



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

## Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex D.M. 270/2004*)

in Lingue e istituzioni economiche e  
giuridiche dell'Asia e dell'Africa  
Mediterranea

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

# Il ruolo dei copti nella rivoluzione egiziana del 2011: una prospettiva storica.

### **Relatore**

Ch. Prof.ssa Barbara De Poli

### **Laureanda**

Marta Merati  
Matricola 822201

### **Anno Accademico**

**2012 / 2013**

*Ai miei genitori e a Jacopo*

## Indice

المقدمة .....	3
<b>Introduzione</b> .....	7
<b>Chi sono i copti?</b> .....	11
L'uso del termine.....	12
<b>I copti nella storia</b> .....	16
Prima della conquista musulmana .....	16
Sotto il dominio omayyade e abbaside.....	17
Nel periodo fatimide .....	21
Le crociate .....	24
Durante il regno mamelucco.....	27
Il dominio ottomano e la parentesi napoleonica.....	30
Muḥammad 'Alī e l'influenza inglese .....	33
Il protettorato britannico e l'indipendenza .....	41
<b>I copti nell'Egitto indipendente</b> .....	45
Nell'Egitto "liberale" .....	45
Nell'Egitto nasseriano .....	50
L' <i>'ihyā</i> .....	54
Nell'epoca di Sādāt.....	58
Un Papa riformista .....	63
<b>I copti ai giorni nostri</b> .....	66
Mubārak.....	66
Il rapporto Stato-Chiesa dagli anni '80 ad oggi.....	74
L'antefatto della rivoluzione .....	79
La rivoluzione del 25 gennaio.....	82
L'associazionismo copto: la diaspora e i laici .....	86
Lo Statuto personale dei copti e il divorzio.....	89
Caso di studio: la "Maspero Youth Union" .....	95

<b>Conclusioni .....</b>	<b>98</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>100</b>
Siti.....	109
<b>Appendice: sistema di traslitterazione.....</b>	<b>111</b>

## المقدمة

هذه الأطروحة هي بحث عن دور الأقباط في الثورة المصرية عام 2011 . بدأت هذا البحث وكنت أتساءل كيف أثير الأقباط (الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ومجتمع المؤمنين بها من جهة ، والعلمانيون من أصل قبطي مصري من جهة أخرى) على تطور الأحداث التي جرت في مصر عام 2011 ، و كان هدفي اكتشاف طريقة تأثير أحداث الثورة على حياة المجتمع القبطي . للإجابة على هذه الأسئلة ، اخترت التعمق في دراسة العلاقة بين الأقلية القبطية والأغلبية المسلمة على مر القرون، و تتبع تاريخ مصر من أجل العثور على أدلة أساسية عن علاقة الأقباط بالسلطة ( المسلمون ، و المستعمرون الأجانب أو حكومات مصر المستقلة). بالإضافة إلى ذلك، لفهم مواقف رجال الدين الأقباط والعلمانيين بشأن الثورة، اجريت ابحاث حول الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ودرست إصلاح الكنيسة الذي حدث في النصف الثاني من القرن العشرين. حاولت تحليل المجتمع القبطي من وجهيه الرئيسيين : المتدينون والعلمانيون؛ بالإضافة إلى ذلك، من أجل فهم أفضل للإطار، حاولت التحقيق في أسباب الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي دفعت الشعب المصري إلى الشوارع للمطالبة بسقوط نظام مبارك . أخيرا ، اعتقدت أنه من المهم تحليل الجمعيات القبطية في مصر والخارج، وتطورها ، وخاصة بعد ثورة 25 يناير ، لذلك ركزت على تنظيم اتحاد شباب ماسبيرو، وهكذا اقترحتة مثالا لتطور الجمعيات القبطية المحلية في مصر بعد سقوط نظام مبارك.

أولا، قمت بتأطير معنى مصطلح " قبطي " ، بدءا من أصله ، مشيرة إلى مختلف معانيه، وصعوبة وضع تعريف موحد؛ ومنطلقا مما سلف الان شرحت من هم الأقباط الذين أتحدث عنهم في هذا البحث .

في القسم الثاني ، لقد تتبعت تاريخ مصر انطلاقا من تقبلها للديانة المسيحية والظهور الأول للأقباط ؛ للوصول إلى الفتح الإسلامي وحتى السلالات الاسلامية الاولى التي حكمت البلاد. قمت بعد ذلك بتحليل العلاقة مع المسيحية الغربية ، ابتداء من فترة الحروب الصليبية. وحالت اضطهاد المسيحيين لاسيما خلال حكم المماليك؛ كما بحثت نظام الملة تحت الحكم العثماني .

وقد رأيت ان العلاقة مع الغربيين ( الذين هم من نفس الدين لكنهم غزاة) كانت غامضة خلال الفترة التي حكم فيها الفرنسيون مصر مع نابليون . وعلاوة على ذلك ، وجدت أن النهضة ساعدت في الإصلاح الداخلي للكنيسة الذي قام به كيرلس الرابع. أخيرا ، رأيت ان الإرادة للتخلص من الحماية البريطانية كانت عنصر توحيد للمسيحيين المصريين والمسلمين ، فكلهم ناضلوا جنبا إلى جنب محققين وحدة وطنية حقيقية.

في القسم الثالث ، حللت الفترات الثلاثة في تاريخ مصر المستقلة قبل حكومة مبارك: الفترة الليبرالية في مصر ، التي تعتبر الأكثر ازدهارا من جهة نظرا لمشاركة الأقباط في الحياة السياسية وايجابية العلاقات بين المسيحيين والمسلمين في تلك الفترة ؛ والتهميش التدريجي للأقلية القبطية في ظل حكم عبدالناصر وانغلاقها على نفسها ، مما أدى إلى زيادة تركيز الاقباط على مجتمعهم ، فسلطوا الضوء على الحاجة إلى الإصلاح. وتكلمت ايضا عن زيادة الأسلمة المتنامية في عهد السادات التي أدت إلى زيادة العنف الطائفي ، وعن الانتخابات البابا شنودة التي أدت إلى تغيير جذري في إدارة المجتمع القبطي وخلق مركزية الكنيسة. وهكذا تم إدراج المؤمنين في التسلسل الهرمي للكنيسة واستبعاد العلمانيين من عملية صنع القرار .

في القسم الرابع ، أظهرت كيف أنه خلال الآونة الأخيرة ، كانت الكنيسة دائما تدعم علنا نظام مبارك ، وقامت حتى بإيعاد بعض الأعضاء الذين لم يكونوا موافقين على ذلك السدعم. حدث هذا لأن النظام كان جيدا للغاية في الحفاظ على التوازن بين موقعه الرسمي - الذي يدعي فيه أنه ضمانة لسلامة الأقلية المسيحية و تعزيز

الحوار بين الأديان – و بين إجراءاته التي بالعكس كانت تظهر الإختلاف في المعاملة بين المسيحيين والمسلمين، وهذا سهل الانقسامات والكرهية بينهم.

ثم حلت خلفية الثورة ، وأحداث ثور 25 يناير نفسها، عندما نزل الأقباط والمسلمون إلى الشوارع كأخوة . ومع ذلك، لم يكن موقف الأقباط واحدا ، فقد كانت الكنيسة معارضة في البداية لمشاركة الأقباط في الاحتجاجات في ميدان التحرير ، في حين أن العلمانيين كانوا موافقون . أخيرا ، بحثت بشكل مختصر موضوع الجمعيات القبطية التي ولدت في مصر بعد الثورة بتشجيع من جمعيات في الخارج ونجاح المشاركة المدنية في الثورة، والتي تعبر عن وجهة نظر العلمانيين ، وإن لم تكن جميعها تملك نفس الأفكار، وليست متحدة في المطالب . في هذا الصدد، فكرت بأنه من المفيد إعطاء مثال، فاخترت اتحاد شباب ماسبيرو ، وهي جمعية تأسست لشجب أعمال العنف التي تعرض لها الأقباط بعد الثورة والمطالبة بحقوق مدنية متساوية للأقباط والمسلمين ، اخترت هذه الجمعية لشعبيتها ، ولأنها تساعد على تسليط الضوء على الوضع في مصر بعد الثورة.

بخصوص المصادر التي اعتمدت عليها لكتابة الجزء الأول، هي في معظمها الموسوعات والكتب والمقالات العلمية التي تتحدث عن تاريخ مصر وخاصة عن الكنيسة القبطية.

بالنسبة للجزء الثاني ، اعتمدت على مقالات من الصحف (الغربية أو المصرية) التي سمحت لي بمتابعة الأحداث التي وقعت في عهد مبارك بمزيد من التفاصيل؛ و فيما يتعلق بالجمعيات، استخدمت المواقع الإلكترونية وصفحات رسمية على الفيسبوك لجماعات مختلفة، وحتى بعض المقابلات مع النشطاء (والتي أجريت بنفسى واحدة منها) .

في هذه الأطروحة وضعت هدف دراسة دور الأقباط في المجتمع المصري المعاصر بتعمق أكبر ، لكنني بالتأكيد لا أقول بأن البحث انتهى مع نهاية هذه الأطروحة . أعتقد أنه كان من المفيد فهم العلاقة بين الأقباط والمسلمين ، و بين الكنيسة والسلطات في الحكم على مر التاريخ ، ليكون لدينا الأدوات اللازمة لفهم ما يحدث الآن . على الرغم من أنني توصلت الى بعض النتائج الأولية فأنني أعتقد أن هذا الموضوع هو أوسع من ذلك بكثير وأنه من المهم للغاية دراسته إذا أردنا أن تفهم حقيقة ما يجري في مصر المعاصرة.

## Introduzione

Gli avvenimenti di quella che poi sarebbe stata definita come la “Primavera Araba” hanno rinnovato l’interesse generale per le dinamiche politiche e sociali interne ai paesi del MENA (Middle East and North Africa); in particolare il caso dell’Egitto ha acquisito un’importanza rilevante: essendo sempre stato uno dei riferimenti per tutti i paesi dell’area e in virtù della sua popolarità ottenuta attraverso i *media* e l’industria cinematografica nel mondo arabo, da un lato, ed essendo un paese strategicamente importante, con una popolazione considerevole e un’estensione territoriale significativa, dall’altro, l’Egitto è diventato l’emblema dei sollevamenti popolari del 2011. Tutto ciò ha contribuito al prosperare di una letteratura sull’argomento che ha il pregio di affrontare il tema da molteplici angolature, ma ha il difetto, come spesso accade quando si parla dei paesi del MENA, di trascurare la presenza e l’apporto significativo delle minoranze religiose, in questo caso della comunità copta. Questa carenza contrasta fortemente con il peso che viene dato alla questione della minoranza sia che essa venga considerata una terza colonna dell’imperialismo occidentale, sia che ne si dichiari la necessità di protezione, e quindi si sfrutti una situazione di tensione confessionale (e la si incrementi) per legittimare in ambito internazionale un potere autoritario. Alla luce di quanto appena detto, abbiamo ritenuto opportuno indagare come la Chiesa copta ortodossa e la comunità dei suoi fedeli da una parte, e dall’altra i laici egiziani di estrazione copta, abbiano influito sull’evolversi degli eventi che hanno interessato l’Egitto nel 2011; inoltre, abbiamo considerato importante porci l’interrogativo speculare, e cioè come gli eventi rivoluzionari abbiano inciso sulla vita della comunità copta. Convinti dell’impossibilità di comprendere il presente se non alla luce dell’evoluzione storica delle dinamiche che lo determinano, abbiamo scelto di approfondire storicamente il tema del rapporto della minoranza copta con la maggioranza musulmana e di ripercorrere la storia egiziana per rintracciarvi gli indizi principali del rapporto dei copti con il potere. Inoltre, per comprendere le differenti posizioni del clero e dei laici copti all’alba della rivoluzione, abbiamo esplorato l’universo copto ortodosso e la riforma interna alla Chiesa avvenuta nella seconda

metà del '900; nondimeno abbiamo cercato di analizzare il delicato equilibrio e la dialettica delle due facce della comunità copta, i religiosi e i laici.

Per quanto riguarda l'organizzazione del lavoro, esso si compone di quattro sezioni. Nella prima sezione, abbiamo inquadrato il significato del termine "copto", partendo dalla sua origine, indicando le sue varie accezioni e la difficoltà nello stabilire una definizione univoca; abbiamo quindi indicato a chi avremmo fatto riferimento noi, in questo lavoro, parlando di "copti". Nella seconda sezione, abbiamo ripercorso la storia egiziana a partire dall'evangelizzazione, passando dalla conquista musulmana, per giungere poi ad analizzare l'epoca delle crociate, in cui emerge particolarmente l'ambiguità del rapporto con il cristianesimo occidentale, contraddistinto da una diffidenza reciproca; abbiamo inoltre affrontato il tema delle persecuzioni "di stato" dei cristiani, particolarmente virulente sotto il regno mamelucco. Giunti allo studio dell'impero ottomano, abbiamo avuto la possibilità di comprendere come l'instaurazione del sistema delle *millet* abbia determinato una separazione *de facto* delle due componenti principali della società egiziana; per quanto riguarda il breve periodo napoleonico, abbiamo visto come il rapporto con gli occidentali (correligionari ma invasori) fosse ambivalente. Infine, abbiamo rilevato come il contesto generale di rinascita della *nahḍa* favorì la riforma interna alla Chiesa operata da Cirillo IV e come la volontà di liberarsi del protettorato britannico fu un elemento aggregante per copti e musulmani, che lottavano fianco a fianco suggerendo la possibilità di un'unità nazionale vera. Nella terza sezione, abbiamo analizzato i tre momenti della storia dell'Egitto indipendente precedenti al governo di Mubarak: il periodo dell'Egitto liberale, considerato il più florido dal punto di vista della partecipazione copta in politica e positivo per quanto riguarda i rapporti tra cristiani e musulmani; la progressiva marginalizzazione della minoranza copta sotto il governo di Nasser e il suo ripiegamento su sé stessa che, portando ad una maggiore attenzione alla comunità, ha fatto emergere la necessità di un rinnovamento interno; l'islamizzazione crescente sotto Sādāt che favorì l'aumento degli scontri confessionali, e l'elezione di papa Šenūda che diede una svolta radicale alla gestione della comunità, centralizzando la Chiesa, cooptando i fedeli il più

possibile nelle gerarchie ecclesiastiche ed escludendo progressivamente i laici dai processi decisionali. Nella quarta sezione, abbiamo mostrato come, nell'epoca attuale, la Chiesa abbia sempre appoggiato il regime di Mubārak, arrivando ad allontanare perfino alcuni membri a causa di una divergenza di opinione su questo punto. Le ragioni di questo atteggiamento sono da cercare nell'abilità del regime nel mantenere un equilibrio tra la retorica ufficiale, che lo presentava come l'unica garanzia di sicurezza della minoranza copta e mostrava di promuovere il dialogo interreligioso, e le sue azioni concrete che dimostravano un trattamento impari dei cittadini aderenti alle due religioni, favorendo divisioni e risentimento. In seguito, abbiamo analizzato il *background* della rivoluzione e gli eventi stessi del 25 gennaio 2011, quando copti e musulmani scesero in piazza come fratelli. In questo frangente i copti dimostrarono di non essere un corpo monolitico, infatti la Chiesa inizialmente si oppose alla partecipazione dei suoi fedeli alle proteste di Taḥrīr, mentre i laici erano favorevoli. Infine, abbiamo approfondito brevemente l'associazionismo copto sviluppatosi in Egitto dopo la rivoluzione, incoraggiato dal successo del fenomeno corrispondente in diaspora e della partecipazione civile nella rivoluzione. Le associazioni copte esprimono il punto di vista dei laici, che hanno visioni differenti fra loro, e ciò determina la presenza di una moltitudine di realtà microscopiche che non riescono a coordinarsi nel presentare le proprie rivendicazioni. A questo proposito, abbiamo ritenuto utile proporre un caso esemplificativo dell'evoluzione del fenomeno dell'associazionismo locale copto nell'Egitto post-Mubārak, e perciò abbiamo inserito uno specifico *focus* sull'organizzazione Maspero Youth Union che, essendo nata per denunciare le violenze subite dai copti dopo la rivoluzione e richiedere pari diritti civili per i copti e per i musulmani, ci ha consentito di gettare una luce sulla condizione dei copti dopo la rivoluzione.

Per ciò che concerne le fonti, nelle prime due sezioni ci siamo affidati a fonti secondarie cioè enciclopedie, libri e articoli accademici che trattano della storia egiziana e della Chiesa copta: fra essi vogliamo nominare, data l'importanza del loro contributo, il volume di Tagher e *The coptic encyclopaedia* a cura di Atiya. Per la

redazione delle ultime due sezioni sono state utilizzate anche fonti primarie, quali articoli di giornali sia occidentali che arabi, *report* di organizzazioni non governative (soprattutto se impegnate nella difesa dei diritti umani, come The Land Center for Human Rights e Human Rights Watch), siti ufficiali e pagine web rappresentative delle associazioni studiate, interviste ad attivisti (una delle quali effettuata da chi scrive). Per quanto riguarda le fonti secondarie utilizzate in queste sezioni, non possiamo non citare le opere di Hasan e di Guirguis, nonché il volume curato da Pacini che ci ha fornito alcuni fondamentali saggi.

