

*La Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam***

1. Il tema dei diritti dell'uomo nei paesi a tradizione musulmana

Il tema dei diritti dell'uomo conosce una storia tutta particolare nel variegato mondo musulmano.

Esso fa parte della storia moderna della cultura europea, mentre l'inizio della modernità per i Paesi di tradizione musulmana coincide e si confonde con la loro storia post-coloniale¹.

Ciò non va dimenticato, almeno per due buone ragioni.

La prima: la ricerca dell'identità nazionale da parte di questi Paesi è avvenuta attraverso la costruzione di stati sovrani "a consenso politico forzato" (o perché fondato sul primato del potere carismatico o perché disciplinato per mezzo di potenti macchine dispotiche del potere)².

La seconda: l'accentramento del potere e, spesso, la perpetuazione, sotto le vesti della modernità, di forme di dispotismo neo-tribale o di dittature familistico-personali hanno impedito lo sviluppo in quasi tutti i paesi di tradizione musulmana di una società civile indipendente, articolata e capace di esprimere liberamente gruppi e movimenti di opposizione politica democratica.

Tant'è che laddove essi si sono manifestati, assumendo recentemente la forma dei movimenti dell'Islam politico, radicale e neo-fondamentalista, sono stati aspramente repressi o emarginati³.

* Professore di Sociologia delle religioni nell'Università di Padova.

** Per il testo della Dichiarazione, vedi nella sezione Documentazione del presente numero della Rivista.

¹ Cfr. per questo concetto M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose 1984

² Cfr. E. Badie, *I due Stati*, Genova, Marietti 1989.

³ Cfr. E. Pace, *Il regime della verità*, Bologna, Il Mulino 1990; Id., *Il turbante e l'elmetto. La secolarizzazione nell'Islam*, in "Il Mulino", 1991, n. 2, p. 234-244; Y. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico*, Bologna, Il Mulino 1993; O. Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil 1992.

Non è casuale, dunque, che solo da qualche decennio (per l'esattezza dagli inizi degli anni Settanta) la tematica dei diritti umani abbia cominciato a prendere piede e ad essere agitata anche da movimenti e organizzazioni non governative⁴ presenti soprattutto nei paesi arabi.

Una via musulmana alla problematica dei diritti dell'uomo è stata battuta solo recentemente da esperti, uomini di stato, esponenti ufficiali del mondo religioso islamico, organizzazioni islamiche internazionali⁵ e, persino, dai leaders dei movimenti fondamentalisti⁶.

Una ricostruzione puntuale della storia di questa ricerca è stata fatta più volte con grande equilibrio da Borrmans e Caspar ai quali, dunque, rinviamo per maggiori dettagli⁷.

Qui vale la pena ricordare che un avvio di dibattito si ha con una serie di incontri stimolati dall'ONU fra giuresconsulti dell'Arabia Saudita e giuristi europei per definire la compatibilità dei diritti dell'uomo con la tradizione coranica. Siamo nel 1972. Emerge un nodo cruciale in quegli incontri: parlare di diritti umani significa per gli esperti sauditi esplorare un orizzonte di senso tutto già ricompreso entro la parola rivelata contenuta nel Corano.

Tra questa prima serie di incontri ristretti e il primo colloquio ufficiale espressamente dedicato alla tematica in questione, tenutosi in Kuwait nel dicembre 1980 e organizzato in cooperazione rispettivamente, dalla Commissione Internazionale dei Giuristi di Ginevra, dall'Unione degli avvocati arabi e dall'Università del Kuwait, i progressi si avvertono in due direzioni:

a) una prima lenta presa di coscienza dell'impossibilità di declinare interamente i diritti dell'uomo dalla Legge coranica;

b) la considerazione circa la necessità di delineare in modo chiaro una carta islamica dei diritti per meglio contrastare tutte le forme di strapotere degli Stati.

L'idea di una carta da presentare all'OCI, l'Organizzazione della Conferenza Islamica (che riunisce più di cinquanta stati) si concretizza effettivamente l'anno dopo, nel gennaio 1981, alla conferenza di Taïf dove convergono 38 capi di stato per discutere una prima bozza di tale carta.

