohamed Nasheed: Former Maldives president 'given UK asylum'*, 23 maggio 2016, in www.bbc.com/news
- M. Molinari, *Il califfato del terrore: perché lo Stato Islamico minaccia l'occidente*, Rizzoli, Milano, 2015

- W. Montgomery Watt, *Breve storia dell'Islam*, il Mulino, Bologna, 1996
- S. Morrison, *The formation (and dissolution?) of a democratic politics in the Maldives*, in “International Institute for Asian Studies”, 2012, 59, pp. 10-11
- A. Naish, *Draconian anti-terrorism bill passed into law*, 27 ottobre 2015, in maldivesindependent.com
- A. Naish, *New penal code will 'bury' Islamic sharia*, 14 aprile 2015, in www.minivannewsarchive.com
- A. Naish, *Supreme Court strikes down sentence of death by stoning*, 19 ottobre 2015, in maldivesindependent.com
- A. Naish, *Supreme Court to decide on meting out Sharia punishments*, 27 agosto 2015, in maldivesindependent.com
- A. Naseem, *Revelations of a former apostate: Mohamed Nazim speaks to Minivan*, 28 settembre 2010, in www.minivannewsarchive.com
- National Bureau of Statistics, Ministry of Finance and Treasury. *Statistical Yearbook of Maldives*, in statisticsmaldives.gov.mv
- Nove anni in Iraq*, 15 dicembre 2011, in www.ilpost.it
- G. Olimpico, *Isis non ha più uno «stato»: ha perso terreno, ma punterà su guerriglia e terrorismo*, 28 novembre 2017, in www.corriere.it
- M. O'Shea, *The inappropriate history of early Maldives*, 3 novembre 2011, in www.minivannewsarchive.com
- E. Pace, *Sociologia dell'Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma, 1999
- M. Papa – L. Ascanio, *Shari'a*, il Mulino, Bologna, 2014
- Parliament to consider mandatory Shariah punishments*, 18 agosto 2015, in maldivesindependent.com
- L. Pellicani, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma, 2004
- People's Majlis: Republic of Maldives. *Members of the People's Majlis*, in www.majlis.gov.mv
- A. Plebani, *Origini ed evoluzione dell'autoproclamato «Stato Islamico»*, in A. Plebani (a cura di), “Jihad e terrorismo. Da Al-Qa'ida all'Isis: storia di un nemico che

cambia”, Mondadori, Milano, 2016, pp. 45-61

F. Pocar, *La libertà di religione nel sistema normativo delle Nazioni Unite*, in S. Ferrari – T. Scovazzi, “La tutela della libertà di religione: ordinamento internazionale e normative confessionali”, CEDAM, Padova, 1988, pp. 27-39

M. Politanò, *L'Isis non è sconfitto, così tornerà alla guerriglia*, 19 ottobre 2017, in www.panorama.it

A. Predieri, *Shari'a e Costituzione*, Laterza, Roma – Bari, 2006

Presunzione, in “Dizionario giuridico Brocardi”, in www.brocardi.it

Prospect of Religious Freedom Appear Grim in Islamic Maldives, 12 agosto 2010, in www.christianpost.com

S. Ramachandran, *The Maldives: Losing a Tourist Paradise to Terrorism*, in “Terrorism Monitor – The Jamestown Foundation”, 22 gennaio 2016, Vol. 14, Issue 2, pp. 3-6

Z. Rasheed, *Islamic ministry raises concern over religious divisions*, 23 maggio 2015, in www.minivannewsarchive.com

A. Rastelli, *Maldives, la Costituzione segue la Sharia “Niente cittadinanza ai non musulmani”*, 27 agosto 2008, in www.corriere.it

J.J. Robinson, *Protesters calling for religious tolerance attacked with stones, threatened with death*, 10 dicembre 2011, in www.minivannewsarchive.com

J.J. Robinson, *Reported increase in practice of female circumcision raises alarm*, 30 ottobre 2011, in www.minivannewsarchive.com

A. Roul, *Jihad and Islamism in the Maldives Islands*, in “Terrorism Monitor – The Jamestown Foundation”, 12 febbraio 2010, Vol. 8, Issue 6, pp. 6-9

A. Roul, *The Maldives-Syria Connection: Jihad in Paradise?*, in “Terrorism Monitor – The Jamestown Foundation”, 21 novembre 2014, Vol. 12, Issue 22, pp. 3-5