L'obiettivo di questo lavoro è comprendere meglio il ruolo dei copti nella società egiziana contemporanea, alla luce di un'analisi storica profonda; non abbiamo certamente la pretesa di aver concluso la ricerca. Credevamo infatti che fosse utile conoscere la natura dei rapporti interreligiosi, degli scontri settari o del dialogo, conoscere l'evoluzione storica del rapporto Stato-Chiesa e avere un quadro chiaro della struttura della comunità copta e delle sue dinamiche interne per avere degli strumenti adeguati ad un approccio più approfondito al tema di nostro interesse. Abbiamo proposto in conclusione delle iniziali riflessioni sul tema intendendole come spunti di una ricerca ulteriore; siamo ben lungi dal considerare esaurita l'indagine, che per altro reputiamo cruciale per una comprensione globale degli sviluppi dell'Egitto contemporaneo essendo i copti un attore tutt'altro che trascurabile sulla scena.

## Chi sono i copti?<sup>1</sup>

Il termine "copto" sembra derivare<sup>2</sup> dal greco *aiguptos/aiguptoi*, ridotto al suono delle mere consonanti a seguito della sua introduzione negli atti amministrativi arabi (la lingua araba non trascrive le vocali: si ha quindi il trilittero "qpt") e nel successivo passaggio alla lingua parlata della nuova dizione.

Il termine *aiguptos/aiguptoi*<sup>3</sup> significava semplicemente "egiziano", e lo stesso si potrà dire della parola "copto", almeno in origine. Tuttavia, il vocabolo arabizzato era utilizzato dagli arabi musulmani per identificare la popolazione locale, prevalentemente cristiana; in una società dove l'affiliazione religiosa era di primaria importanza, è facile comprendere come sia avvenuto lo slittamento di significato del vocabolo da etnico-geografico a religioso, e come la comunità locale potesse essere percepita religiosamente uniforme dai conquistatori musulmani (che non conoscevano il territorio in maniera approfondita prima dell'invasione), operando una completa sovrapposizione delle categorie etnica e religiosa. D'altra parte i musulmani praticavano la medesima sovrapposizione per quanto riguardava loro stessi, cioè l'identificazione di "arabo" e "musulmano", almeno nella primissima epoca musulmana, (quella a cui ora stiamo facendo riferimento e a cui risale la

---

<sup>1</sup> I seguenti paragrafi sono elaborati a partire da queste fonti principali: P. Du Bourguet, *Copt*, in A. S. Atiya (ed.), *The Coptic encyclopedia*, MacMillan, New York 1991, vol. II, pp. 599-601; P. Du Bourguet, *Les Coptes*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, pp. 3-12.

<sup>2</sup> Esiste un'altra teoria riguardo l'etimologia del termine "copto": esso potrebbe derivare dal nome della città Qift (chiamata in greco *Coptos*) situata a 40 km a nord est di Luxor, in cui la percentuale di copti è sempre stata consistente. Tuttavia, questa teoria è poco accreditata per la mancanza di una base storica che permetta di relazionare i due termini omonimi (la città di Coptos non è mai stata un centro significativo dell'attività dei copti, mentre lo sono state, invece, altre città dell'Alto Egitto come Asyut e Suhaj).

<sup>3</sup> Il termine greco a sua volta deriverebbe dal nome del principale santuario dell'Egitto settentrionale, situato a Memphis, dedicato al dio Ptah. Questo santuario era chiamato *Het-ka-Ptah* ("casa divina dell'anima di Ptah"), termine passato al greco con evoluzione delle consonanti aspirate in sorde e con apofonia vocalica. Riguardo all'accezione del termine, non bisogna farsi trarre in inganno dalla derivazione dal nome di un santuario, finendo col ritenere che esso avesse una connotazione religiosa; se questo fosse stato il loro intento, i greci avrebbero sicuramente preso come calco del termine il nome di un luogo simbolicamente più rilevante (come i templi di *Amon-Ra* o *Karnak* a Luxor). Memphis era invece il più antico centro egiziano del Basso Egitto (la zona in cui i greci si erano insediati), quello che meglio poteva meglio rappresentare ai loro occhi il paese intero; dunque il termine aveva un'accezione etnico-geografica e non religiosa.

conquista dell'Egitto ad opera di 'Amr ibn al-'Āṣ<sup>4</sup>); infine, l'Islam non si considera solo una religione, ma una nazione ('*umma*<sup>5</sup>), il che facilita l'identificazione delle due sfere di cui sopra.

### L'uso del termine

Il termine "copto" conservò l'accezione etnico-religiosa negli studi sul monachesimo orientale dei viaggiatori europei del XVI sec.; per di più, esso venne applicato in maniera anacronistica a tutti gli abitanti dell'Egitto dei secoli III-VII, senza distinzione. Alcuni studiosi ritengono che dal IV sec. d.C. si possa parlare di "periodo copto"<sup>6</sup>, in un'epoca in cui l'Egitto subì dei cambiamenti radicali dal punto di vista religioso, culturale e letterario sotto la spinta di una rapida cristianizzazione (Bagnall stima la percentuale di cristiani nel 405 d.C. all'84% della popolazione egiziana, rispetto al 40% di cento anni prima<sup>7</sup>). Secondo quest'interpretazione, l'accettazione del cristianesimo in Egitto da parte dell'Impero Romano fu favorita dallo sviluppo della lingua copta<sup>8</sup>, della Chiesa e del monachesimo<sup>9</sup>; queste innovazioni non trovano

---

<sup>4</sup> La conquista dell'Egitto fu portata a termine nel 640 d.C./19 H. durante il califfato di 'Umār Ibn al-Ḥattāb. (Cfr.: P.M. Fraser, *Arab Conquest of Egypt*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. I, p. 183).

<sup>5</sup> La traduzione del termine è "comunità", con una sfumatura peculiare: «La '*umma* ha dunque risonanze religiose che la "comunità" occidentale non possiede. Il suo spazio è la comunità politica, che ne rappresenta anche la modalità espressiva, articolandosi in quella solidarietà, in origine la fratellanza di lotta, diventata storicamente il cemento di una comunità che raccoglie in primo luogo credenti sottomessi [...].» (M.-T. Urvoy, *Comunità*, in I. Zilio-Grandi [a cura di], *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano 2007, p. 169 [ed. or. M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Laffont S.A., Paris 2007]). «La '*umma* vive in un organismo politico entro una società confessionale, Assume significato attraverso lo spazio [...]; è visibile in una fede centrata sull'ortoprassi. Con il passare del tempo la '*umma* s'è affermata come comunità dei musulmani islamicamente organizzata in società politica [...].» (Ivi, p. 171).

<sup>6</sup> Per quanto riguarda la definizione di "periodo copto" e la determinazione dei suoi limiti temporali si veda: M. S. A. Mikhail, *An Historical Definition for the "Coptic Period"*, in *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 August – 2 September 2000*, Uitgeverij Peeters en Department Oosterse, Leuven 2004, pp. 971-981.

<sup>7</sup> R. S. Bagnall, *Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt*, in "Bulletin of the American Society of Papyrologists", 1982a, p. 124.

<sup>8</sup> La lingua copta, nella sua forma scritta, è stata sicuramente creata nel III sec. d.C., con il primario obiettivo di tradurre la Bibbia nella lingua della popolazione egiziana (tuttavia non si può avere la certezza che questa lingua scritta corrispondesse totalmente alla lingua parlata, e che non ci siano state innovazioni in fase di codificazione); non si può pensare che fosse una creazione artificiale da parte di un gruppo di intellettuali, poiché già nel IV sec. d.C. ogni regione egiziana possedeva un

precedenti nel secolo III, e invece segneranno la vita egiziana del IV-V secolo e di tutti i secoli seguenti<sup>10</sup>. Altri studiosi si spingono a denominare “Periodo copto” l’intervallo tra il II sec. a.C. e la prima metà del VII sec. d.C.; periodizzazione giustificata dall’evoluzione contemporanea della lingua copta (nella sua forma orale). Chiaramente qui la parola “copto” ha un significato esclusivamente etnico, indicherebbe cioè i nativi egiziani a prescindere dall’appartenenza religiosa, e tutte le loro espressioni artistiche e culturali. Un’ulteriore teoria ritiene che il termine “copto” abbia un valore etno-cristiano; l’uso del vocabolo in questo caso non è anacronistico, infatti si considera il lasso temporale dalla metà del secolo VII fino ai giorni nostri. Si farebbe riferimento ai membri della comunità dei copti ortodossi, accumulati dal credo e dalla peculiarità della liturgia, oltre che dal patrimonio culturale comune (si può parlare di lingua copta fino all’XI secolo, quando venne soppiantata dall’arabo, e di arte copta fino al secolo XIII). Il significato della parola viene ulteriormente ampliato da un’ultima corrente di studiosi, fino a contenere tutte le popolazioni che avevano un’affinità religiosa con i cristiani egiziani, in particolare gli etiopi (che effettivamente hanno un legame ecclesiastico con la Chiesa copta), i siro-giacobiti e gli armeni, accumulati agli egiziani per via del credo miafisita<sup>11</sup> pur non avendo alcun legame diretto con la Chiesa copta né, tanto più,

---

proprio idioma codificato sulla base del dialetto locale. Per uno studio approfondito sulla nascita della lingua copta e sul suo utilizzo nel periodo tra il III e il V sec. d.C.. (Cfr. R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1993, pp. 230-260).

<sup>9</sup> L’origine del fenomeno è oscura, tradizionalmente viene legata a figure di santi del III secolo, tra cui il più famoso è S. Antonio che si convertì alla vita anacoretica nel 270 d.C.; per un approfondimento si veda: A. Guillaumont, *Monasticism, Egyptian*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. VI, pp. 1661-1664.

<sup>10</sup> M. S. A. Mikhail, *Op. cit.*, p. 973.

<sup>11</sup> Il termine miafisismo fa riferimento ad una formula greca che significa “una natura incarnata nel Dio Verbo”. Fu erroneamente considerato monofisismo, secondo cui «in Gesù Cristo sussisterebbe un’unica natura: nell’incarnazione, la natura umana di Cristo sarebbe tutta assorbita da quella divina, essendo Cristo consustanziale al padre e non agli uomini.» (G. Barazzetti, *Monofisismo*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. VI, Bompiani, Milano 2006, p. 7585); questa dottrina fu condannata come eresia dal concilio di Calcedonia del 451 d.C., al termine di un lungo dibattito cristologico che aveva dominato i primi secoli del cristianesimo, e determinerà nel VI secolo un’importante scissione in seno alla Chiesa orientale. Sul tema si veda: W. H. C. Frend, *Monophysitism*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. V, pp. 1669-1677. Secondo gli studi di Lebon, la divergenza dottrinale miafisita-ortodossa sarebbe nata per un sostanziale fraintendimento dei termini teologici usati dalle due parti. (Cfr. I. Drofmann-Lazarev, *Chiese non-calcedonesi*, in A. Melloni [a cura di], *Dizionario del sapere storico-religioso del novecento*, Il Mulino, Bologna 2010, vol. I, pp. 527-528). La chiesa copta rifiuta la denominazione di “monofisita” ed recentemente ha lavorato per un riavvicinamento alle chiese

dal punto di vista etnico, con gli egiziani stessi. Ovviamente quest'estensione del significato del vocabolo, peggiora la situazione di confusione che già si poteva notare dalle prime due definizioni. Infatti, la definizione secondo cui i copti sarebbero i cristiani egiziani, è inconciliabile con quella che ne identifica tutti gli egiziani tra il III secolo d.C. e la conquista araba, dato che, pur con un deciso cambiamento delle proporzioni dei seguaci del cristianesimo nei secoli, non si è mai verificata un'adesione della totalità della popolazione alla fede cristiana; ovviamente l'incompatibilità è ancora più palese con la teoria che include nella definizione gli egiziani di un'epoca pre-cristiana. Inoltre, l'estensione del significato del termine su base esclusivamente dogmatica (etiopi, armeni, siro-giacobiti), esclude la fondamentale connotazione etnica; infine, come accennavamo sopra, l'utilizzo del termine "copto" è anacronistico se riferito al periodo precedente la conquista araba, poiché, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il vocabolo è stato coniato proprio dagli amministratori califfali. Il tema è reso ancor più complicato da due fenomeni recenti:

- dal XVIII sec., le conversioni di egiziani cristiani ortodossi al cattolicesimo o al protestantesimo; essi continuano ad essere chiamati "copti", per non frammentare la visione d'insieme sul cristianesimo egiziano, e perché i convertiti hanno mantenuto una continuità rituale;
- dal XX sec., la negazione della fede cristiana da singoli che non vi si riconoscono, e si professano agnostici o atei; in questo caso, la parola "copti" è utilizzata con un'accezione esclusivamente etnica, salvandone quella religiosa solo come retaggio culturale.

Per quanto riguarda questo lavoro, limiteremo la definizione di "copti" agli egiziani di religione copta ortodossa e, per quanto riguarda l'epoca contemporanea, a coloro che pur provenendo da quell'ambiente si professano agnostici o atei. Questo parziale allargamento del significato ci sembra necessario per due motivi, il primo fa

---

calcedonesi; si veda: <http://www.coptiortodossiroma.it/la-chiesa-copta-e-monofisita/la-chiesa-copta-ortodossa-e-monofisita-1.html> (ultima consultazione 21/11/13).

riferimento alla struttura del sistema giuridico egiziano che di fatto non prevede che i cittadini egiziani possano essere areligiosi o atei, e anzi fa dell'appartenenza ad una particolare confessione religiosa il cardine del Codice di Statuto personale<sup>12</sup>, determinando un'estrema difficoltà nell'identificare e quantificare coloro che non si riconoscono nella Chiesa copta pur essendo socialmente inseriti nel suo ambito; il secondo motivo risiede semplicemente nell'assenza di una frattura all'interno della comunità copta tra credenti e non credenti.

---

<sup>12</sup> La dicitura "Statuto personale" fu adottata in Egitto alla fine del XVIII sec. per classificare alcune leggi che concernevano le questioni personali (non la proprietà) degli individui in ossequio alle loro rispettive religioni. Questo concetto è diventato, poi, una parte fondamentale dell'ordinamento giuridico egiziano. Cfr. I. Ghattas, *Personal Status Law*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. VI, p. 1941. Il testo arabo del Codice di Statuto personale egiziano è disponibile al sito: <http://www.egypt.gov.eg/arabic/laws/personal/> (ultima consultazione 17/11/2013).

## I copti nella storia

### Prima della conquista musulmana

Numerose prove supportano la tradizione della Chiesa copta secondo la quale l'evangelista Marco avrebbe per primo annunciato il Vangelo ad Alessandria tra il 40 e il 49 d.C. prima di subire il martirio nel 68 d.C.; da qui il cristianesimo si diffuse in tutto il Basso e Medio Egitto fino all'epoca di Diocleziano, che nel 284 diede inizio ad una ferocissima persecuzione<sup>13</sup> dei cristiani, conclusa solo nel 311. Quest'ondata persecutoria, la più lunga e crudele, segna in modo indelebile la storia dei copti, a tal punto che essi faranno iniziare la loro cronologia proprio dall'anno 284 d.C.<sup>14</sup>.

La cristianità, prima della conquista islamica, era per la popolazione egiziana un veicolo di liberazione politica. I cristiani egiziani avevano sofferto molto sotto il dominio romano e bizantino e la loro disperazione era stata accresciuta da una tassazione vessatoria; essi avevano espresso un desiderio indipendentista, ma optarono per la strada dello scisma solo quando il patriarca di Alessandria divenne una figura di spicco nel campo religioso e politico: egli era una persona autorevole, eletta e non imposta dal potere civile, era dunque un vero rappresentante della popolazione egiziana. Inoltre, si faceva portavoce delle ambizioni e delle speranze del suo popolo, essendo l'unica persona che potesse ergersi di fronte all'autorità civile dell'imperatore e dei suoi rappresentanti. Il popolo egiziano non esitò un momento a supportare il suo patriarca quando il concilio di Calcedonia (451 d.C.) condannò Dioscoro<sup>15</sup> e gli ordinò l'esilio<sup>16</sup>; il popolo e i monaci stessi rifiutarono di

---

<sup>13</sup> Numerosi copti vi si sottrassero ritirandosi nel deserto, luogo che ispirava in molti un desiderio di rinuncia ai beni materiali e una scelta cosciente di una vita eremitica, da cui si sviluppò l'esperienza del semi-anacoretismo di S. Antonio e del cenobitismo di S. Pacomio; cfr. A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 1661-1664. Il fenomeno del monachesimo è di fondamentale importanza nell'ambito dell'eredità culturale copta, ma, ancor più, alla luce del suo recente *revival*, che dagli anni '60 del XX sec. ha attratto molti giovani nel deserto; sul fenomeno, cfr. *infra* p. 56-57.

<sup>14</sup> Cfr. P. Du Bourguet, *op. cit.*, pp. 14-16.

<sup>15</sup> Patriarca di Alessandria dal 444 al 454 d.C.