⁴ Va ricordato a questo proposito un importante meeting tenutosi a Tunisi nell'ottobre del 1988, organizzato da numerose ONG arabe, le quali hanno denunciato le ripetute violazioni dei diritti dell'uomo nei paesi arabi, in particolare quelli relativi ai diritti civili e politici. Non è un caso che incontri del genere si tengano a Tunisi, dal momento che proprio in questo paese è stata creata una delle prime leghe per la Difesa dei diritti dell'uomo e dei popoli e che il tema dei diritti umani sia stato uno dei più recenti argomenti dell'incontro di dialogo islamo-cristiano, svoltosi ancora a Tunisi nel maggio 1982.

⁵ Le principali sono: il CNM, Congresso del Mondo Musulmano, nato nel 1926 a Karachi; la LMM, la Lega del Mondo Musulmano, nata nel 1962 per impulso soprattutto saudita e che ha sede appunto a La Mecca, e l'OCI, l'Organizzazione della Conferenza islamica, di più recente fondazione, 1969, e con sede a Gedda. Esse rappresentano in vario modo i musulmani nel mondo. L'ultima ha assunto per l'argomento del presente articolo un ruolo importante nell'ultimo decennio. Infatti la dichiarazione del Cairo del 1990 è l'espressione di questa organizzazione.

⁶ Cfr. in particolare i testi dei leaders del FIS (Fronte di Salvezza islamica algerino) raccolti e pubblicati da M. al - Ahnaf, B. Botiveau, F. Frégosi, *L'Algérie par les islamistes*, Paris, Karthala 1991.

⁷ Cfr. di M. Borrmans, *Islam e cristianesimo*, Roma, Paoline 1993 e di R. Caspar, *Les déclarations des droits de l'homme en Islam depuis dix ans*, in "Islamochristiana", 1983, n. 9, pp. 59-78.

La prima bozza fu il risultato di un compromesso fra le tendenze più laiche emerse già nel confronto del Kuwait e la riaffermazione della linea di pensiero che fissava nella Legge coranica (*Shari'ah*) la *grundnorm* in base alla quale dirimere tutte le polemiche e le controversie interpretative che fossero sorte in riferimento ai contenuti degli articoli della carta.

Va precisato che la dichiarazione non riconosceva nessuna autorità superiore a quella dei singoli stati-sovrani né individuava una sede neutrale o transnazionale (eventualmente interna al mondo musulmano) che potesse fungere da luogo arbitrale in caso di conflitti interpretativi o di violazione dei diritti fondamentali.

Essendo la Carta espressione della sommatoria delle volontà degli stati-sovrani non ci si poteva attendere di più.

A tutto ciò occorre aggiungere una strutturale difficoltà che si riscontra nel mondo islamico: non esistendo nessuna istituzione religiosa centrale e rappresentativa, come nel caso del cattolicesimo o anche delle chiese protestanti che agiscono come soggetto collettivo per mezzo del Consiglio ecumenico delle Chiese, è fuorviante pensare alla Carta come espressione dell'Islam *tout court*.

L'Islam è certo allo stesso tempo codice simbolico che regola i rapporti religiosi e codice che struttura in modo autorevole le relazioni sociali e politiche, ma non c'è un'autorità religiosa che custodisca l'unità della Comunità dei fedeli (la *Umma*).

Alla funzione di salvaguardia dell'unità e del rispetto della fede deve provvedere lo stesso capo della comunità politica. Questo perlomeno in astratto.

In realtà ci sono non solo eccezioni storiche palesi (la Turchia o in parte la Tunisia), ma nella prassi dei governi moderni il riferimento all'unità dei due piani religione/politica è venuto declinando o è stato volutamente svuotato di significato, trasformato tutt'al più in risorsa per la costruzione dell'identità nazionale. L'Islam diventa un ingrediente della coscienza nazionale e, dunque, *instrumentum regni*.

Quanto detto permette di comprendere come sia la prima Carta del 1981 che quella successiva, che esamineremo qui di seguito, siano l'espressione della volontà degli Stati esistenti: sono essi così che stabiliscono i confini di senso di parole quali Legge coranica, religione islamica, civilizzazione musulmana e così via.

Si potrebbe dire che le dichiarazioni dei diritti dell'uomo nate su terreno musulmano sono finora tutte auto-referenziali. E questa auto-referenzialità è imposta dalle cose: sono gli Stati che si muovono in primo piano. Sono essi, dunque, i destinatari ultimi del messaggio che essi stessi vanno elaborando.