A. Roul, *The Threat from Rising Extremism in the Maldives*, 26 aprile 2013, in www.css.ethz.ch

B. Roy, *Maldives Turning Into a Terrorist Haven*, 3 giugno 2013, in www.southasiaanalysis.org

A. Rubei, *L'Isis nel paradiso delle Maldives*, 1 febbraio 2017, in

www.huffingtonpost.it

SAARC. *About Saarc*, in www.saarc-sec.org

M. Safi, *Maldives blogger stabbed to death in capital*, 23 aprile 2017, in www.theguardian.com/world

M. Safi, *Maldives quits Commonwealth over alleged rights abuses*, 13 ottobre 2016, in www.theguardian.com/world

M. Samatha, *Maldives Political Crisis: an Appraisal*, 4 gennaio 2016, in www.icwa.in

Sasanidi, in “Enciclopedia Treccani”, in www.treccani.it

B. Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma, 2001

J. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995

R. Scolari, *Maldiva, stuprata dal padrigno e condannata a cento frustate*, 1 marzo 2013, in www.ilgiornale.it

A. Sethil, *'Trade, not invasion brought Islam to India'*, 24 giugno 2007, in timesofindia.indiatimes.com

F. Shamah, *Country Profile on Universal Access to Sexual and Reproductive Rights: Maldives*, 2017, in arrow.org.my

H. Shameem, *New penal code comes into effect! A truly historic moment*, 16 luglio 2015, in maldivesindependent.com

Sharia nelle Maldive: pena di morte anche per i bambini di 10 anni, 23 maggio 2014, in www.asianews.it

P. Sherwell, *In tourist idyll of Maldives, radical Islam lures some towards very different paradise*, 13 settembre 2015, in www.telegraph.co.uk

South Asia Development Gateway. *South Asia Regional Overview*, in assam.ngosindia.com

South Asia, in www.worldbank.org

P. Swami, *From Kerala family to ex-gangster, Islamic State pulls Maldives man*, 15 aprile 2015, in indianexpress.com

Table, Religious Composition by Country, 18 dicembre 2012, in www.pewresearch.org

Taglióne, in “Enciclopedia Treccani”, in www.treccani.it

P. M. Taylor, *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005

J. Temperman, *State-Religion Relationships and Human Rights Law: Toward a Right to Religiously Neutral Governance*, Martinus Nijhoff Publishers, Leida – Boston, 2010

The Dictatorship of President Nasir 1969-1978, 2009, in www.maldivesculture.com

The Future of the Global Muslim Population. Region: Asia-Pacific, 27 gennaio 2011, in www.pewresearch.org

The Presidency: Republic of Maldives. *The Cabinet*, in www.presidencymaldives.gov.mv

M. A. Thiessen, *George W. Bush was right about Iraq pullout*, 8 settembre 2014, in www.washingtonpost.com

Ö. F. Topal, *Foreign Fighters Involvement in Syria and Its Regional Impacts*, in “USAK Yearbook of Politics and International Relations”, 2013, 6, pp. 285-289

United Nations. *Statistics Division*, in www.un.org

United Nations. *World Population Prospects 2017*, in www.un.org

R. Upadhyay, *Islamic Radicalization of Maldives*, in “South Asia Analysis Group”, 7 marzo 2008, 2610

G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 1996

G. Vercellin, *Jihad*, Giunti Editore, Firenze, 1997

L. Vidino, *Jihadisti europei in Siria. Profili, dinamiche di viaggio e risposte governative*, in A. Plebani (a cura di), “Jihad e terrorismo. Da Al-Qa'ida all'Isis: storia di un nemico che cambia”, Mondadori, Milano, 2016, pp. 62-77

D. Walsh – R. Adams – E. MacAskill, *Osama bin Laden is dead, Obama announces*, 2 maggio 2011, in www.theguardian.com/world

J. Wilson – L. MacDonald, *Trouble in paradise: riots and arrests rock the*

Maldives, 25 settembre 2003, in www.theguardian.com

E. Zacchetti, *L'Iraq è ancora degli iracheni?*, 18 luglio 2017, in www.ilpost.it

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio Clara, straordinaria compagna di vita, che mi ha fatto scoprire quanto in due la salita sia più dolce. Lei è per me il sole.

Ringrazio mamma e papà, per aver costantemente appoggiato le mie scelte ed avermi sostenuto anche economicamente. Mi hanno trasmesso molta forza, dimostrando di credere in me.

Ringrazio mio fratello Fabio, che per me sarà sempre un esempio e su cui so di poter contare.

Ringrazio mia sorella Camilla, perché è una presenza costante.

Ringrazio gli amici, pochi ma buoni, ed i parenti a me più vicini: avervi mi infonde sicurezza e serenità, attributi alla base dei miei successi.

Ringrazio Edoardo e Stefano, perché durante questo biennio non potevano capitarmi colleghi migliori. In loro ho trovato due amici veri, di quelli che restano.

Ringrazio molto la mia relatrice, a cui va la mia profonda stima, per avermi fatto appassionare alla sua materia ed aver contribuito a portare alla luce la presente ricerca. Lavorare con lei è stato un vero piacere e mi ha permesso di crescere.