<sup>16</sup> Dioscoro aveva abbracciato la dottrina monofisita di Eutichio, per opporsi al patriarca di Costantinopoli (che aveva scomunicato il monaco e condannato la sua dottrina), ciò nonostante la radice del contrasto era di natura politica. Oggi la chiesa copta disconosce il monofisismo di Eutichio. (Cfr. C. Cannuyer, *I Copti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 74-80 [ed. or. *Les Coptes*, Brepols, Turnhout 1990]). Ciò è comprovato dalla Dichiarazione Dogmatica Comune approvata dai papi Shenuda III di Alessandria e Paolo VI di Roma nel loro incontro del maggio 1973,

riconoscere l'autorità del nuovo patriarca nominato dall'imperatore: ecco come all'interno della Chiesa si aprì lo scisma che poi si consolidò dietro alla dottrina monofisita. Nel 600 d.C., i dissidenti ammontavano a 6 milioni e solo 200 mila rimasero fedeli al patriarca cattolico<sup>17</sup>, la cui autorità derivava dall'imperatore di Costantinopoli; naturalmente i lealisti erano o Bizantini che vivevano ad Alessandria o i loro impiegati copti obbligati da interessi economici, mentre i dissidenti erano nativi egiziani il cui obiettivo principale era rendersi indipendenti da Bisanzio. Il popolo egiziano desiderava solo l'indipendenza nazionale ed una riduzione delle tasse<sup>18</sup>; una politica effettivamente perseguita da 'Amr ibn al-'Āṣ quando invase l'Egitto e per un certo periodo la popolazione locale credette che la vittoria dei musulmani<sup>19</sup> avrebbe aiutato la cristianità<sup>20</sup>.

### **Sotto il dominio omayyade e abbaside**

'Amr ibn al-'Āṣ sapeva che la popolazione voleva dei nuovi sovrani. Quando gli arabi giunsero in Egitto, i copti non conoscevano le loro intenzioni, ma li reputarono più tolleranti dei bizantini in quanto proponevano due possibilità di resa, la conversione

---

in particolare «Gesù Cristo, è Dio perfetto riguardo alla Sua Divinità, e perfetto uomo riguardo alla Sua umanità. In Lui la Sua divinità è unita alla Sua umanità in una reale, perfetta unione senza mescolanza, senza commistione, senza confusione, senza alterazione, senza divisione, senza separazione». ([http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1973/may/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19730510\\_dichiarazione-comune\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1973/may/documents/hf_p-vi_spe_19730510_dichiarazione-comune_it.html)) [ultima consultazione 02/12/13].

<sup>17</sup> I cosiddetti melchiti; «il nome deriva dall'arabo *malakī* [...] "imperiale" [partigiano, sostenitore del re]. Nome dato [...] dai monofisiti d'Egitto agli ortodossi, appoggiati da Leone I». (*Melchita*, in AA. VV., *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1970, vol. VII, p. 376). Questa denominazione rimonta al 460, e dall'Egitto presto passò in Siria.

<sup>18</sup> Inoltre, mentre i bizantini erano soliti infliggere delle punizioni corporali ai morosi, l'Islam dichiarava che se la persona non era in grado di pagare le tasse, il sovrano non poteva obbligarla a farlo mediante la tortura; l'unica pena permessa era l'imprigionamento.

<sup>19</sup> Non lontano, Michele il Siro, patriarca dei giacobiti di Antiochia scrisse "Il Dio della vendetta, onnipotente, che cambia l'impero degli uomini come vuole, lo dà a chi vuole e vi eleva i più umili, vedendo la malvagità dei bizantini [...], ha condotto dalle regioni meridionali i figli di Ismaele per liberarci per mezzo di essi dalle mani dei bizantini" [trad. mia]. (Cfr. Michele I, p. dei giacobiti, *Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, a cura di J.-B. Chabot, vol. II, Culture et Civilisation, Bruxelles 1963, pp. 412-413).

<sup>20</sup> Cfr. J. Tagher, *Christians in Muslim Egypt. An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922*, Oros Verlag, Altenberge 1998, pp. 1-7 (ed. or. *'Aqbāṭ wa muslimūn mundu al-faṭḥ al-'arabī ilā 'ām 1922*, Kurrāsāt al-tārīḥ al-miṣrī, Il Cairo 1951).

o il pagamento di una tassa<sup>21</sup>; eppure i copti non ricevettero gli arabi come liberatori, non si sentivano a loro agio, infatti, con sovrani non cristiani<sup>22</sup>. Davanti alla minaccia, e poi nella nuova situazione creatasi all'indomani della conquista, la popolazione sembra, quindi, aver mantenuto un atteggiamento passivo, al quale corrispose un atteggiamento moderato da parte di 'Amr<sup>23</sup>. Secondo Mikhail<sup>24</sup>, è possibile discernere due fasi durante il periodo del primo regime islamico: la prima durò fino al regno di 'Umār II<sup>25</sup>, la seconda fino al IX secolo. Durante la prima fase, c'è una sostanziale continuità tra l'Egitto bizantino e quello arabo; dal punto di vista amministrativo, gli arabi lasciarono l'organizzazione egiziana praticamente intatta. I rapporti tra copti e musulmani erano relativamente buoni<sup>26</sup>: esistevano tensioni, tuttavia, fino all'epoca di 'Umār II, la politica nei confronti dei sudditi cristiani fu generalmente benevola. Questa fase fu caratterizzata da un'assenza di entusiasmo per il proselitismo, la conversione non era incoraggiata né sarebbe stata vantaggiosa<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> La *ǧīzyā*, calcolata sul numero di maschi adulti in grado di combattere, è la tassa imposta alle popolazioni non musulmane (teoricamente solo ai cristiani e agli ebrei in quanto *'ahl al-kitāb* "gente del libro", concetto poi esteso, in pratica, a tutte le confessioni dei paesi conquistati) in terra d'islam secondo il patto di *ḡimma* o di "protezione". Il pagamento della tassa aveva una sfumatura negativa, implicando l'idea di inferiorità, sottomissione, umiliazione; ciò era previsto dal Corano (9, 29).

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, pp. 20-35.

<sup>23</sup> «Il diritto musulmano concede ai *ḡimmī* la protezione contro tutte le minacce interne o esterne, il diritto di risiedere in terra d'islam, di possedere dei beni e dei terreni, di dedicarsi al commercio, di praticare il proprio culto, di conservare la propria organizzazione, il proprio credo e i propri edifici religiosi (ma non di costruirne di nuovi), le proprie istituzioni per l'insegnamento e i propri tribunali. In cambio i *ḡimmī* devono riconoscere la sovranità politica dell'islam, rispettare l'islam e i musulmani, astenersi da manifestazioni religiose ostentate, portare segni distintivi nell'abbigliamento e infine, pagare un'imposta di capitazione chiamata *ǧīzyā*. [...] Ma il diritto è una cosa e la sua applicazione un'altra. La storia di quanti furono soggetti a *ḡimma* è, quindi, segnata da un'alternanza di periodi di relativa distensione [...] e periodi di crisi». (F. Micheau, *Dhimma e dhimmī*, in I. Zilio-Grandi [a cura di], *op. cit.*, pp. 207-208).

<sup>24</sup> Cfr. M. S. A. Mikhail, *op. cit.*, pp. 973-975.

<sup>25</sup> 'Umār ibn 'Abd al-'Azīz (717-720 d.C.).

<sup>26</sup> L'islam si affermò facilmente perché l'Egitto era un paese tradizionalmente tollerante verso le diverse fedi e pratiche. L'atteggiamento simpatetico tra copti e musulmani era basato su credenze religiose condivise: l'immortalità dell'anima, la risurrezione, i premi e le punizioni future in paradiso o all'inferno, gli spiriti buoni o malvagi, il digiuno, il pellegrinaggio e il sacrificio; l'elemosina, un'antica pratica risalente al periodo faraonico e una virtù cristiana, è un dovere assoluto nell'islam. (Cfr. J. Kamil, *Christianity in the Land of the Pharaohs*, Routledge, Londra 2002, p. 231).

<sup>27</sup> Mū'āwiya pensò seriamente di vietare ai copti di convertirsi all'islam per timore di una troppo ingente perdita per le casse del tesoro. (Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 19).

La seconda fase, che prende inizio dal califfato di 'Umār II e dura fino alla fine del IX secolo, indica un crescente favore verso i convertiti all'islam e un atteggiamento sempre meno protettivo verso i copti. 'Umār II rifiutò di seguire il suggerimento dei suoi consiglieri di raccogliere la *ǧizyā*<sup>28</sup> anche tra i convertiti, a causa del loro numero crescente, replicando "Dio ha inviato Muḥammad (pbsd) come guida sulla retta via, non come un esattore delle tasse. Sulla mia vita, 'Umār è rattristato dal fatto che non tutti si convertiranno all'islam per mezzo di lui." In compenso, tutti i gruppi fino a quel momento esentati dal pagare la *ǧizyā* persero questo privilegio, in particolare i monaci: ne risultò un aumento del numero dei convertiti e una diminuzione di quello dei monaci, tanto che molti monasteri furono gradualmente abbandonati e caddero in rovina<sup>29</sup>.

I copti non avevano cercato di rivoltarsi contro gli arabi dopo la morte di 'Uṭmān (655 d.C.) durante lo scisma che contrappose 'Alī ai suoi nemici; il clero copto, infatti, era soddisfatto del trattamento ricevuto, degli onori con cui era stato accolto il patriarca e dell'esenzione dalle tasse dei monaci e di tutti gli uomini di religione. Al contrario, quando scoppiò la rivoluzione abbaside<sup>30</sup>, e la tassazione omayyade<sup>31</sup> venne estesa agli uomini di religione, i copti si schierarono con la nuova dinastia, che prometteva un trattamento migliore. Tuttavia, gli abbasidi furono costretti a imporre a loro volta una tassazione pesante, e ciò provocò una serie di sommosse nell'area del delta del Nilo, tra cui la più importante è quella del 831 d.C., poco dopo la guerra civile o *fitna*<sup>32</sup> che aveva contrapposto le fazioni dei due fratelli al-'Amīn e al-Ma'mūn<sup>33</sup>. Non si ribellarono solo i cristiani, il malcontento infatti era diffuso in molti strati della società; ci volle tempo prima che le autorità riuscissero a sedare

---

<sup>28</sup> Il pagamento dell'imposta personale di capitazione esonerava i cristiani da numerosi obblighi civili e militari, d'altro canto li sottometteva indistintamente ad un rigido controllo fiscale; sui contribuenti non musulmani ricadevano gli oneri delle frequenti campagne militari. (Cfr. J. Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Éditions du Seuil, Damasco 1962, p. 96).

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 68.

<sup>30</sup> Dinastia califfale che regnò dal 750 al 1258 d.C..

<sup>31</sup> Qui il riferimento è alla prima dinastia califfale (661-750 d.C.).

<sup>32</sup> (811-813 d.C.).

<sup>33</sup> Si tratta dei figli di Hārūn al-Rašīd.

questa rivolta, usando metodi brutali e con un grande spargimento di sangue<sup>34</sup>. Quel giorno il potere musulmano non vinse soltanto la battaglia, ma la guerra: i copti non si rivoltarono più<sup>35</sup>. Rispetto al tema delle conversioni, la svolta si ebbe nell'ultimo periodo del califfato omayyade e con il passaggio del potere agli abbasidi (750 d.C.); nel 753 d.C. le tasse raddoppiarono, e questo rese la conversione sempre più allettante<sup>36</sup>. Inoltre, aumentò l'insediamento di tribù arabe in Egitto<sup>37</sup>: oltre ad essere significativo dal punto di vista numerico, questo fenomeno provocò un'accelerazione dell'arabizzazione e dell'islamizzazione del territorio (soprattutto in Basso Egitto, interessato maggiormente dall'immigrazione araba). I musulmani guadagnarono la maggioranza della popolazione: ciò si tradusse in un aumento topografico del numero delle moschee, in un progressivo declino del copto e nell'adozione dell'arabo come lingua della maggioranza<sup>38</sup>, e, cosa ancor più rilevante, nella diffusione degli ideali islamici che iniziarono a pervadere la società<sup>39</sup>. Gli eventi che abbiamo menzionato non implicano che i Copti fossero in una situazione miserabile in quest'epoca; vivevano una situazione migliore rispetto al periodo in cui erano sotto il dominio bizantino. Nonostante lo sforzo dei califfi e la loro volontà di applicare gli insegnamenti del Corano, i copti non solo occupavano la

---

<sup>34</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 75-77.

<sup>35</sup> Cfr. M. S. A. Mikhail, *op. cit.*, p. 977.

<sup>36</sup> Se all'inizio dell'VIII sec., l'Egitto era ancora prevalentemente copto, e i cristiani di lingua copta erano circa l'80% della popolazione, alla fine del secolo erano scesi sotto il 50%. (Cfr. *ibidem*).

<sup>37</sup> Nell'VIII-IV sec. d.C. vennero predisposti piani d'immigrazione che incoraggiavano lo spostamento in particolare delle tribù dell'Arabia nord-orientale; questi immigrati, inizialmente, godettero di uno *status* privilegiato. (Cfr. J. Kamil, *op. cit.*, p. 235).

<sup>38</sup> Il passaggio all'arabofonia è l'adattamento alla società islamica più importante della Chiesa copta del tempo: non deriva da una volontà premeditata di inserirsi nel *mainstream* culturale dell'epoca, è un cambiamento imposto dalla massa ai responsabili religiosi. Nel corso dei secoli si manifesterà sempre più un'omogeneizzazione sociale, tuttavia essa coinvolgerà il piano esteriore delle relazioni civili e commerciali, ma non intaccherà l'intimità del quartiere urbano e del domicilio familiare che si stringerà sempre più alla chiesa, simbolo della fede imprigionata e della mistica della sopravvivenza. Perciò, i tempi si faranno sempre più duri nella misura in cui il numero dei cristiani si assottiglierà, a causa di un lento, ma continuo, assorbimento della minoranza nella maggioranza. (Cfr. J. Hajjar, *op.cit.*, p. 128).

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, pp. 976-978. Per esempio, lentamente venne ammessa la pratica del divorzio: pur essendo formalmente proibito dalla Chiesa, divenne praticato pubblicamente. Nel tempo si consolidò l'uso di presentare una richiesta di approvazione del divorzio al papa, dietro pagamento di una somma di denaro; mai una richiesta venne rifiutata. Altre pratiche islamiche adottate nel corso dei secoli dai copti furono il matrimonio poligamico, la circoncisione (ufficializzata nel rituale nel 1120 d.C., preposta persino al sacramento del battesimo), l'uso femminile del velo, le abluzioni in preparazione alla preghiera. (Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 231-233).

maggior parte dei posti amministrativi, ma spesso avevano anche pieni poteri; il sistema di tassazione e i bilanci continuavano ad essere nelle loro mani. I califfi espressero ripetutamente il loro desiderio di tenerli fuori dalle posizioni amministrative, ma nei fatti, i *dimmi* non furono mai rimossi dalle loro posizioni in massa: i califfi 'Umār ibn 'Abd al-'Azīz, al-Manṣūr, al-Mahdī, Hārūn al-Rašīd, al-Ma'mūn, al-Mutawakkil e al-Muqtadir bi-llāh<sup>40</sup> si accontentarono di rimuovere nominalmente i cristiani dalle posizioni pubbliche, *de facto* quelle posizioni rimasero a loro<sup>41</sup>.

### **Nel periodo fatimide**

Una nuova fase della storia egiziana si aprì nel 969 d.C.: il quarto califfo fatimide<sup>42</sup> al-Mu'izz<sup>43</sup> con un grande esercito conquistò l'Egitto, che era stato governato negli ultimi cento anni da due dinastie indipendenti<sup>44</sup>, solo nominalmente sottomesse al califfato abbaside, i cui ultimi deboli governanti, ed alcuni terremoti (il più devastante nel 954 d.C.), ne avevano messo in ginocchio l'economia e che ora era devastato dalla carestia e dalle epidemie<sup>45</sup>. Una volta entrata in Egitto,

la dinastia non impose agli egiziani sunniti una conversione di massa: al contrario, ebbe cura di mostrarsi benevolente nei confronti della fede maggioritaria dei propri sudditi promuovendo la costruzione di moschee [...] e garantendo la libertà di culto ai sunniti e alla minoranza cristiana di rito copto.<sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> Ad eccezione di 'Umār II, sono tutti tra i più importanti califfi abbasidi; regnarono in complesso in un'epoca che va dal 754 al 932 d.C..

<sup>41</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 82-84.

<sup>42</sup> La dinastia era stata fondata nel 910 d.C. a Qayrawān (Tunisia) da 'Ubayd Allāh al-Mahdī, quarto maestro della *da'wa* (propaganda) ismailita della cittadina siriana di Salamiyya; il nome della dinastia fa riferimento alla pretesa discendenza da 'Ali e da Fatima. (Cfr. L. Capezzone, M. Salati, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma 2006, pp. 141-144). I Fatimiti «si erano serviti della propaganda segretamente organizzata di una setta eterodossa [l'ismailismo], e avevano fatto il tentativo decisivo di conquistare il potere in una delle più remote province dell'impero [...]; [in seguito] rimasero a capo della setta che li aveva portati al potere.» (B. Lewis, *Gli arabi nella storia*, Laterza, Bari 2006, pp. 117-118 [ed. or. *The Arabs in History*, Oxford University Press, Oxford 1993]).

<sup>43</sup> (969-976 d.C.).

<sup>44</sup> I Tulunidi, che governarono dall'868 al 905 d.C. e gli Ikshididi (935-969 d.C.).

<sup>45</sup> Cfr. J. Kamil, *op. cit.*, pp. 236-239.

<sup>46</sup> L. Capezzone, M. Salati, *op. cit.*, p. 146.