Nella Dichiarazione del Cairo (1990) si legge, infatti, nel preambolo:

“(questa dichiarazione) ... servirà come guida generale agli Stati-Membri nel campo dei diritti umani”

La Dichiarazione del Cairo dell'OCI del 1990, dunque, rappresenta il punto di approdo di una faticosa ricerca.

In mezzo, fra il 1981 e il 1990, ci sono stati due documenti che hanno in qualche misura ribadito l'esistenza di una tensione dialettica fra coloro che nel mondo arabo-musulmano sono favorevoli a recepire la filosofia che ispira tutta la tematica moderna dei diritti dell'uomo (come emerge dalla Carta della Lega Tunisina per la Difesa dei Diritti dell'Uomo del 1985) e l'altra tendenza che, al contrario, ritiene difficile stac-

care dal ceppo della tradizione coranica un *corpus* giuridico che possa essere autonomamente rubricato sotto la voce dei diritti dell'uomo (come ribadito nella Dichiarazione islamica universale del Consiglio islamico per l'Europa del 1980, arricchita nel 1983 con un modello di Costituzione islamica; entrambi questi due documenti segnano un sostanziale arretramento anche rispetto alla bozza della carta del Kuwait '81)⁸.

C'è stato, infine, prima della risoluzione, un lavoro compiuto da esperti in diritto coranico culminato in un incontro svoltosi a Tehran nel dicembre del 1989.

2. La Dichiarazione del 1990

La Dichiarazione del Cairo del 1990 (5 agosto/14 Muharram 1411H.) si compone di una solenne enunciazione di principi fondamentali e irrinunciabili alla quale seguono 25 articoli.

Se il lettore, poco addentro alla mentalità e alla cultura islamica, si fermasse alla prima parte, dove vengono riaffermati solennemente i principi di fondo (il ruolo di popolo eletto della Comunità islamica – la *Umma* – così come voluto da Dio; il diritto di ogni uomo ad affermare la propria dignità alla luce della Legge coranica – la *Shari'ah* –; la necessità di integrare lo sviluppo materiale con il sostegno e il primato della fede; e infine l'idea che i diritti fondamentali e le libertà universali dell'essere umano siano parte integrante della religione islamica), potrebbe concludere che una possibile convergenza fra la tematica universale dei diritti così come si è venuta affermando all'interno dell'ONU e in altri organismi internazionali è pressoché impossibile con il mondo musulmano.

A leggere il preambolo qualcuno potrebbe rafforzare lo stereotipo corrente che abbiamo sul mondo complesso dell'Islam come di un mondo proteso alla difesa della propria presunta superiorità.

L'affermazione, del resto, circa la pre-comprensione della tematica degli "human rights" a partire dal Corano o, detto in altro modo, il ritenere quest'ultimi l'esplicitazione di diritti già *ab aeterno* rivelati da Allah al suo Profeta, Muhammad, può indurre molti di noi a pensare che molto cammino il mondo musulmano debba ancora compiere prima di poter far propria la visione dei rapporti fra individui e Stati, da un lato, e fra popoli e governi, dall'altro, così come espressi nella Dichiarazione Universale del 1948.

In realtà, superata la prima pagina della Dichiarazione, emergono tre dati molto interessanti, che, prima ancora di addentrarci nel commento al testo, vale la pena subito sottolineare:

a) Non si tratta semplicemente di una giustapposizione (una sorta di plastica facciale) dei principi ricavati dalla *Shari'ah* e adattati al linguaggio moderno dei diritti

⁸ Per tutti questi documenti cfr. in particolare: per la Carta di Tàif del 1981, "Islamochristiana", 1983, n. 9, pp. 92-96 e 96-101; per la Dichiarazione Islamica Universale del 1980 e per il modello di costituzione del 1983, "Islamochristian", 1983, n. 9; per la Carta della Lega Tunisina del 1985 "Islamochristiana", 1987, n. 13, pp. 214-216.

umani; siamo di fronte, al contrario, ad un tentativo di mettere in primo piano i contenuti universali dei diritti.

Il tutto detto con una preoccupazione o una cautela di fondo: assicurare se stessi che i diritti umani di cui si parla e di cui parlano sempre di più gli altri Stati che aderiscono alla carta delle Nazioni Unite, in realtà non sono difforni dalle linee portanti della Legge rivelata da Dio al Profeta e da questi alle sue genti.