Al-Mu'izz capì chiaramente di non poter governare il paese senza ovviare all'ostilità che i sudditi sunniti mostravano verso i nuovi sovrani sciiti<sup>47</sup>; egli cercò di aumentare il suo consenso manifestando una certa avversione verso i *dimmī*, per esempio trascurando la consuetudine iniziata con gli Ikhshididi di presenziare alle feste cristiane<sup>48</sup>. Il suo successore al-'Azīz<sup>49</sup> fu un sovrano molto tollerante, moderato nell'imposizione fiscale, che cercò di eliminare le differenze sociali tra i musulmani e i *dimmī* (probabilmente anche grazie all'influenza di sua moglie, che era cristiana). Affidò alcuni incarichi importanti a copti, cosa che fece indignare i musulmani, non avvezzi a vedere i cristiani occupare alte cariche dello Stato e godere di onore e rispetto; nonostante il califfo avesse cercato di calmare la rabbia dei suoi sudditi licenziando un certo numero di impiegati cristiani, presto fu spinto a reintegrarli, sia dalla pressione fatta da sua moglie e da sua figlia (simpatizzante dei cristiani), sia dall'effettiva necessità dei loro servigi. Il trattamento benevolo che venne riservato ai copti in quest'epoca fomentò la rabbia dei musulmani; così, quando, dopo la morte del padre, al-Ḥākīm<sup>50</sup> perseguì i cristiani, lo fece con il pretesto di soddisfare il rancore del popolo<sup>51</sup>. Dall'era della conquista di 'Amr,

---

<sup>47</sup> Precisamente, qui stiamo parlando di islam sciita settimano o ismailita che ha una «visione ciclica [...] del tempo, secondo la quale la rivelazione divina è stata concessa a sei profeti “che parlano” [...] perché hanno rivelato ai loro popoli una religione della Legge: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù e Muḥammad. [...] A ogni ciclo profetico [...] succede un ciclo di sette *imām*, l'ultimo dei quali diviene a sua volta predicatore [...] la linea degli *imām* termina con Muḥammad ibn 'Ismā'īl» (*ivi*, p.140); egli si sarebbe “occultato” per ritornare come messia o *mahdī* abrogando «tutte le rivelazioni precedenti, liberando i credenti dal fardello ormai inutile dei rituali e delle leggi» (*ibidem*). Nella versione dottrinarica elaborata dalla dinastia fatimide «gli aspetti dottrinari conobbero uno sviluppo assolutamente elitario, di tipo iniziatico; dalle gerarchie provenivano i quadri dello Stato. Col tempo infatti divenne sempre più marcata la sovrapposizione e l'identificazione fra l'apparato dottrinario e l'apparato statale che garantiva la gestione politica e amministrativa, e da cui la dinastia traeva la propria stabilità.» (*ivi*, p. 144). È chiaro che una tale posizione eterodossa potesse essere percepita come eretica dalla maggioranza sunnita, e che la dinastia dovette contare sul sostegno delle altre minoranze religiose presenti sul territorio, come spesso accade quando l'*élite* al potere professa un credo minoritario.

<sup>48</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 95.

<sup>49</sup> (976-996 d.C.).

<sup>50</sup> (996-1020 d.C.).

<sup>51</sup> I copti avevano sfruttato la buona disposizione della dinastia fatimide nei confronti delle minoranze per assicurare ai *dimmī* un clima di massima tolleranza, mentre l'atteggiamento dei califfi verso la maggioranza sunnita era di indifferenza, se non di ostilità. (Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 123).

l'Egitto non aveva mai sofferto un tale accanimento contro i cristiani<sup>52</sup>: la persecuzione iniziò dal licenziamento dei funzionari statali copti, con la sola eccezione delle figure indispensabili, e ciò erose quello che rimaneva dell'influenza dei *dimmi* sui dipartimenti di governo; successivamente fu proibita la celebrazione delle feste cristiane e, con un decreto del 1013 d.C., si ordinò la distruzione di tutte le chiese<sup>53</sup>. Furono emanate altre leggi discriminatorie prima che al-Ḥākim giungesse all'*ultimatum*: o la conversione o la morte; molti copti si convertirono, altri fuggirono verso le province bizantine, altri ancora mantennero viva la loro fede in segreto, incontrandosi clandestinamente e tenendo nascosti gli oggetti sacri che erano riusciti a sottrarre alla furia distruttiva del califfo. Bisogna sottolineare in questo frangente che le misure persecutorie non furono riservate ai soli cristiani; i musulmani (i sunniti, e quindi la maggioranza della popolazione egiziana) soffersero parimenti a causa dell'imposizione del credo sciita. Negli ultimi anni del suo regno il califfo ritirò alcune disposizioni mettendo fine alla persecuzione, ma, per quanto riguarda i copti, la loro influenza era ormai distrutta: da questo momento in poi essi passarono in secondo piano nelle cronache storiche<sup>54</sup>.

Il comportamento del califfo al-Ḥākim fu assolutamente isolato rispetto alla politica che attuarono i Fatimidi; il suo successore al-Zāhir<sup>55</sup> permise a coloro che si erano convertiti a causa delle persecuzioni di ritornare alla propria fede senza l'accusa di apostasia, secondo un decreto appositamente emanato in cui affermava che era legale convertirsi all'islam volontariamente ma non sotto costrizione<sup>56</sup>. In generale, i

---

<sup>52</sup> I sunniti non furono risparmiati dalla sua rabbia: fece inscrivere sui muri delle moschee insulti rivolti ai *califfi ben guidati* e ad 'Aiša; inoltre egli proibì il consumo di certi alimenti, i preferiti di alcuni *leaders* musulmani. (Cfr. *ivi*, p. 103).

<sup>53</sup> Sembra che il numero di chiese e monasteri selvaggiamente distrutti e saccheggiati si aggirasse attorno ai 30'000.

<sup>54</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 95-109.

<sup>55</sup> (1020-1036 d.C.)

<sup>56</sup> Quest'affermazione rispecchia il versetto coranico *lā 'ikrāh fī al-dīn* "non c'è costrizione nella religione" (Corano 2, 256); nondimeno dimostra una grande magnanimità, in quanto storicamente ai musulmani non è riconosciuta la libertà religiosa e «l'apostasia risulta punita con la morte [...]. Due detti profetici sono abitualmente invocati per giustificare il fatto che l'apostata [...] vada messo a morte. Il primo è il seguente: "Chi cambia di religione, uccidetelo" (*man baddala dīna-hu fa-uqtulū-hu*); là dove si tratta beninteso del musulmano e della musulmana che cambiano di religione; il secondo rende lecito il sangue di un uomo musulmano che abbia abiurato la propria religione (*rajul kafara ba'da islāmi-hi*). su questo principio si registra un consenso (*ijmā'*) tra gli '*ulāmā'* tale da

califfi fatimidi collocarono i *ḍimmī* nelle posizioni di comando e rivisitarono l'usanza ikhshidide della partecipazione alle feste religiose copte: se un tempo i sovrani vi avevano presenziato a titolo personale, in quest'epoca, invece, vi partecipavano in veste ufficiale, lo Stato stesso celebrava le ricorrenze cristiane.<sup>57</sup> Tutto ciò era parte di un disegno politico, dopo il tentativo fallito di al-Mu'izz di conseguire un'unità nazionale e un'effettiva collaborazione di tutti i musulmani tramite un riavvicinamento ai sunniti, i suoi successori preferirono conquistarsi il supporto dei *ḍimmī* che, all'epoca della conquista fatimide, erano ancora ricchi ed influenti<sup>58</sup> ed erano alla guida della macchina statale. I Fatimidi disponevano di un grande esercito mercenario, con il quale ogni califfo cercò di espandere il territorio del suo regno, e la loro corte viveva nel lusso e negli sfarzi: essi avevano bisogno di molto denaro. Dunque necessitavano di un'amministrazione disciplinata (sulla quale potessero fare affidamento) composta da impiegati leali ed efficienti che raccogliessero le tasse in tempo e facessero del loro meglio per sviluppare le risorse economiche del paese. I copti erano adatti a questo compito<sup>59</sup>.

## Le crociate

Dalla fine dell'XI sec., il potere dei Fatimidi si avviò verso un lento declino<sup>60</sup> e i califfi erano così deboli da essere sottomessi alle decisioni dei loro stessi ministri; è in

---

permettere di fare a meno di un riferimento coranico.» (É. Chaumont, M.-T. Urvoy, *Apostasia*, in I. Zilio-Grandi [a cura di], *op. cit.*, p. 60).

<sup>57</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 119.

<sup>58</sup> L'effettivo potere dei Fatimidi «si basava sull'alleanza che essi erano riusciti a stabilire con un ampio settore della popolazione egiziana i cui interessi erano legati alla loro egemonia [...]: la loro forza fu dovuta all'appoggio della borghesia. [...] L'amministrazione finanziaria era lasciata ai Copti, i quali godevano dei favori dei califfi Sciiti e, in pratica, riuscirono a monopolizzare i vari "divani". Alcuni di essi raggiunsero i massimi incarichi, come quello di visir [...]. Certamente i califfi Sciiti accordarono la loro protezione ai Copti in quanto non si fidavano dei loro sudditi musulmani ortodossi. C'è da dire, tuttavia, che i funzionari cristiani costituivano anche una categoria piuttosto importante della borghesia egiziana». (E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1982, pp. 196-197 [ed. or. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Collins, Londra 1976]).

<sup>59</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 122.

<sup>60</sup> Aggravò la situazione uno scisma nel movimento ismailita con i nizariti: «nel 1094, il califfo fatimide al-Mustansir muore, e il figlio Nizār scompare; intorno al disaccordo sulla successione di al-Musta'li [...] si consuma la frattura [...]. Non è chiaro se all'inizio i partigiani dell'erede Nizār abbiano

quest'epoca che i crociati si fecero strada verso l'Egitto, e lo attaccarono ripetutamente. In Medio Oriente i crociati avevano dimostrato simpatia per i cristiani, senza distinzione di confessione: i loro unici nemici erano i musulmani; i copti, invece, fecero eccezione<sup>61</sup>. Secondo il vescovo copto Severo di al-'Ašmūnīn<sup>62</sup>, quando i crociati occuparono Gerusalemme, vietarono ai copti di organizzare pellegrinaggi verso la città e persino di accedervi, ritenendoli eretici<sup>63</sup>. Questa situazione durò fino quando il califfo al-'Āḍid<sup>64</sup> cercò l'aiuto di Nūr al-Dīn<sup>65</sup>: immediatamente il suo secondo, Ṣalāḥ al-Dīn, giunse in Egitto e venne proclamato visir<sup>66</sup>. Inizialmente, furono rinnovate vecchie leggi anticristiane: l'obbligo di portare abiti di diverso colore e con una diversa cinta, di non cavalcare cavalli o muli, di celebrare le funzioni religiose con un tono di voce moderato, di non fare processioni solenni la Domenica delle Palme, di eliminare le croci poste all'esterno dei luoghi di culto; venne vietato ai cristiani di accedere ai divani e coloro che lavoravano già nell'amministrazione statale vennero destituiti dai loro uffici, così molti abiurarono la fede trinitaria. Ciò nonostante, pare che queste misure siano state abolite e che la

---

interpretato la sua scomparsa come l'occultamento dell'imām che inaugurava il ciclo della clandestinità». (L. Capezzone, M. Salati, *op. cit.*, p. 156).

<sup>61</sup> J. Tagher, *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>62</sup> Storico e vescovo di Hermopolis Magna, in Alto Egitto, fino al 987 d.C., noto come l'autore tradizionale della "Storia dei Patriarchi della Chiesa Copta di Alessandria" (l'attribuzione dell'opera, tuttavia, è discussa; si tratta di una collezione di testi e manoscritti elaborati in diverse epoche, raccolti e redatti, oltre che da Sawīrus ibn al-Muqaffa', da Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarriḡ, laico alessandrino dell'XI secolo).

<sup>63</sup> Cfr. E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum: a D. Marco usque ad finem saeculi XIII*, Culture et Civilisation, Parigi 1713, p. 479. Quest'opera è una traduzione parziale di quella attribuita a Severo (si basa su di essa, ma utilizza anche altre fonti).

<sup>64</sup> Ultimo califfo fatimide (1160-1171 d.C.).

<sup>65</sup> *Atabeg* (delegato del sovrano in ambito politico-militare) della dinastia turco-selgiuchide degli zengidi, che governò la Siria dal 1146 al 1174 d.C..

<sup>66</sup> Finché visse il suo signore, Ṣalāḥ al-Dīn amministrò l'Egitto in suo nome e, dopo aver dichiarato la fine della dinastia fatimide all'indomani della morte di al-'Adīd (1171 d.C.), si adoperò «ad abolire il "califfato" fatimide col ripristino nelle moschee della menzione onorifica in favore dei primi quattro califfi "ortodossi", a riconoscere la teorica sovranità del califfo di Baghdad, al-Mustaḍī, e a recuperare il cerimoniale colore nero abbaside e ogni altro simbolo della "dinastia benedetta" dopo quasi 262 anni di sciismo ismailita. [...] L'Egitto era ormai definitivamente tornato nell'alveo sunnita.» (C. Lo Jacono, *Il Vicino Oriente da Muḥammad alla fine del sultanato mamelucco*, in *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*, Einaudi, Torino 2003, vol. I, p. 319).

Nel 1174 d.C. Nūr al-Dīn a sua volta morì, e nulla più fermò Ṣalāḥ al-Dīn dal proclamare la sua indipendenza e dal tentativo di sottomettere gli altri possedimenti zengidi (fra le altre cose, sposando la vedova del defunto sovrano): fondò così la dinastia curda degli Ayyubidi, il cui nome deriva da quello di suo padre, Ayyūb, che era entrato al servizio degli zengidi insieme al fratello Šīrkūh, zio e predecessore di Ṣalāḥ al-Dīn al Cairo. (Cfr. *ivi*, pp. 312-319).

situazione sia tornata alla normalità appena Ṣalāḥ al-Dīn ebbe consolidato il suo potere; forse per questo, non esistono prove certe della persecuzione dei cristiani o di un fanatismo personale dell'Ayyubide<sup>67</sup>. Dopo la morte di Ṣalāḥ al-Dīn, gli Ayyubidi affrontarono due crociate contro l'Egitto: quella di Jean de Brienne<sup>68</sup> e quella di Luigi IX<sup>69</sup>. Quando Jean de Brienne mise Damietta<sup>70</sup> sotto assedio nel 1218 d.C., le autorità egiziane incominciarono a preoccuparsi: cercarono di capire se i copti avrebbero accolto i crociati a braccia aperte, come avevano fatto gli armeni e i siriani in medio oriente, e di prevedere l'atteggiamento della consistente comunità melchita. I timori delle autorità, scatenando il panico, furono sufficienti a causare dei disordini: al Cairo vennero diffuse voci sulla posizione dei cristiani nei confronti degli invasori, ed essi incominciarono ad essere sospettati di tradimento, cosa che aumentò l'ostilità nei loro confronti. Il sultano Mālik al-'Ādil<sup>71</sup> ordinò di immobilizzare la popolazione cristiana della capitale (a prescindere dall'attitudine nei confronti dei crociati) e impose nuove tasse su di essa. La persecuzione sembra essere stata violenta, tanto quanto immotivata: non esiste, infatti, un singolo documento arabo che faccia riferimento ad un collaborazionismo copto nei confronti dei crociati<sup>72</sup>. Per quanto riguarda la settima crociata<sup>73</sup>, mentre Luigi IX si preparava ad assediare Damietta, i musulmani uccisero tutti i cristiani della città senza eccezione; quelli che riuscirono a sottrarsi al massacro dandosi alla fuga, allorché l'esercito musulmano batté in ritirata tornarono in città, uccisero tutti quelli che non erano potuti partire a causa dell'età avanzata o della malattia e accolsero i crociati partecipando alla processione dei vittoriosi. A prescindere dall'esito delle campagne<sup>74</sup>, le crociate ebbero sicuramente un effetto disastroso

---

<sup>67</sup> Cfr. E. Renaudot, *op. cit.*, p. 540.

<sup>68</sup> Re di Gerusalemme dal 1210 al 1225 d.C. e imperatore dell'Impero latino di Costantinopoli dal 1229 alla sua morte nel 1237d.C.; fu una figura di spicco della quinta crociata (1217-1221 d.C.).

<sup>69</sup> Re di Francia (1226 -1270 d.C.), guidò la settima (di cui stiamo per parlare) e l'ottava crociata.

<sup>70</sup> Città portuale sul ramo occidentale del delta del Nilo che si affaccia sul mar Mediterraneo; conquistata nel 1219 d.C..

<sup>71</sup> (1200-1218 d.C.).

<sup>72</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 134-137. Vennero imposte nuove tasse anche ai ceti più ricchi; il governo sfruttò l'occasione per riempire le casse del Tesoro, che languivano a causa della guerra.

<sup>73</sup> (1248-1274 d.C.).

<sup>74</sup> La quinta crociata «era giunta molto vicino al successo. Se ci fosse stato nell'esercito cristiano un capo prudente e rispettato, il Cairo poteva essere occupato e il regime ayubita in Egitto distrutto [...]

per quanto riguarda le relazioni islamo-cristiane, creando un divario quasi incolmabile tra gli aderenti alle due religioni<sup>75</sup>.