Si potrebbe dire che lo sforzo interpretativo compiuto dai redattori della Dichiarazione (sforzo che in qualche misura riapre la porta dello *Ijtihad* tradizionale)⁹ li porta spesso a valicare il linguaggio tradizionale così come depositato nei silos della storia della cultura islamica e a compiere felici incursioni nel bagaglio del linguaggio universale moderno dei diritti umani.

Si crea, così facendo, una inevitabile ambivalenza che può suonare alle orecchie di noi europei, avvezzi ad ascoltare discorsi "more geometrico", fondati sul principio di non contraddizione, incomprensibili.

b) Il richiamo frequente all'orizzonte di senso religioso in una dichiarazione come questa ha una valenza tutta particolare.

Esso ha valore auto-referenziale. È come se gli estensori dicessero: noi siamo in grado di comprendere il senso e la portata innovativa dei diritti dell'uomo solo a partire dalle nostre categorie culturali, dal nostro mondo di senso che trova i suoi estremi confini proprio nella religione.

Non essendoci, in fondo, nella tradizione islamica una nozione analoga a quella di legge naturale, elaborata in vario modo dalla cultura occidentale, si comprende come il richiamo ad un fondamento universale ultimo dei diritti umani non possa essere trovato se non nella fonte della vita e della verità, cioè Dio¹⁰.

c) L'enucleazione stessa di diritti fondamentali e delle libertà universali contenuta nella Dichiarazione è una prova di quanto abbiamo detto ai punti a) e b).

In altri termini, se l'Islam fosse una religione dogmaticamente chiusa e impermeabile al confronto con la cultura dei diritti universali, essa non si sarebbe cimentata in uno sforzo che stabilisce l'esistenza di un insieme di diritti civili, politici, economici e culturali che non possono essere violati dagli Stati, pena la contraddizione patente con i principi fondamentali della stessa *Shari'ah*.

Che senso avrebbe, infatti, scomporre analiticamente i diritti dell'uomo e della donna se non emergesse nei paesi musulmani l'esigenza di una maggiore tutela degli individui nei confronti della macchina del potere?

⁹ Si tratta di un concetto che può essere tradotto con l'idea della possibilità data alla ragione umana di adattare la parola e lo spirito del Testo sacro agli infiniti e mutevoli casi della vita sociale. Questa attività di interpretazione per ragioni storiche e politiche complesse viene bloccato autoritariamente nel 700-800 d.C. Da più parti e da alcuni anni nel mondo musulmano si pone il problema di riprendere questa attività di interpretazione del Testo, di riapertura della "porta dell'Interpretazione".

¹⁰ Come nota giustamente M. Borrmans, op. cit., p. 171: "se i musulmani devono senza dubbio riscoprire le manifestazioni costanti di un'evoluzione sempre contestuale della loro *Shari'ah*, dovrebbero anche definire nuovamente il contenuto del concetto di *fitra*, cioè la loro condizione di natura creata di sposta all'Islam, e avvicinarla a ciò che, nella tradizione cristiana occidentale, si suole chiamare legge di natura".

E quale migliore leva per creare un embrione di società civile se non ricorrendo a quella dei diritti umani?

Non si tratta, dunque, solo di mostrare ai paesi occidentali che anche l'Islam è capace di elaborare, a partire dalle proprie radici culturali, una carta dei diritti universali, ma anche di compiere un reale passo avanti per accogliere al proprio interno lo spirito della Dichiarazione Universale dell'ONU.

Si potrebbe obiettare che sono passati più di quarant'anni dalla data della sua proclamazione.

Apparentemente c'è un forte ritardo. Ma, come dicevamo all'inizio, la storia post-coloniale di questi paesi è cominciata da poco.

3. *Quali diritti fondamentali*

Per meglio verificare quanto abbiamo detto sinora, vale la pena scendere nel dettaglio degli articoli e analizzarne alcuni.

L'articolo 1 si compone di due dichiarazioni che illustrano efficacemente la coesistenza delle due logiche (primato dell'Islam *versus* autonomia del *corpus* di norme riguardanti i diritti umani: quella tutta religiosa accanto a quella tipica di una dichiarazione universale).

Da un lato, infatti, si proclama l'eguaglianza di tutti gli uomini al di là di ogni differenza (si noti bene: di razza, di colore, di lingua, di *genere*, di *religione*, di affiliazione politica e di stato sociale), dall'altro, si afferma solennemente che tutti gli uomini sono soggetti alla volontà di Dio.

Questo secondo comma dell'articolo può sorprendere. In realtà il richiamo esplicito alla assoluta sovranità di Dio sull'uomo serve a ribadire il concetto che nessun uomo è *superiore* ad un altro. Il che, tradotto, nel linguaggio dei diritti politici significa affermare con un alto grado di assolutezza e incontrovertibilità che coloro i quali detengono il potere in terra non possono considerarsi superiori ai comuni mortali, nemmeno se invocano strumentalmente la volontà di Dio per imporre la loro umana volontà.

Il richiamo alla sovranità divina, dunque, nel contesto dei Paesi musulmani e per il senso comune più diffuso ha una efficacia cogente molto più elevata rispetto alla pura e astratta enunciazione del principio dell'uguaglianza, così come stabilita nella primo comma del disposto dell'art. 1.

Se passiamo agli artt. 5 e 6, troviamo che i riferimenti espliciti al senso religioso sotteso ad alcune relazioni sociali fondamentali, oggetto di trattazione nel documento, come la famiglia, la parità uomo/donna e l'educazione dei figli, scompaiono o si attenuano notevolmente, per far posto ad un tipo di affermazione che si avvicina di molto ai classici pronunciamenti delle dichiarazioni universali dei diritti. Vediamo più da vicino il testo.

L'art. 5, dopo aver ricordato che la famiglia e la cellula base della società e che il matrimonio è, a sua volta, il fondamento della famiglia, enuncia il principio *paritario* per l'uomo e la donna di contrarre matrimonio senza alcuna limitazione di razza, colore, nazionalità.

L'art. 6, a comprova, stabilisce che la donna è eguale all'uomo per quanto riguarda i diritti fondamentali (salvo consegnare all'uomo una maggiore responsabilità nel provvedere economicamente al benessere della famiglia).

Gli altri diritti civili e politici fondamentali (la libertà individuale e l'auto-determinazione dei popoli; il diritto alla vita e alla *privacy*; il diritto a un trattamento egualitario di fronte alla legge; la proibizione della tortura, di ogni restrizione arbitraria della libertà personale e degli esperimenti scientifici sulla persona; il diritto alla partecipazione politica) vengono elencati accanto ai diritti economici e culturali (diritto all'istruzione, incluso il diritto a ricevere l'istruzione religiosa; il diritto al lavoro, il diritto alla salute; il diritto ad un ambiente naturale sano, il diritto di proprietà; il diritto all'assistenza sociale e così via).

Di fronte a questo pacchetto di enunciati si possono fare due considerazioni.

La prima: alcuni diritti, siano essi civili, politici, economici e culturali, sono solo parzialmente garantiti, nel senso che a volte, volutamente, gli estensori non si pronunciano sugli importanti corollari contenuti in alcuni diritti proclamati.

Ad esempio si parla del diritto al lavoro, ma nulla si dice sul diritto dei lavoratori di poter formare liberi sindacati a tutela dei loro interessi legittimi; allo stesso modo si enuncia il diritto alla partecipazione politica, ma non si fa cenno al diritto di costituire partiti politici; ancora, si afferma il diritto di opinione con il limite che essa non sia mai in contraddizione con i principi della *Shari'ah* (e il problema è evidentemente, come sappiamo, *chi* decide quando e se c'è contrasto); così ancora, si afferma l'importanza del diritto all'informazione e nello stesso tempo si dice che essa trova un incontestabile limite in una non meglio precisata "violazione della santità e dignità del Profeta ... e nel non predicare l'immoralità, che favorisce la disintegrazione dei valori etici e la corruzione della società, indebolendo la fede". Tutta questa parte della Dichiarazione, dove in modo quasi ossessivo si ribadisce (soprattutto negli articoli che vanno dal 19 al 25) il rinvio alla Legge coranica quale criterio ultimo di giudizio per decidere circa i limiti che ogni individuo ha nell'esercizio dei suoi diritti fondamentali, risente fortemente dell'influenza degli esponenti più conservatori del *fiqh* (la giurisprudenza musulmana) saudita e iraniano.

La seconda considerazione è legata al valore degli ultimi articoli 24 e 25.