### **Durante il regno mamelucco<sup>76</sup>**

A metà del XIII secolo i mamelucchi turchi avevano al Cairo il potere supremo e stava emergendo un nuovo regime, il sultanato mamelucco, che governò l'Egitto e la Siria fino al 1517. Nel 1260, dopo un periodo di confusione che seguì la morte dell'ultimo ayyubide<sup>77</sup>, divenne sultano un turco qipčaq<sup>78</sup> di nome Baybars<sup>79</sup>. [...] Invitò un membro della famiglia abbaside a stabilirsi al Cairo con il titolo di califfo, e questo fu un gran colpo di genio. I califfi abbasidi al Cairo erano semplici funzionari di corte dei sultani mamelucchi.<sup>80</sup>

La vita dei copti in quest'epoca fu molto travagliata. Alcuni segretari copti riuscivano ad occupare posizioni di prestigio, ma il popolo reagiva con rabbia, ritenendo inaccettabile che una piccola minoranza religiosa avesse un tale diritto. I copti proseguirono su questa strada perché la controparte musulmana non aveva le qualifiche adatte per sostituirli nell'incarico cruciale della riscossione dei tributi; così la comunità copta divenne il luogo della formazione di specialisti in tasse e finanza: essendo l'unico lavoro prestigioso permesso dalle autorità civili, l'esattoria divenne il centro della loro vita e l'unica speranza di accumulare ricchezze. La condizione dei

---

re Giovanni, sebbene fosse un valoroso, non aveva né la personalità, né il prestigio necessari per comandare un esercito internazionale. [...] Allo stato dei fatti, nulla era stato guadagnato e molto era stato perduto, uomini, risorse e reputazioni». (S. Runciman, *Storia delle crociate*, BUR, Milano 2000, vol. II, p. 831 [ed. or. *A History of the Crusades*, Cambridge University Press, Cambridge 1951]).

<sup>75</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 139-140. «La paura verso i cristiani occidentali provocò una nuova ondata di fanatismo nell'Islam. In Egitto, sebbene al-Kamil fosse personalmente tollerante, furono imposte ai cristiani indigeni, sia melchiti, sia copti, nuove limitazioni di libertà. Si riscossero tasse esorbitanti, si chiusero chiese, e molte altre furono saccheggiate dalla soldataglia musulmana furibonda. Neppure i mercanti italiani poterono riprendere interamente la loro precedente posizione ad Alessandria». (*Ivi*, pp. 831-832).

<sup>76</sup> I mamelucchi erano schiavi comprati sulle rive settentrionali del mar nero, in seguito anche mongoli e circassi, addestrati in Egitto; assorti al rango di ufficiali, ottenevano concessioni terriere (temporanee o vitalizie) e avevano l'onere di mantenere un folto esercito di schiavi. (Cfr. B. Lewis, *op. cit.*, p. 165).

<sup>77</sup> Al-Āšraf II (1250-1254 d.C.).

<sup>78</sup> I qipčaqi sono i membri di un popolo turco-altaico stanziato in Asia centrale e nel Caucaso.

<sup>79</sup> (1260-1277 d.C.).

<sup>80</sup> B. Lewis, *op. cit.*, p. 164.

copti non cambiò durante i sei secoli che precedettero Muḥammad ‘Alī<sup>81</sup>, nondimeno peggiorò l’entità e la frequenza dei gesti persecutori<sup>82</sup>: vennero periodicamente emanate leggi che impedivano ai cristiani (o ai *ḍimmī*, in generale) di lavorare nell’amministrazione statale e alle dipendenze degli emiri, a volte imponendo la conversione a coloro che ricoprivano già questi incarichi, pena la morte; altre leggi riguardavano l’obbligo di un abbigliamento specifico e la cancellazione di feste simboliche. In alcuni scoppi di violenza gruppi di facinorosi attaccarono e razziarono le case dei *ḍimmī*, li uccisero o li fecero prigionieri e rasero al suolo monasteri e chiese. Un’*escalation* di violenza si ebbe nel 1320 d.C. quando venne pianificata segretamente un’azione anticristiana e, ad un segnale stabilito, le folle attaccarono e uccisero i fedeli, demolirono e saccheggiarono chiese in tutto Egitto, finché l’intervento del sultano<sup>83</sup> li fece fermare. Malgrado ciò, nello stesso anno si contano altri due episodi simili, in cui la violenza fu arginata solo grazie alle minacce di morte delle autorità. I copti reagirono; trascorso un mese dall’ultimo di questi episodi, un piccolo gruppo di cristiani si accordò per appiccare una serie di incendi al Cairo, nei quartieri popolosi, alle residenze delle autorità, nelle moschee. Gli incendi durarono quasi una settimana e causarono danni ingentissimi; alcuni dei colpevoli vennero arrestati, confessarono e indicarono le menti del progetto (alcuni monaci) che vennero arsi vivi. Dopo quest’episodio, le folle si sentirono incoraggiate ad attaccare nuovamente i copti ed alcune autorità accusate di proteggerli; il sultano ordinò l’arresto di tutti i sovversivi, vennero arrestate circa 200 persone, minacciate di morte, poi graziate. Scoppiarono altri incendi. Il sultano, allora, legalizzò l’assassinio dei cristiani che si trovavano all’esterno delle loro abitazioni, creando un clima di terrore. Prima che la situazione ritornasse alla normalità<sup>84</sup>, alle

---

<sup>81</sup> *Wāli* (governatore, responsabile politico, militare ed economico di un area geografica detta *wilāya* per conto del califfo) d’Egitto dal 1805 al 1849 d.C.. (Cfr. *infra*, pp. 33-35).

<sup>82</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 142. I melchiti erano favoriti rispetto ai copti perché l’occidente non aveva dimenticato i servizi resi dai melchiti durante le crociate; così, tanto più crescevano i rapporti commerciali tra oriente ed occidente, tanto più i paesi europei erano in grado di fare delle pressioni qualora i melchiti venissero perseguitati. (Cfr. *ivi*, p. 143).

<sup>83</sup> Al-Nāsir Muḥammad, fu tre volte sultano d’Egitto, il suo ultimo regno, il più lungo, durò dal 1310 alla sua morte nel 1341 d.C..

<sup>84</sup> Altri scontri si verificarono successivamente, con pretesti diversi come la ricostruzione di una chiesa con l’aggiunta di un’ala non presente nella pianta originale, la pretesa discendenza di un

chiese distrutte, ai monasteri devastati, alle somme incalcolabili di denaro e di beni derubati, si aggiunse la perdita di numerosissime vite umane. Questo movimento fu pianificato in segreto da gruppi religiosi che nutrivano odio nei confronti della minoranza cristiana; dall'altra parte gli atti di vendetta dei copti vennero pianificati da un gruppo estremista convinto di spingere, così, i musulmani a trattare le minoranze in maniera meno ingiusta. Il papa<sup>85</sup> disapprovò queste rappresaglie, segno che non erano condivise dalla maggioranza dei copti; fu solo l'intervento delle autorità, comunque, a salvarli da una terribile catastrofe. Questi eventi mostrano il deteriorarsi progressivo della comunità copta e il continuo lavoro dei musulmani volto ad indebolirne l'influenza nel paese; d'altro canto, mettono in luce il tentativo delle autorità di proteggere questa minoranza, ovviamente dettato (fra le altre, forse) da ragioni economiche<sup>86</sup>.

Successivamente, nella tarda epoca mamelucca<sup>87</sup>, caratterizzata da un totale collasso dell'autorità centrale, principi mamelucchi in competizione saccheggiavano case e uccidevano a piacere; anche i musulmani soffersero sotto governi oppressivi, soprattutto dal punto di vista della leva fiscale; ovviamente, a maggior ragione, l'inferiorità sociale e civile dei *ḍimmī* ne faceva una preda facile<sup>88</sup>.

---

copto da un convertito all'islam, il censimento dei beni dei cristiani. Proseguirono anche le reazioni incendiarie dei copti; alcuni si esposero consciamente al martirio facendo affermazioni contro l'islam in pubblico o dichiarando il loro ritorno alla religione cristiana (dopo una conversione spinta dalla paura). (Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 162).

<sup>85</sup> Giovanni IX (1320-1327); il patriarca di Alessandria è chiamato "papa" dallo scisma conseguente al concilio di Calcedonia del 451.

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, pp. 143-164.

<sup>87</sup> Si fa riferimento alla dinastia circassa *burjī* che governò l'Egitto dal 1382 al 1517; caratterizzata da forti agitazioni, soprattutto rispetto alla precedente dinastia mamelucca turca dei *baḥrī* (1240-1382), breve fu solitamente la durata del governo di ciascun sultano: la successione può essere riassunta in un ciclo continuo di un usurpatore del trono e del suo diretto discendente. Le costanti lotte intestine ne fecero una facile preda per gli Ottomani che li sconfissero nel 1517, pur lasciando poi al potere diversi *bey* mamelucchi in veste di vassalli di Istanbul. (Cfr. P. M. Holt, *Mamlūks*, in P. J. Bearman et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden 1991-2004, vol. VI, pp. 305-315).

<sup>88</sup> Cfr. S. S. Hasan, *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford University Press, New York 2003, p. 32.

## Il dominio ottomano e la parentesi napoleonica

Nel 1517 il sultano ottomano<sup>89</sup> Selim I<sup>90</sup> entrò in Egitto dopo aver sconfitto le forze di Tumān Bey<sup>91</sup>; il ruolo dei copti rimase legato all'amministrazione e alla contabilità statale. In questo periodo storico, non si verificarono episodi degni di nota, eccetto il tentativo di riavvicinamento della Chiesa copta a quella Cattolica<sup>92</sup>: replicando il tentativo fallito nel 1439, nel 1560 venne riaperto il dialogo ecumenico e l'armonia fra le due Chiese durò circa 150 anni, senza che però si giungesse ad una riunificazione. Sotto il dominio ottomano, i non-musulmani erano organizzati in comunità religiose, dette *millet*<sup>93</sup>, dotate di uno *status* di semi-autonomia ufficialmente riconosciuto dall'autorità centrale; le *millet* erano governate da un'autorità ecclesiastica che ricopriva il ruolo di intermediario tra la comunità e lo Stato. Se da un lato i musulmani accettarono l'idea che i copti dovessero essere tollerati, dall'altro si riconobbe l'impossibilità per i non-musulmani (che ormai costituivano uno "Stato nello Stato") di ricoprire incarichi di governo sui musulmani<sup>94</sup>. Per quanto riguarda il valore di questa innovazione si possono fare due riflessioni: da un lato, essa rappresenta la strutturazione sociale del modello

---

<sup>89</sup> L'impero ottomano fu un impero turco che durò dal 1299 al 1922, le sue origini risalgono a uno dei piccoli emirati formati nell'Anatolia occidentale durante la decadenza del sultanato selgiuchide di Rūm; a metà del XIV secolo, sotto la guida di Solimano il Magnifico (Sulaymān al-Qanūnī), era all'apogeo della sua potenza: si estendeva dai confini meridionali del Sacro Romano Impero all'Ungheria a nord e allo Yemen a sud, dal mar Caspio ad est fino ad Algeri ad ovest. (Cfr. *Impero ottomano*, in AA. VV., *Dizionario enciclopedico italiano*, cit., vol. VIII, pp. 725-726; G. Duby, *Atlante Storico. La storia del mondo in 317 carte*, Società Editrice Internazionale, Torino 1992, p. 208 [ed. or. *Atlas Historique*, Librairie Larousse, Parigi 1987]).

<sup>90</sup> (1512-1520).

<sup>91</sup> Trentasettesimo ed ultimo sultano mamelucco (1516–1517).

<sup>92</sup> Sembra che ci fosse uno stretto rapporto tra gli affari religiosi e quelli economici; inoltre, i copti probabilmente speravano che, ponendosi nelle fila dei cattolici, l'Europa sarebbe intervenuta in loro favore in caso di necessità, proprio come accadeva per i melchiti. (Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 169).

<sup>93</sup> La parola *millet* deriva dalla parola araba *milla* usata nel lessico coranico per riferirsi alla *'umma*, e alle altre comunità religiose; nell'ambito dell'Impero Ottomano, identifica delle comunità religiosopolitiche regolate da un proprio statuto autonomo e rette da un'autorità propria. Sarà un fenomeno successivo, influenzato dagli ideali nazionali occidentali, la nascita di *millet* etniche; oltretutto l'origine aramaica della parola, traducibile con "verbo" o *logos*, e più ampiamente "gruppo di persone che riconosce un verbo rivelato", la connota di un senso più chiaramente religioso. (Cfr. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari 1991, p. 45 [ed. or. *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago 1988]). Le *millet* ottomane furono istituite dal sultano Muḥammad II, dopo la presa di Costantinopoli (1453) e la successiva riorganizzazione dei territori conquistati.

<sup>94</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, p. 32.

giuridico della *dimma* in cui gli individui non sono presi in considerazione direttamente, ma lo sono solo in quanto membri di un gruppo riconosciuto<sup>95</sup>; dall'altro, la nascita delle *millet* dimostra un'accettazione del principio di divisione dello spazio sociale (il loro consolidamento realizzò una separazione *de facto* delle comunità cristiana e musulmana, fin dentro ai quartieri di una stessa città), visibile quantitativamente dal rapido declino delle conversioni e dei matrimoni misti<sup>96</sup>.

Nel 1768 'Ali Bey<sup>97</sup> dichiarò l'indipendenza egiziana dagli Ottomani; quando il pascià Hasan<sup>98</sup> arrivò in Egitto nel 1785 per riaffermare la sovranità della Sublime Porta sull'Egitto, egli non lasciò il paese finché non si arricchì a sufficienza; prese anche delle misure severe nei confronti dei cristiani (divieto di cavalcare animali da soma, di avere degli schiavi a servizio, di avere dei sottoposti musulmani, obbligo di assumere nomi biblici per essere più facilmente individuati). I copti, ormai, avevano perso la loro influenza e il loro numero si assottigliava sempre di più; non avevano alcun potere se non al Cairo, ad Alessandria e in Alto Egitto nelle zone circostanti 'Asyūt e 'Aswān, lontani dalla capitale, e lontani dal sentimento anti-copto. Il numero dei monaci era esiguo, i preti erano più interessati ai beni materiali che ai loro compiti religiosi: l'ignoranza prevaleva. Pur dovendo vivere isolati, godevano di una certa pace (specialmente nelle province) e il loro legame con la patria era tale che non avviarono mai un fenomeno di emigrazione di massa; d'altro canto, i musulmani non vivevano in una condizione molto migliore rispetto ai copti sotto il governo dei mamelucchi<sup>99</sup>. Pur essendo sottoposti a leggi discriminatorie, i *dimmi* istruiti potevano raggiungere alti gradi di autorità e *status* sociali di grande dignità e prestigio. Gli amministratori copti, comunque, avevano come solo scopo l'accumulo

---

<sup>95</sup> J. Maïla, *Gli arabi cristiani: dalla questione d'Oriente alla recente geopolitica*, in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, pp. 38-39.

<sup>96</sup> P. Fargues, *I cristiani arabi dell'Oriente: una prospettiva demografica*, in A. Pacini (a cura di), *op. cit.*, pp. 59-65.

<sup>97</sup> (1768-1773).

<sup>98</sup> Generale ottomano; nell'anno della sua morte (1790) fu anche Gran Visir.

<sup>99</sup> Dopo la conquista ottomana (che aveva messo fine al sultanato mamelucco), i mamelucchi che avevano accettato il nuovo potere, avevano continuato a governare al Cairo, in maniera sempre più indipendente con lo scorrere dei secoli fino al tentativo di emancipazione da Istanbul della seconda metà del 1700. Vennero definitivamente eliminati dalla scena egiziana da Muḥammad 'Alī.

di ricchezze e trascurarono gli interessi del paese; così come la loro infelice situazione (e l'avidità) li teneva lontani dalle scienze e dalle arti<sup>100</sup>.

I francesi approdaronο in Egitto nel 1798; Napoleone disse nel suo discorso ai musulmani di Alessandria:

Da lungo tempo uno sciame di schiavi comprati nei deserti del Caucaso e della Georgia, si è fatto il tiranno della più bella parte del mondo; ma Iddio, causa e principio di tutte le cose, ha già decretato il termine del loro impero. Popolo dell'Egitto, non si aprano le vostre orecchie alle voci di coloro che asseriscono venir io a distruggere la vostra religione; non gli prestate fede: rispondete a coloro, che io vengo a restituirvi i vostri diritti, per punire gli usurpatori, e che io rispetto più che i mamalucchi Dio, il suo Profeta e il corano. Dite loro che tutti gli uomini sono uguali nel cospetto di Dio; la sapienza, i talenti e le virtù costituiscono sole la differenza fra noi.... Vi è una bella terra? È questa dei mamalucchi.... Vi è una bella schiava, un bel cavallo, una bella casa? Ne son padroni i mamalucchi; se l'Egitto è in loro possesso, mostrino la donazione che Dio gliene ha fatta.... Quadhy, cheicchi, imani<sup>101</sup>, dite al popolo che ancor noi siamo veri musulmani. Non siamo stati noi quelli che abbiamo distrutto il papa<sup>102</sup> che diceva esser mestier di far guerra ai musulmani? Non siamo stati noi quelli che abbiamo distrutto i cavalieri di Malta<sup>103</sup>? Non siamo stati noi in tutti i tempi gli amici del Gran Signore<sup>104</sup> ed i nemici dei suoi nemici?<sup>105</sup>

Napoleone, certamente per ragioni strumentali, dimostrò un grande rispetto per l'islam, e persino parlò più volte di un'imminente conversione. Egli cercò in ogni modo di mutare i sentimenti di odio e disprezzo che i musulmani nutrivano nei suoi

---

<sup>100</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 165-175.

<sup>101</sup> La grafia scientifica moderna vorrebbe *qāḍī, šayḥ, 'imām*; il contesto, inoltre, richiederebbe i plurali *quḍāa, šuyūḥ, 'a'amma*.

<sup>102</sup> Papa Pio VI; si fa riferimento all'attacco rivolto allo Stato Pontificio nel 1796 e alla conseguente sconfitta papale dell'anno successivo.

<sup>103</sup> Nome con cui erano conosciuti i Cavalieri dell'Ordine di San Giovanni a Gerusalemme, o Ospitalieri, ordine benedettino «costituito nel sec. XI a Gerusalemme allo scopo di prestare assistenza ospedaliera ai pellegrini, l'Ordine [...] assunse successivamente carattere militare, divenendo partecipe al fianco dei Crociati della conquista e poi della difesa di Terrasanta. La sede centrale originaria era a Gerusalemme; [...] nel 1522, l'Ordine ricostituì il suo dominio territoriale nell'isola di Malta, [...]. Promotore nell'isola di benessere civile e di progresso culturale, l'Ordine continuò altresì, per alcuni secoli, a svolgere nel Mediterraneo la sua missione, combattendo contro la pirateria barbaresca e levantina.» (*Malta*, in AA. VV., *Dizionario enciclopedico italiano*, cit., vol. VII, p. 310).

<sup>104</sup> Si fa riferimento al sultano ottomano.

<sup>105</sup> J. Marchese di Norvins, *Storia di Napoleone*, Fratelli Fabiani, Bastia 1833, vol. I, pp. 396-397 (ed. or. *Histoire de Napoléon*, Furne, Parigi 1823).

confronti, ma le buone relazioni tra essi e i francesi erano tali solo in apparenza: gli egiziani non vedevano l'ora di liberarsi di lui, che ritenevano un infedele, alla testa di un esercito di infedeli. Tuttavia, per tutto il periodo in cui Napoleone governò l'Egitto, con le parole e con i fatti cercò di guadagnarsi la loro simpatia, e lo fece anche alle spese dei copti. Infatti, nonostante inizialmente avesse loro garantito alcune libertà e avesse promesso di impegnarsi affinché venisse riconosciuta la piena libertà religiosa in Egitto, venne presto meno ai patti nel tentativo di compiacere la maggioranza musulmana. Inoltre, egli istituì un nuovo sistema amministrativo, eliminando la figura degli esattori delle tasse (*mubaširūn*), con l'obiettivo di privare i funzionari copti dei loro privilegi, e di sottrarre dal loro controllo la macchina statale. Le misure pesanti dirette contro i cristiani fecero sì che essi auspicassero la partenza dei francesi; erano consapevoli del fatto che i loro compatrioti musulmani si sarebbero sfogati su di loro alla dipartita di Napoleone<sup>106</sup> ma, fra i due mali, scelsero di soffrire per un certo tempo, piuttosto che essere privati del loro ruolo tradizionale per sempre<sup>107</sup>. La presenza di una forza occupante cristiana in Egitto aggravò le relazioni islamo-cristiane, nonostante la potenza francese simpatizzasse per la maggioranza e non per la minoranza correligionaria<sup>108</sup>. Così, quando i francesi lasciarono l'Egitto<sup>109</sup>, i copti vennero accusati di aver cooperato con l'invasore; i musulmani, infatti, che avevano sofferto la repressione di due rivolte al Cairo, cercarono vendetta diffamando i cristiani, imponendo loro tasse, e condannandone alcuni notabili a morte<sup>110</sup>.

### **Muḥammad 'Alī e l'influenza inglese**

La Sublime Porta tentò di riprendere il controllo del paese inviando truppe. Le fazioni mamelucche, tuttavia, riattizzarono le lotte intestine e gli Ottomani non trovarono di meglio

---

<sup>106</sup> Anche questa volta, non ci sono prove che i copti abbiano favorito i francesi, sembra anzi che abbiano partecipato attivamente in battaglia al fianco dei mamelucchi.

<sup>107</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 179-188.

<sup>108</sup> Cfr. *ivi*, p. 194.

<sup>109</sup> Nel 1801 i francesi si arresero e abbandonarono l'Egitto a causa dei continui attacchi navali britannici e ottomani.

<sup>110</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 196.

da fare che affidare a un giovane comandante albanese da poco arrivato sul posto, Muḥammad (Mehmet) 'Alī, l'incarico di sedarle. Egli si impegnò con tanto successo che si vide riconoscere nel 1805 il titolo di governatore. [...] Si liberò dell'ingombrante presenza dei Mamelucchi i cui capi vennero attirati in una imboscata nella cittadella del Cairo e sterminati (1811). Dopo di che poté procedere alle riforme.<sup>111</sup>

Inizialmente, Muḥammad 'Alī seguì una politica tradizionale: impose tasse ai copti e puntò il dito verso i cristiani più ricchi; appena il suo regno si stabilizzò, egli abbandonò questi metodi di governo e tentò di eliminare le discriminazioni: aveva bisogno che i copti fossero rispettati, perché potessero svolgere i loro incarichi esattoriali ed amministrativi in maniera soddisfacente. Egli seguì una politica di tolleranza: permise ai copti di praticare la loro religione, di ristrutturare e costruire i loro luoghi di culto e di recarsi in pellegrinaggio in Terrasanta ogni anno sotto la protezione delle autorità civili; inoltre, conferì il titolo di bey ad alcuni amministratori copti e ne prese altri come consiglieri, persino occasionalmente prese le difese della minoranza<sup>112</sup>. Muḥammad 'Alī selezionava i più capaci, a prescindere dalla loro fede, sia per l'amministrazione che per la sanità, l'istruzione e il commercio; i copti non avevano le capacità per competere con gli europei, comunque il possesso di conoscenze contabili li poneva in vantaggio rispetto ai musulmani. L'efficienza degli uffici era ostacolata dalla corruzione diffusa, era la consuetudine tanto per i copti quanto per i loro signori turchi; così, l'esperienza in ambito fiscale, non solo permise loro di ricavarne un ruolo peculiare nell'amministrazione statale, ma anche di utilizzarlo come mezzo di arricchimento personale. In questo modo, entro la fine del secolo, nelle campagne sarebbe emersa una classe benestante copta<sup>113</sup>. In quest'epoca le autorità rispettavano i copti,

---

<sup>111</sup> M. Campanini, *Storia del Medio Oriente*, il Mulino, Bologna 2006, p. 36. «Il suo progetto era chiaro e lineare: volendo diventare un sovrano autonomo a tutti gli effetti e volendo esercitare una politica di potenza, egli abbisognava di un esercito efficiente; a tal fine era necessario organizzare una burocrazia che in modo altrettanto efficiente si occupasse di riscuotere le imposte; affinché le imposte fossero il più possibile cospicue, era necessario incrementare lo sfruttamento delle terre e la produzione agricola. La linearità del progetto si rifletté nella linearità degli interventi.» (*Ibidem*).

<sup>112</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 197-202.

<sup>113</sup> S. S. Hasan, *op. cit.*, p. 33.

eppure i cristiani non potevano ancora dirsi eguali ai musulmani<sup>114</sup>. «Sfortunatamente Ibrāhīm morì prima del padre (Muḥammad ‘Alī a sua volta scomparve nel 1849), e i due immediati successori, ‘Abbās Ḥilmī I e Sa‘īd<sup>115</sup>, furono personaggi incolori<sup>116</sup>»; essi, comunque, mantennero lo spirito di tolleranza verso i cristiani che aveva iniziato a diffondersi con il loro predecessore. Sa‘īd, per esempio, vietò le cerimonie pubbliche che celebravano la conversione di un copto all’islam e, nel 1855, abolì la *ḡizyā*<sup>117</sup>; questa riforma epocale sarebbe stata di fondamentale importanza quando, alla fine del secolo, i kedicvè introdussero in Egitto un sistema costituzionale<sup>118</sup>, e si dovettero orientare (proprio per l’abrogazione della *ḡizyā* e la conseguente decadenza del rapporto di *dimma*) verso un trattamento equo di cristiani e musulmani<sup>119</sup>. Sa‘īd inoltre, eliminò l’ultimo simbolo della segregazione confessionale, ammettendo i cristiani nell’esercito e allargando ad essi la leva militare; i copti, da generazioni esentati dal servizio alle armi, la considerarono erroneamente una misura persecutoria. Soffersero qualche ingiustizia sotto le armi, non essendo i musulmani avvezzi a considerarli loro pari (specialmente in quest’ambito); nondimeno, vennero integrati completamente nel servizio militare durante il regno di Isma‘īl<sup>120</sup>. Questo fu positivo per quanto riguarda la nascita embrionale di una coscienza di cittadinanza e di una concezione di uguaglianza di musulmani e *dimmi* davanti alla legge, che, in questo caso, chiedeva loro un servizio

---

<sup>114</sup> Per esempio non potevano ricoprire la funzione di comandante dell’esercito, o accedere ad un tipo di educazione moderna.

<sup>115</sup> Rispettivamente: (1849-1854) e (1854-1863).

<sup>116</sup> M. Campanini, *op. cit.*, p. 38.

<sup>117</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, p. 204.

<sup>118</sup> Nell’ambito delle *tanzīmāt*, cioè delle riforme operate nell’ambito di tutto l’Impero Ottomano nel periodo tra il 1871 e il 1881, volte a preservare l’Impero stesso, fortificandone e modernizzandone la struttura. (Cfr. S. Faroqhi, *Tanzīmāt*, in P. J. Bearman et al. (eds.), *op. cit.*, vol. X, p. 201).

<sup>119</sup> Cfr. *Ivi*, p. 221. «Al momento dell’ascesa al trono, il kedicvè Tawfiq (1879-1892) proclamò solennemente l’uguaglianza dei cristiani e dei musulmani di fronte alla legge, principio che sarebbe stato finalmente inserito nella legge organica del 1913, poi nella costituzione del 1922, che prevedono, entrambe, la rappresentanza dei Copti nell’Assemblea legislativa<sup>119</sup>.» (C. Cannuyer, *op. cit.*, p. 55). Il *background* di questa decisione è, ancora una volta, il nuovo spirito di tolleranza inaugurato da Muḥammad ‘Alī; egli non abolì mai la tassa confessionale, per quanto l’importo non risultasse eccessivamente oneroso durante il suo regno, tuttavia, nel riscuoterla non era spinto dalla volontà di umiliare i copti, quanto, più semplicemente, da motivazioni economiche. (Cfr. *Ivi*, p. 220).

<sup>120</sup> (1863-1879).

detestato trasversalmente dagli appartenenti a tutte le confessioni religiose<sup>121</sup>. Per i copti, quest'epoca, fu anche occasione di una rinascita culturale:

la Chiesa copta ebbe la fortuna di avere alla sua testa, in questo periodo, un patriarca d'eccezione nella persona di Cirillo IV<sup>122</sup>. Questo "Padre della Riforma copta" comprese che la rinascita del suo popolo, dopo tanti secoli di oppressione e di apatia era strettamente condizionata all'educazione: aprì allora scuole, creò una tipografia che divenne la seconda del paese, incoraggiò gli studi del clero, promosse l'insegnamento della lingua copta, di cui riformò l'uso nella liturgia.<sup>123</sup>

Isma'īl, figlio di Ibrāhīm, salì al trono nel 1863; egli era stato educato a Vienna e a Parigi, ed «era un entusiasta ammiratore dell'Occidente e ambiva a rendere la sua corte pari a quelle europee, e l'Egitto un paese non più africano ma europeo<sup>124</sup>». Egli proseguì la politica di tolleranza inaugurata dalla sua dinastia, anche grazie all'eccellente rapporto con il papa copto Demetrio II (1862-1870), supportando economicamente (per la prima volta nella storia egiziana) l'istruzione copta, scoraggiando la conversione dei copti verso altre confessioni cristiane, fenomeno che stava acquisendo importanza a seguito della massiccia infiltrazione di organizzazioni missionarie<sup>125</sup> (soprattutto cattoliche), e ammettendoli nella consulta e negli organi giudiziari<sup>126</sup>. Il clima di riforma e la rinascita intellettuale si rifletterono sulla vita della comunità copta e sulla stessa Chiesa, infatti

la ripresa generale della cultura copta, dovuta a Cirillo IV e alla proliferazione di scuole cattoliche e protestanti, sfociò, intorno al 1870, nella comparsa di una generazione di giovani intellettuali occidentalizzati ostile al conservatorismo del clero e al suo dominio sul patrimonio della Chiesa. Nel 1874 un piccolo gruppo di notabili fece passare una legge che imponeva al debole patriarca Cirillo V la creazione di un "Consiglio comunitario" (*Mağlis*

---

<sup>121</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 202-203.

<sup>122</sup> (1854-1861).

<sup>123</sup> C. Cannuyer, *op. cit.*, p. 55.

<sup>124</sup> M. Campanini, *op. cit.*, p. 38.

<sup>125</sup> Il patriarcato era allarmato dall'influenza occidentale da oltre un secolo, si era rivolto «persino all'autorità musulmana per proteggersi, prima di reagire essa stessa, ostacolando il movimento di conversione e assumendosi il compito di creare la propria rete scolastica». (J. Maïla, *Gli arabi cristiani: dalla questione d'Oriente alla recente geopolitica*, in A. Pacini (a cura di), *op. cit.*, p. 42).

<sup>126</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 205-206.

*milli*<sup>127</sup>), incaricato dell'amministrazione dei beni ecclesiastici, segnatamente delle entrate dei monasteri, per la maggior parte spopolati.<sup>128</sup>

La politica europeizzante del kediwè lo spinse a spese esagerate, che si tradussero in un'inevitabile crisi economica; il conseguente disagio sociale<sup>129</sup> fu un punto d'incontro tra la maggioranza musulmana e la comunità copta: oppressi dalla stessa smisurata tassazione, fra di essi emersero dei sentimenti di fratellanza<sup>130</sup>.

Un aspetto positivo dell'attivismo di Isma'īl consistette anche in una relativa apertura politica: nel 1866 egli consentì che si formasse un'Assemblea di rappresentanti<sup>131</sup> (non elettivi comunque, ma nominati dal sovrano) con funzione consultiva. [...] [Nel 1875] Isma'īl dovette dichiarare bancarotta e chiedere l'aiuto degli europei. Le aspirazioni [...] di fare dell'Egitto una grande potenza si risolvevano nella subordinazione economica all'Europa, una subordinazione che doveva presto diventare politica. Quando Isma'īl, divenuto insofferente alle ingerenze anglo-francesi, tentò di riprendere in mano la situazione e il governo, gli europei decisero con un colpo di mano di dimetterlo e di sostituirlo col figlio Tewfiq.<sup>132</sup>

Tutti i posti di responsabilità erano affidati ad esponenti della classe turco-circassa affiliata al kediwè, o agli stranieri che beneficiavano anche del sistema delle capitolazioni<sup>133</sup>; gli unici posti di spicco raggiungibili dagli egiziani erano in ambito

---

<sup>127</sup> La nascita del Concilio comunitario seguì l'emanazione del decreto sultaniale del 1856 *Ḥaṭṭ humāyūnī* (Editto [di Riforma] Imperiale), una sorta di carta dei diritti delle minoranze cristiane valida in tutto l'Impero Ottomano, che autorizzò la creazione all'interno dei patriarcati di consigli incaricati di risolvere i problemi riguardanti lo statuto personale (matrimonio, divorzio, eredità e amministrazione dei *waqf* o fondazioni pie). I copti, nella persona di Būṭros Ḡālī, sottoposero alle autorità una richiesta formale per la fondazione di un consiglio di 24 membri (metà dei quali eletti) che avrebbe sollevato il clero dalle preoccupazioni mondane (cioè gli avrebbe sottratto il controllo monopolistico delle risorse economiche della Chiesa); il kediwè l'approvò nel 1874. Tuttavia, la relazione conflittuale del consiglio con papa Cirillo V gli impedì di operare fino alla sua morte, nel 1927. (Cfr. A. A. Bestawros, *Community Council*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. II, pp. 580-581).

<sup>128</sup> C. Cannuyer, *op. cit.*, p. 56.

<sup>129</sup> Il governo era incapace di mantenere tutto l'apparato burocratico e militare, e dovette licenziare centinaia di uomini; gli studenti, completati gli studi, non riuscivano più a trovare impiego nel settore statale, come era avvenuto sotto i precedenti sovrani. (Cfr. *Ivi*, p. 212).

<sup>130</sup> Cfr. *ivi*, p. 209.

<sup>131</sup> Furono nominati anche alcuni copti.

<sup>132</sup> M. Campanini, *op. cit.*, p. 39.