Il primo recita che tutti i diritti e le libertà fondamentali affermati in questa Dichiarazione sono soggetti "alla Legge islamica"; il secondo, sulla stessa lunghezza d'onda, chiarisce testualmente che: "La *Shari'ah* è l'unica fonte autorevole per interpretare e chiarificare la portata degli articoli della dichiarazione stessa".

Il senso di questi due articoli, come abbiamo accennato già poco sopra, è da ricercarsi nel confronto-scontro fra differenti indirizzi socio-religiosi, da un lato, e di diverse culture politiche, dall'altro.

Altrimenti che significato avrebbe l'elenco dei diritti fondamentali sul calco della Dichiarazione Universale? Perché cimentarsi in un esercizio ermeneutico impegnativo nel momento in cui si cerca di mostrare la relativa vicinanza della tematica degli "human rights" con i principi fondamentali contenuti nella *Shari'ah*?

Per trovare una risposta a questi interrogativi, che permetta anche di comprendere le contraddizioni che sono presenti nella Dichiarazione che stiamo esaminando,

è importante tenere presente come essa si sforzi di conciliare la prospettiva moderna dei diritti dell'uomo con la concezione di fondo dell'Islam.

Per parafrasare quanto notò a suo tempo, quando fu approvata la prima dichiarazione Islamica dei Diritti dell'uomo, Sinaceur¹¹ il documento del Cairo intende non solo dimostrare che l'Islam è una religione moderna, all'altezza delle sfide culturali del mondo contemporaneo, ma anche – ed è l'aspetto che ci sembra più interessante – cerca di far compiere ai Paesi di tradizione musulmana un passo decisivo per far sì che l'Islam si appropri gli strumenti culturali, che possano validamente permetterle di modernizzarsi, bilanciando gli oggettivi processi di occidentalizzazione forzata, "senz'anima", che in molti Paesi si sono verificati nel recente passato.

È indubbiamente un passo avanti. Perché si passa dalla considerazione che la tematica dei diritti umani sia in fondo un prodotto della cultura degli ex-colonizzatori, i quali tramite essa cercherebbero di riaffermare una relativa egemonia culturale sul mondo islamico, ad un altro punto di vista: gli "human rights" non sono l'espressione di una nuova pericolosa sudditanza all'Occidente; sono principi e valori che appartengono alla coscienza universale degli uomini e dei popoli. Continuare ad ignorarli o a sottovalutarli rappresenterebbe un rischioso processo di auto-emarginazione dai grandi cambiamenti in corso nel mondo contemporaneo.

4. *I diritti umani, terreno di incontro fra cristiani e musulmani*

Può essere interessante, a questo proposito, notare come la tematica dei diritti dell'uomo costituisca un terreno di incontro fra cristiani e musulmani.

C'è un documento molto interessante elaborato dalla Commissione "Justitia et Pax" della Chiesa cattolica algerina del 1983¹² che vale la pena ricordare.

In esso si affronta il tema delle diverse prospettive (cristiane e musulmane) relative al tema dei diritti dell'uomo.

La trama del ragionamento può essere riassunta nei seguenti punti:

a) la sempre maggiore globalizzazione dei processi comunicativi costringe i diversi sistemi culturali a confrontarsi fra loro;

b) un interstizio che mette in comunicazione questi sistemi è occupato oggi saldamente dalla tematica dei diritti umani; questo confronto è ormai avviato e sarà sempre più urgente farlo avanzare nelle coscienze;

c) il confronto sui diritti umani costringe ogni sistema a riflettere su se stesso; ciò con l'obiettivo di arrivare a scoprire le "crescenti deficienze di tutti i sistemi nei riguardi dell'uomo"¹³.

d) non sono, dunque, soltanto le intese su questioni religiose che possono aiu-

¹¹ Cfr. *Introduction à la Déclaration Islamique Universelle des Droits de l'Homme*, in Atti del III Incontro islamo-cristiano, Tunisi, maggio 1982. Commenti e analisi di questo incontro in "Islamochristiana", 1983, n. 9.

¹² Cfr. *Cohabiter dans la différence des droits de l'homme*, "La documentation catholique", 1983, n. 1849, pp. 370-374.

¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 221.

tare cristiani e musulmani ad una maggiore mutua comprensione e coesistenza (sia nei paesi nei quali le comunità cristiane sono minoranza sia, viceversa, in Europa dove vanno costituendosi comunità musulmane più o meno organizzate ed estese), ma anche la ricerca di una intesa etica di fondo sulla necessità del riconoscimento di un diritto panumano, positivo e non astratto, che non resti lettera morta nei documenti, ma diventi dispositivo concreto che ne favorisca l'applicazione.

La rilevanza della politica dei piccoli passi che negli ultimi vent'anni ha caratterizzato la storia del dialogo fra cristiani e musulmani proprio sul tema dei diritti umani ci sembra indubbia. Non tanto e non solo per l'effetto di pacificazione di un conflitto storico fra due religioni, come l'Islam e il Cristianesimo, che tale dialogo alla lunga può avere. Ma anche e soprattutto perché l'aver messo in agenda il problema degli "human rights" come argomento-catalitico di prospettive culturali ed etiche diverse permette di misurare quanto sia stato grande lo sforzo da parte musulmana di abbandonare la tradizionale diffidenza di fronte a questa tematica.

Il richiamo al dialogo islamo-cristiano ci sembra opportuno per rafforzare l'ipotesi di lettura che abbiamo fornito a commento della Dichiarazione del Cairo.

Conclusione

La Dichiarazione del Cairo del 1990, dunque, presenta luci ed ombre.

È un giudizio questo che tiene conto della elaborazione culturale in tema di diritti umani avvenuta dal 1948 ad oggi nei Paesi occidentali. È un giudizio, perciò, relativo.

Se prendiamo in considerazione il fatto che i paesi di tradizione musulmana hanno condiviso in minima parte il lavoro di preparazione e di successiva proclamazione della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e che il manifestarsi di un interesse genuino per questa tematica si afferma solo recentemente (a partire dagli inizi degli anni Settanta), si comprende come il tentativo da parte musulmana di mediare fra la propria tradizione culturale e un approccio alle relazioni fra gli individui e fra i popoli che si ispiri ad un codice transnazionale panumano sia appena agli inizi e sconti incertezze e rigidità, che emergono con forza nella Dichiarazione del Cairo.

Del resto sarebbe troppo pretendere da Paesi che faticosamente stanno cercando una propria identità nazionale, spesso compressa e ingessata in regimi autoritari e dispotici.

Ci sono stati e continuano in parte a sopravvivere in alcuni di questi Paesi culture politiche laiche che hanno contribuito non poco a modernizzare la legislazione interna alla luce di principi effettivamente più rispettosi dei diritti umani fondamentali (come la parità uomo/donna)¹⁴.

¹⁴ Il caso più noto è quello tunisino. Ma esempi in questo senso li troviamo sia in Egitto, che in Algeria. Anche il Marocco ha conosciuto un processo di lenta modernizzazione dello statuto personale che per molti versi modernizza alcuni principi della *Shari'ah*. Cfr. M. Borrmans, *Statut personnelle et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton 1977.

Oggi esse soffrono o della critica crescente monopolizzata dai movimenti radicali e neo-fondamentalisti o del venir meno sia dell'ideologia nazionalista che di quella socialista.

L'importante – ed è un auspicio – è che nel frattempo questo movimento culturale allo stato nascente coagolatosi attorno al tema degli “human rights”, presente nell'Islam a vari livelli (magari con una pluralità di intendimenti e fraintendimenti diversi a seconda del soggetto collettivo che si appropria la tematica di cui stiamo parlando), vada avanti.

In uno spirito di saggezza reciproca, a maggior ragione se in questo movimento veniamo coinvolti anche noi europei¹⁵, ciascuno ponendosi rispetto all'Altro secondo un vecchio proverbio arabo: “Il cammello non vede la propria gobba; vede la gobba di suo fratello”. ■

¹⁵ Non è vero, come ha sostenuto Panebianco, che la politica estera italiana debba ormai scegliere fra Europa e Mediterraneo. A parte la visione miope di una politica estera a corto raggio (tutta ripiegata sull'Europa) e incapace di cogliere le interconnessioni che si pongono nel mondo contemporaneo, come si può ignorare che la politica estera ha a che fare anche con la cultura e con le correnti culturali che da secoli hanno unito il Mediterraneo? Cfr. A. Panebianco, *Tra l'Europa e il Mediterraneo*, “Corriere della Sera”, 3.8.1993.