<sup>133</sup> Sistema di privilegi vigenti in alcuni paesi extra-europei (*ivi* compreso l'Impero Ottomano) in favore dei cittadini degli stati occidentali consistenti «nella garanzia dell'integrità della persona e della proprietà, nell'invulnerabilità del domicilio, nella libertà religiosa e di commercio, nell'esenzione dalle imposte [...], e soprattutto nell'immunità della giurisdizione locale». (*Capitolazione*, in AA. VV., *Dizionario enciclopedico italiano*, cit., vol. II, p. 740).

religioso, come la carriera legale o di studioso di al-Azhar<sup>134</sup>, e ciò non poteva che causare malcontento, soprattutto nelle classi più abbienti che ambivano a far parte dell'*élite* decisionale. Fu in quest'epoca che si sviluppò l'opinione pubblica<sup>135</sup>: gli affari nazionali incominciarono ad essere discussi a mezzo stampa, nei comizi e nell'Assemblea Consultiva. Il dissenso si condensò attorno alla figura di 'Urābī e nel 1879 nacque il Partito Nazionalista<sup>136</sup> che denunciava il malgoverno locale e l'ingerenza europea; 'Urābī, che era a capo di una "rivoluzione" (una serie di moti anti-britannici che si protrassero lungo il biennio 1881-1882), stese un piano di riforme e, infine, venne nominato Primo Ministro. Si tentò di dividere il movimento nazionalista incitando alla violenza confessionale: questo fenomeno sarà costante anche in seguito ogni qualvolta si verificherà un'opposizione al potere, con nefaste conseguenze. Le agitazioni aumentarono e Londra decise di intervenire militarmente, bombardando Alessandria nello stesso 1882 e annientando l'esercito egiziano che aveva tentato di resistere al seguito del comandante nazionalista. Infine, soprattutto a fronte dei grandi interessi economici, commerciali e strategici legati al controllo del canale di Suez, il governo inglese decise di rendere stabile la sua presenza in Egitto instaurando un protettorato *de facto* che si sarebbe tradotto in un protettorato *de iure* nel 1914<sup>137</sup>. La presenza inglese<sup>138</sup> produsse due conseguenze fondamentali relativamente al nostro tema: per prima cosa, l'antagonismo confessionale si attenuò ulteriormente, era chiaro, infatti, che sarebbe valso come un invito fin troppo gradito per la potenza britannica; in secondo luogo, fu sottratto definitivamente ai copti il monopolio

---

<sup>134</sup> Università islamica del Cairo, ancor oggi uno dei più importanti centri di insegnamento sunnita.

<sup>135</sup> È il periodo della *Nahḍa*, rinascita culturale che ha interessato tutti i popoli assoggettati all'ormai decadente Impero Ottomano; importante è la diffusione della stampa e di alcuni movimenti per un miglioramento della condizione femminile. Per quanto riguarda il giornalismo, il fenomeno nacque in Siria e in Libano, soprattutto ad opera di cristiani; a causa, poi, di una censura troppo rigorosa, e la conseguente migrazione degli intellettuali, il centro più importante della stampa araba divenne il Cairo. (Cfr. M. Campanini, *op. cit.*, pp. 51-60).

<sup>136</sup> Da non confondere con il Partito Nazionale; cfr. *infra*, pp. 39-40.

<sup>137</sup> Cfr. M. Campanini, *op. cit.*, p. 39-41.

<sup>138</sup> «L'Egitto veniva così a trovarsi in una situazione istituzionale a dir poco paradossale. Era formalmente ancora parte dell'impero ottomano, ma retto in teoria da un viceré (*khedivé*) indipendente da Istanbul e di fatto sottoposto al controllo politico e militare europeo». (M. Campanini, *op. cit.*, p. 41).

dell'amministrazione, introducendo un sistema moderno ed efficiente<sup>139</sup> che, di fatto, apriva le porte del settore ai musulmani e ai cristiani siriani<sup>140</sup>. I copti, dunque, avevano motivo di essere scontenti degli inglesi che, dal canto loro, non tentarono mai di conquistarli ma anzi li disprezzavano, ritenendoli amministrativamente inadeguati e moralmente meschini: dicendola con Lord Cromer<sup>141</sup>, il cristianesimo non aveva elargito ai copti un grande giovamento morale. Dunque, non sorprende la decisione di numerosi copti di prendere parte al movimento nazionalista e anti-britannico; tuttavia, sarebbe riduttivo non richiamare la diffidenza secolare nei confronti degli stranieri e la xenofobia della Chiesa copta (d'altra parte, corrisposta dalla cristianità occidentale)<sup>142</sup>. D'altro canto, l'impegno politico dei copti era più ampio, essi soprattutto reclamavano una vera uguaglianza di diritti; queste rivendicazioni provocarono tensioni interconfessionali, inasprite, nel 1910, dall'assassinio del primo ministro, il copto Būṭros Ḡālī, per mano di un ultranazionalista musulmano<sup>143</sup>. L'anno seguente, nonostante il parere contrario del papa e di molti notabili, un gruppo di attivisti copti organizzò un congresso ad Asyūt che si concluse con la presentazione di una petizione agli inglesi e al kedivè in cui si chiedeva: la festività domenicale, l'uguaglianza nell'accesso all'impiego statale e alle scuole, un miglioramento dell'educazione che i copti ricevevano nelle campagne, l'introduzione di una formazione religiosa cristiana nelle scuole statali, una migliore rappresentanza parlamentare. Il congresso islamico che fu tenuto in risposta ad Heliopolis<sup>144</sup> il mese seguente, sponsorizzato dagli inglesi, dal primo ministro Riyāḍ pascià, dal partito<sup>145</sup> 'Umma<sup>146</sup> e dal Partito Nazionale<sup>147</sup>, accusò il comitato

---

<sup>139</sup> I copti, al fine di mantenere il loro ruolo tradizionale, si servivano di un sistema caotico che solo essi riuscivano a districare grazie all'esperienza tramandata attraverso le generazioni.

<sup>140</sup> Cfr. J. Tagher, *op. cit.*, pp. 213-216.

<sup>141</sup> Diplomatico inglese e primo Console Generale d'Egitto (1883-1907).

<sup>142</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>143</sup> Cfr. C. Cannuyer, *op. cit.*, p. 58.

<sup>144</sup> Città del Basso Egitto, all'epoca in cui scriviamo inglobata nei sobborghi del Cairo; la grafia araba vorrebbe "Hilyūbūlīs".

<sup>145</sup> I partiti politici nacquero in Egitto nel biennio 1907-1908 da origini modeste come i circoli studenteschi; molti fattori contribuirono al fenomeno: l'occupazione britannica; il concomitante e sempre più rapido declino dell'Impero Ottomano; l'influenza della filosofia politica europea e l'introduzione di istituzioni politiche secolari; gli effetti della ripresa economica; l'emergere di una nuova generazione di egiziani, tra cui esperti di diritto, molti dei quali esposti all'influenza della cultura occidentale secolare. Questi e altri sviluppi aprirono la politica egiziana a temi secolari come

organizzativo<sup>148</sup> del congresso di Asyūt di voler minare l'unità nazionale creando una nazione separata per i copti.

---

l'economia, l'amministrazione e le relazioni internazionali, pur conservando sempre le tradizionali speculazioni filosofiche e religiose. (Cfr. M. W. Daly, *The British occupation, 1882-1922*, in M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, vol. II, pp. 244-245). Infatti, «ciò che caratterizzava il dibattito politico del dopoguerra era sostanzialmente la sua divisione in due sfere concorrenti: [...] ci si poteva definire "laici" oppure "islamici".» (R. Schulze, *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 63 [ed. or. *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, Beck'sche Verlagbuchhandlung, Monaco 1994]).

<sup>146</sup> Il partito *al-Umma* fu fondato nel settembre del 1907 e Aḥmad Luṭfī al-Sayyid ne fu eletto segretario permanente; aveva come obiettivo primario il raggiungimento dell'indipendenza, ma attraverso una cooperazione con gli inglesi che permettesse le riforme sociali ed educative necessarie: infatti «i nazional-liberali [...] rivendicavano l'indipendenza, ma a condizione di mantenere inalterati gli stretti rapporti economici, soprattutto in ambito agrario [con la "madrepatria"]. In questo modo le aree rurali consolidavano l'alleanza con le potenze coloniali, mentre le città volevano rendersi indipendenti da entrambi». (R. Schulze, *op. cit.*, p. 61). Questo partito ebbe un buon seguito anche fra i copti, sicuramente grazie al suo carattere puramente egiziano, diversamente da altri partiti in cui l'identità islamica era preponderante; d'altro canto Luṭfī al-Sayyid «pur essendo musulmano, era sostanzialmente indifferente alle religioni storiche; ammetteva bensì la necessità di coltivare principi etici e morali di cui le religioni sono un ovvio veicolo, ma in nessun modo sosteneva una superiorità dell'islam al proposito». (M. Campanini, *op. cit.*, p. 53). (Cfr. Y. L. Rizq, *Political Parties, Nation's Party (Ḥizb al-Umma)*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. VI, p. 1986).

<sup>147</sup> Il Partito Nazionale (*al-Ḥizb al-Waṭanī*) fu fondato nell'ottobre 1907 da Muṣṭafá Kāmil: aspirava ad un aiuto esterno (ottomano o francese) che mettesse fine all'occupazione britannica in Egitto. Introdusse un nuovo concetto di nazionalismo: esso abbracciava i due aspetti ritenuti interdipendenti dell'identità nazionale e dell'islam (visto come sostrato culturale inclusivo dei membri non musulmani della comunità); ne deriva una declinazione pan-islamista (ma il rifiuto di ogni forma di pan-arabismo). L'attitudine nei confronti dei cristiani era solidale ed egualitaria, non meramente tollerante, tuttavia il partito non riuscì mai ad attirare la lealtà dei copti, ottenendo solo l'adesione di pochi singoli; dopo la morte di Muṣṭafá Kāmil nel 1908, la direzione pan-islamista si definì ulteriormente, accrescendo il divario fra musulmani e copti ed innescando una guerra mediatica sulle testate dei giornali portavoce delle due parti che provocò le conferenze di Asyūt e di Heliopolis. (Cfr. D. Behrens-Abouseif, *Political Parties, Nationalist Party (Ḥizb al-Watan)*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. VI, p. 1987).

<sup>148</sup> Fra cui Aḥnūḥ Fānūs, che nel settembre 1908 fondò il Partito Egiziano (*al-Ḥizb al-Miṣrī*), espressione del punto di vista copto. I copti si sentivano a disagio con le tendenze islamiche del Partito Nazionale che, soprattutto dopo la morte di Muṣṭafá Kāmil, si dimostrò chiaramente ostile alla comunità copta, senza per altro che il partito *al-Umma*, che si propagandava come "più egiziano" degli altri partiti di maggioranza, avesse successo nel prendere le sue parti; il Partito Egiziano enfatizzava, quindi, soprattutto il suo carattere opposto allo spirito islamico del Partito Nazionale: i suoi obiettivi erano, oltre all'indipendenza (a fronte della quale prevedeva una certa disponibilità nei confronti degli inglesi), la separazione dell'ambito religioso da quello politico e l'uguaglianza di diritti per tutti i cittadini senza discriminazioni razziali o religiose. (Cfr. Y. L. Rizq, *Political Parties, Egyptian Party (al-Ḥizb al-Miṣrī)*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. VI, p. 1988).

## Il protettorato britannico e l'indipendenza

L'anomalia dello *status* giuridico egiziano tornò sotto i riflettori allo scoppio della Prima Guerra Mondiale nel 1914. L'Egitto era infatti legalmente una provincia dell'Impero Ottomano, e il riferimento del sultano al califfato divideva le lealtà degli egiziani (come, per altro, degli altri musulmani che vivevano sotto la dominazione di una potenza europea). Quando Istanbul entrò in guerra, Londra reagì proclamando un protettorato sull'Egitto e deponendo il kedivè 'Abbās Ḥilmī II, sostituito da Ḥusayn Kāmil nominato sultano: gli inglesi tentavano così di scongiurare l'adesione massiva degli egiziani all'appello sultaniale al *ǧihād*, presentando il protettorato come una via più rapida verso l'indipendenza. Così, quando la guerra finì, si scontrarono due opposte volontà: il governo britannico, vittorioso ma a caro prezzo, era intenzionato a controllare il territorio egiziano concedendo, semmai, alcune riforme; i nazionalisti egiziani, incitati dalla propaganda degli alleati in tempo di guerra e in virtù della propria cooperazione alla vittoria inglese, si aspettavano di poter almeno governare autonomamente, in attesa della completa indipendenza. E' in questo contesto che, due giorni dopo l'armistizio, una delegazione (*wafd*) guidata da Sa'ad Zaġlūl (emerso come figura di spicco dell'opposizione al governo filo-britannico) fu inviata all'Alto Commissario Wingate per chiedere l'indipendenza; Londra non volle accogliere la delegazione, pur essendo i suoi membri esperti di diritto e di amministrazione, e rappresentanti di una nuova classe di giuristi locali e imprenditori indigeni dell'industria del cotone (non della vecchia *élite* turca)<sup>149</sup>. Nel marzo del 1919 Zaġlūl fu esiliato a Malta; si scatenarono violente proteste:

la veemenza con cui le società tradizionali contestarono lo stato coloniale sorprese i britannici quanto i nazionalisti egiziani. Durante gli scontri scoppiati tra il 15 ed il 31 marzo persero la vita almeno 3000 egiziani, furono rase al suolo dalle fiamme numerosi villaggi, saccheggiate grandi proprietà terriere, distrutte stazioni e interrotte numerose linee ferroviarie. I nazionalisti e l'esercito britannico riuscirono a ristabilire il controllo sulle campagne all'inizio dell'aprile 1919.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Cfr. M. W. Daly, *op. cit.*, pp. 245-251.

<sup>150</sup> R. Schulze, *op. cit.*, p. 71.

L'agitazione nazionalista che avvenne a seguito dell'esilio di Zaġlūl fu un trionfo della cooperazione copto-musulmana: i dimostranti, che portavano striscioni con i simboli della croce e della mezzaluna, erano incitati da preti e *imām* che condividevano i pulpiti nelle chiese e nelle moschee. I copti giocarono un ruolo molto importante e visibile in tutti gli aspetti di questo movimento anti-britannico, poi conosciuto come la “rivoluzione del 1919”, organizzando scioperi e manifestazioni, contribuendo economicamente al sostentamento del *Wafd* e persino compiendo atti terroristici; il loro apporto, inoltre, fu fondamentale nella propaganda anti-britannica in Europa: il *Wafd* si affidava alle conoscenze linguistiche di due copti in particolare, Makram ‘Ebeyd a Londra e Wāṣif Ġālī a Parigi. Una tattica nazionalista prevedeva di rendere impossibile il governo britannico senza Zaġlūl incoraggiando qualunque altro egiziano a rifiutare il posto di primo ministro: il fronte era compatto, nonostante il tentativo inglese di allontanare la comunità copta dal movimento nazionalista con la nomina di un suo membro in questa posizione; la decisione era sicuramente frutto di una politica del *divide et impera* dato che Yūsuf Wahbá era un uomo del tutto privo delle qualità adatte a ricoprire tale incarico. L'accettazione di Wahbá fu attaccata duramente dalla stampa copta, centinaia di copti firmarono una petizione per opporvisi, 2000 persone si radunarono in segno di protesta davanti al patriarcato, alcune delegazioni di copti vennero inviate a Wahbá per convincerlo a dimettersi ed infine venne messo in atto un attentato alla sua vita (affinché il gesto non potesse essere strumentalizzato un copto si offrì volontario per compierlo); nel maggio del 1920, Wahbá fu costretto a ritirarsi e gli inglesi, non riuscendo a trovare un interlocutore per i negoziati, si rassegnarono a dichiarare l'indipendenza egiziana il 18 febbraio del 1922<sup>151</sup>. Due mesi dopo l'Egitto diventava una monarchia indipendente a seguito di re Fu'ād<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> La dichiarazione aboliva il protettorato ma metteva una riserva su quattro questioni di primaria importanza per la Gran Bretagna: le comunicazioni imperiali britanniche, la difesa dell'Egitto (cioè il controllo dell'esercito e della polizia), la protezione degli interessi stranieri (tra cui, ovviamente il canale di Suez) e il Sudan. Ciò poneva nei fatti gravi limitazioni all'indipendenza e contribuì ad inasprire le relazioni anglo-egiziane dei successivi 30 anni; il coinvolgimento inglese negli affari di governo egiziani continuò, in un modo o nell'altro, fino al 1956. (Cfr. *ivi*, pp. 250-251).

<sup>152</sup> (1922-1936).

L'opposizione copta al governo britannico non si fermò. Gli egiziani temevano che gli inglesi avrebbero usato il pretesto della protezione delle minoranze per intervenire negli affari del paese; per questo la comunità copta, che nutriva una grande fiducia nei confronti del comandante nazionalista Zağlül, era ferma nella volontà di non essere classificata come minoranza al fianco dei residenti stranieri (greci, italiani e armeni): essa, infatti, non voleva apparire agli occhi della maggioranza in cerca di protezione straniera. Quando il Comitato Costituzionale, che si riunì nell'aprile del 1922 per elaborare la costituzione egiziana, dichiarò l'islam religione di stato, nessuna voce copta si alzò contro questa decisione: probabilmente, in questo clima di cooperazione creato dalla comune lotta all'occupazione britannica, nessuno dei politici copti avvertì il pericolo insito in questa clausola; per la verità, anche i membri musulmani del comitato erano sinceramente tesi ad assicurare libertà di culto ed uguaglianza di diritti alle minoranze, e a tal fine era stata scelta come modello la costituzione belga (che si era dimostrata in grado di scongiurare conflitti fra le varie comunità presenti nella sua patria). Un maggiore dibattito si ebbe riguardo alla possibilità di riservare ai copti alcuni seggi in parlamento: se le minoranze fossero risultate "protette" giuridicamente, non avrebbero potuto rappresentare un pretesto per l'ingerenza straniera; la maggioranza dei politici copti temevano che questo sistema creasse una divisione permanente nel corpo politico: essi erano fiduciosi che nel tempo le differenze religiose sarebbero diventate via via meno importanti e credevano quindi che un sistema di questo tipo sarebbe stato deleterio. Lo stesso Zağlül affermava che il parlamento dovesse dividersi su base politica, non etnica o religiosa<sup>153</sup>, ed era sicuro che i copti sarebbero stati eletti per gli interessi che rappresentavano e le capacità che dimostravano: dal punto di vista wafdisto "le quote copte" erano

---

<sup>153</sup> Il *Ḥaṭṭ humāyūnī* del 1856 aveva fissato un nuovo quadro ideologico basato su principi egualitari che avevano cambiato «il contesto nel quale si applicheranno i diritti e i doveri degli individui, al tempo stesso soggetti (e non oggetti) di diritto e cittadini. [...] E' nello stesso spirito che Sa'ad Zağlül elaborò, al momento dell'adozione della costituzione egiziana del 1923, la famosa formula: "né copti, né musulmani, ma egiziani"». (B. Botiveau, *Il diritto dello stato-nazione e lo status dei non musulmani*, in A. Pacini (a cura di), *op. cit.*, p. 124).

un'idea britannica per minare l'unità nazionale. Il *Wafd*<sup>154</sup> venne confermato nella sua posizione nelle prime elezioni del 1924 quando i copti ottennero più seggi di quelli che avrebbero ottenuto mediante una rappresentazione proporzionale; e così sarebbe poi accaduto ad ogni vittoria del *Wafd*: nel 1929, nel 1936 e nel 1942. Questi risultati e la cooperazione copto-musulmana erano frutto della cultura dell'*intelligenza* e del notabilato, conseguenza dell'educazione di stampo occidentale (ricevuta all'estero o in Egitto in scuole straniere) da cui proveniva il principio della separazione tra la sfera religiosa e quella politica. Il nazionalismo di quest'epoca faceva riferimento alle origini faraoniche, spesso ignorando i 13 secoli di civiltà arabo-islamica, e a un'unità territoriale caratterizzata dalla presenza del fiume Nilo: questa visione implicava due conseguenze, il rifiuto di una visione pan-arabista e l'inserimento dell'Egitto in un contesto più prettamente mediterraneo, vedi europeo, e perciò moderno. Si arrivò persino ad affermare che tutti gli egiziani erano copti, in virtù delle loro radici storiche, ed era solo un fatto contingente che alcuni copti fossero musulmani e altri cristiani. Ridimensionando il peso della differenza confessionale, si rendeva possibile l'integrazione dei copti nella comunità nazionale, finanche a presentarli come l'archetipo stesso dell'egizianità<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> La corrente wafdista non era nata come fazione politica, ma era stato trasformato dal susseguirsi degli eventi, così che si può far coincidere la nascita del partito vero e proprio con la rivoluzione del 1919. Coerentemente con l'obiettivo per il quale si era formato, il *Wafd* proseguì il suo impegno per l'indipendenza dalla potenza britannica anche dopo la fine del protettorato, declinandolo secondo le nuove priorità dell'evacuazione militare inglese e dell'unità della "valle del Nilo" (cioè della riacquisizione del controllo sul Sudan). (Cfr. Y. L. Rizq, *Political Parties, Wafd Party*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. VI, pp. 1989-1991).

<sup>155</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 36-42.

## I copti nell'Egitto indipendente

### Nell'Egitto "liberale"

I trent'anni tra il 1922 e il 1952 sono [...] quelli dell'Egitto cosiddetto "liberale"; la più organica esperienza di liberalismo del mondo arabo, probabilmente. E' perciò essenziale comprender[ne] i motivi del fallimento. [...] [In primo luogo,] l'Egitto rimaneva fortemente condizionato dalle strategie politiche della Gran Bretagna. [...] Il secondo motivo del fallimento dell'esperienza liberale consiste nella politica autocratica o decisamente assolutistica dei sovrani [...] il terzo, [...] risiede nella debolezza dello stesso partito *Wafd*<sup>156</sup>. Il partito, agli inizi intransigente, divenne, man mano che il tempo passava, sempre più accondiscendente. [...] Queste oscillazioni pregiudicarono la fiducia del popolo, che, con il trascorrere degli anni, finì per non identificarsi più nei vecchi nazionalisti.<sup>157</sup>

Durante i primi otto anni di vita costituzionale, il parlamento venne sciolto quattro volte; nel quindicennio precedente al 1938 vennero indette sette elezioni politiche e nessun governo sopravvisse per l'intero mandato di quattro anni. Si consolidò uno schema: ogni qualvolta che si teneva una consultazione libera, la vittoria del *Wafd*<sup>158</sup> era schiacciante ma un conflitto con gli inglesi o con il palazzo lo conduceva inesorabilmente alle dimissioni, con il conseguente scioglimento delle camere e la sospensione o modifica della costituzione; il *Wafd* sarebbe quindi rimasto all'opposizione finché fosse stato utile al re o a Londra<sup>159</sup>. La crisi socioeconomica<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup> Nonostante la sua immagine liberale, a causa della sua organizzazione interna non democratica (le strategie erano pianificate dall'alto da un ristretto vertice decisionale) e della limitatezza del sistema costituzionale in Egitto, il partito non impresso uno stampo democratico all'apparato politico del suo paese. Sebbene il *Wafd* mobilizzasse la cittadinanza, le desse l'occasione di partecipare al processo politico (e ne modellasse le opinioni), il partito non contribuì al consolidamento dell'attività democratica, incoraggiando per esempio un pensiero indipendente; anzi, ogni attività politica autonoma organizzata "dal basso" (che giungesse dalle organizzazioni femminili, dalla sinistra o dalla destra religiosa) era guardata con tutt'altro che simpatia. (Cfr. S. Botman, *The liberal age, 1923-1952*, in M. W. Daly (ed.), *op. cit.*, p. 288).

<sup>157</sup> M. Campanini, *op. cit.*, pp. 80-82.

<sup>158</sup> Nonostante l'allontanamento di Zağlül dalla presidenza, accusato di essere il mandante dell'assassinio di Sir Stack, comandante in capo dell'esercito egiziano e governatore generale del Sudan. (Cfr. S. Botman, *op. cit.*, p. 291).

<sup>159</sup> Cfr. *ivi*, p. 290.

<sup>160</sup> Nel primo cinquantennio del secolo la popolazione egiziana raddoppiò, con un tasso medio annuale di crescita di circa 1,4%; ma la capacità tecnologica di sfruttamento del Nilo aveva limitato l'estensione delle terre agricole: dal 1914 la popolazione rurale iniziò a crescere più velocemente delle aree coltivate, con una conseguente scarsità di prodotti agricoli. Questa pressione demografica delle campagne provocò una massiccia migrazione verso le città che crescevano oltre tre volte più

e l'indifferenza della classe politica<sup>161</sup> rispetto al crescente impoverimento della popolazione, avevano disilluso una parte della classe media e della gioventù rispetto alla democrazia. Molti si allontanarono dal *Wafd* negli anni '30 per rivolgersi a gruppi religiosi o semireligiosi come i Fratelli Musulmani<sup>162</sup>, che proponevano un sistema socioeconomico islamico, la cui ideologia includeva un forte elemento anticristiano e si opponeva all'emancipazione dallo *status* di *ḍimmī*. I primi a manipolare questo clima di fanatismo con obiettivi politici furono i membri del partito Liberal-costituzionalista; questo partito era nato da una frangia<sup>163</sup> del *Wafd* nel 1921 e fino al 1927 si era limitato ad accusare il partito da cui si era distaccato di essere nelle mani di una congrega di copti, insinuando che ci fosse una cospirazione cristiana per conquistare il controllo dell'Egitto. Successivamente, durante le campagne elettorali, iniziò a sfruttare una propaganda religiosa: si creò un clima tale che i vertici del *Wafd* richiesero ai membri copti del partito di cambiare i loro nomi in modo da non essere immediatamente identificabili come cristiani; gli

---

rapidamente della media ed erano quindi incapaci di offrire lavoro a tutti i loro abitanti. (Cfr. J. Beinin, *Society and economy, 1923-1952*, in M. W. Daly (ed.), *op. cit.*, p. 313).

<sup>161</sup> Nessun partito aveva fatto della riforma socioeconomico una parte essenziale del suo programma; anche il *Wafd*, che era il partito più socialmente responsabile, non si era concentrato sullo sviluppo del paese né sul miglioramento della classe popolare depauperizzata. Dato che la Gran Bretagna manteneva un certo grado di controllo sul paese, l'obiettivo principale rimaneva il raggiungimento di un'indipendenza sostanziale. (Cfr. S. Botman, *op. cit.*, p. 290).

<sup>162</sup> La Fratellanza Musulmana, movimento fondato nel 1928 dall'insegnante elementare Ḥasan al-Bannā a 'Ismā'īlyya (sulla riva occidentale del canale di Suez, al tempo interessata da una massiccia presenza straniera), si espanse molto rapidamente e spostò presto il suo centro al Cairo. Il suo messaggio consisteva in una riforma spirituale e morale dei credenti che avrebbe trasformato la società islamica "dal basso", a partire dall'Egitto, ponendo così le basi di un rinnovato stato islamico. Il suo obiettivo a lungo termine era quindi il califfato, ma su breve periodo si proponeva il raggiungimento dell'indipendenza dall'imperialismo britannico: il movimento era quindi impegnato nella lotta nazionalistica. Si trattava di "un movimento politico religioso di massa su base islamica" che si era conquistato la fiducia del popolo grazie all'impegno sociale e assistenziale. (Cfr. M. Campanini, *op. cit.*, pp. 97-98). La Fratellanza, inoltre, si spese molto nel campo dell'educazione, con la fondazione di scuole, e infine attuò dei progetti urbani (imprese commerciali e manifatturiere) che creavano posti di lavoro per i più poveri. (Cfr. S. Botman, *op. cit.*, p. 297).

<sup>163</sup> I Liberal-costituzionalisti erano solo "moderatamente" nazionalisti: per giungere a una piena indipendenza, ritenevano necessario negoziare con i britannici ed erano contrari alla politica aggressiva del *Wafd* di Zaḡlūl. Il partito includeva ai politici che avevano lasciato il *Wafd*, grandi proprietari terrieri, intellettuali di fama (quali Muḥammad Ḥusayn Haykal) e figure politiche di spicco provenienti dal ex-partito *al-Umma* (lo stesso Aḥmad Luṭfī al-Sayyid). Inizialmente vi militarono anche membri copti, di famiglie prestigiose, ma nessuno di essi rimase a lungo: dopo il 1930 nella *leadership* non figurava alcun copto. Il partito rappresentava essenzialmente gli interessi dei grandi proprietari terrieri ed era perciò lontano dalle masse per il cui miglioramento delle condizioni di vita fece poco. (Cfr. *ivi*, p. 289 e Y. L. Rizq, *Political parties, Liberal Constitutional Party (Ḥizb al-Aḥrār al-Dustūriyyin)*, in A. S. Atiya (ed.), *op. cit.*, vol. VI, pp. 1991-1992).

attacchi al partito continuarono: venne accusato di utilizzare riferimenti islamici per confondere l'elettorato. A partire dagli anni '30, il partito Liberal-costituzionalista, influenzato dalla propaganda nazista, incominciò ad ispirarsi alla letteratura antisemita nelle sue invettive contro i copti; nonostante tutto ciò, il *Wafd* continuò a mostrarsi unito e a difendere l'idea di una solidarietà copto-musulmana<sup>164</sup>.

La Seconda Guerra Mondiale acuì ulteriormente la crisi economica: la disoccupazione raggiunse cifre preoccupanti, anche a causa del miglioramento della produttività industriale (conseguente all'introduzione di un'economia di scala "imposta" dalla industria bellica); d'altra parte, anche la classe media incominciò ad affrontare delle difficoltà a causa della sempre più massiccia migrazione verso le città. Il nazionalismo liberale non seppe proporre soluzioni a questi problemi e sempre più egiziani si volsero verso movimenti politici di carattere religioso, in particolare alla Fratellanza Musulmana. Il cardine centrale del programma dei Fratelli Musulmani rimaneva la lotta all'imperialismo e alla monarchia corrotta (temi comuni al *Wafd*) ma attraverso una rigenerazione morale e spirituale del Paese. Il tema dell'indipendenza era ancora scottante, infatti, in questi anni, l'interesse britannico per la politica interna egiziana era aumentato: il paese era considerato strategicamente vitale nelle operazioni militari; gli Alleati temevano la crescente simpatia egiziana per i nazifascisti e a tal proposito, nel giugno del 1940, pretesero le dimissioni del primo ministro 'Alī Māhir<sup>165</sup> (e di altre figure di spicco di dubbia lealtà). Nel 1942 la Gran Bretagna pretese dal re la nomina a primo ministro di al-Naḥḥās<sup>166</sup>, leader del *Wafd* dalla chiara fama antifascista, a guida di un governo interamente wafdisto; il re non accettò la richiesta nemmeno quando gli giunse un *ultimatum* da Londra: piegarsi al volere britannico o abdicare. Fārūq<sup>167</sup> non cedette, e le truppe inglesi circondarono il suo palazzo finché, senza scelta, capitolò. Questi eventi ebbero delle conseguenze disastrose: il rapporto tra il re e il *Wafd* degenerò irrimediabilmente; l'opinione pubblica vide il partito conquistare il

---

<sup>164</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 48-50.

<sup>165</sup> (1882-1860).

<sup>166</sup> Primo ministro nel 1928, nel 1930, nel biennio 1936-1937, e nei periodi 1942-1944 e 1950-1952.

<sup>167</sup> Re d'Egitto dal 1936 al 1952.

potere grazie all'intervento britannico e non a seguito di una vittoria elettorale. Al-Nahhās, probabilmente, accettò la nomina con la speranza di trarre dalla cooperazione con gli inglesi dei vantaggi per il suo paese; tuttavia, dopo il 1942, il *Wafd* apparve complice del potere imperialista, perse di credibilità nazionalista e vide diminuire il suo consenso: non sarebbe più stato la potenza egemonica delle origini. Da questo momento in poi, movimenti politici informali o segreti iniziarono a conquistare numerosi simpatizzanti; entrarono nel processo politico la borghesia urbana, la piccola borghesia, la classe operaia e persino le donne della classe media comparvero sulla scena reclamando il diritto di voto, una migliore educazione femminile e una riforma della legge sullo statuto personale<sup>168</sup>.

La Fratellanza Musulmana ebbe una grande responsabilità nel peggioramento dei rapporti cristiano-musulmani; infatti, nonostante il suo fondatore avesse più volte incoraggiato pubblicamente il rispetto per i cristiani, in pratica i suoi insegnamenti escludevano i copti dalla vita politica e da ruoli di rilievo, non prevedendo, per esempio, che i non-musulmani governassero sui musulmani. La Fratellanza aveva un'influenza considerevole sulla classe media e sulla classe più povera: come evidenziano le numerosissime marce, dimostrazioni e proteste che fu capace di organizzare all'apice della sua popolarità tra il 1945 ed il 1948<sup>169</sup>. L'accesa retorica della sua propaganda contribuì a provocare scontri confessionali e sempre più numerosi attacchi ai luoghi di culto cristiani soprattutto in Alto Egitto, dove la presenza copta era più massiccia; infine, le aggressioni (non più solo verbali) divennero parte integrante delle campagne elettorali. I copti lamentavano una scarsa protezione da parte del governo: nessuno dei partiti prese le loro parti; negli anni '40 la Fratellanza era troppo potente perché fosse possibile opporvisi apertamente, inoltre, durante la guerra, si era sviluppato all'interno del movimento un braccio armato (probabilmente sfuggito al controllo della stessa guida carismatica Ḥasan al-Bannā) che negli anni del dopoguerra avrebbe compiuto alcuni attentati. Nel 1948 la tensione raggiunse dei livelli insostenibili e gli scontri

---

<sup>168</sup> Cfr. S. Botman, *op. cit.*, pp. 298-300.

<sup>169</sup> Cfr. *ivi*, p. 301.

divennero frequenti anche in Basso Egitto. I copti temevano di andare incontro ad un destino simile a quello degli ebrei europei: il governo<sup>170</sup>, finalmente, intervenne in loro favore mettendo al bando la Fratellanza (che continuò ad esistere clandestinamente). La situazione per i cristiani non migliorò, infatti anche la monarchia aveva deciso di cavalcare l'onda del *revival* islamico e dell'intolleranza religiosa, nel tentativo di attirarsi il consenso popolare. Esclusi dalla sfera politica, i copti si rifugiarono nella loro comunità: il rinnovato interesse per gli affari comunitari fece emergere l'urgenza di una riforma<sup>171</sup> interna alla Chiesa, la cui corruzione era considerata causa della sua stessa debolezza<sup>172</sup>.

Il 1948 segna l'inizio di una crisi irreversibile: l'Egitto partecipò alla guerra<sup>173</sup> contro Israele che mise in evidenza l'incapacità e la corruzione del governo. La goccia che fece traboccare il vaso fu la decisione del comandante inglese della guarnigione di 'Ismā'īlyya di aprire il fuoco, nel gennaio del 1952 e in risposta a svariati sabotaggi, su alcuni soldati egiziani asserragliati in una caserma (l'azione provocò una cinquantina di morti)<sup>174</sup>. Quando la notizia raggiunse il Cairo, scoppiarono dimostrazioni, venne indetto uno sciopero generale e gli studenti marciarono verso il centro della città unendosi ai lavoratori provenienti dai sobborghi. Ci fu un sollevamento generale: il vecchio ordine stava collassando. Il caos politico e sociale che ne seguì allontanò il *Wafd* dal governo; quattro amministrazioni si succedettero

---

<sup>170</sup> La decisione fu presa dal primo ministro Fahmī al-Nuqrāšī (in carica nel biennio 1945-1946 e nel periodo a cui ci riferiamo qui tra il 1946 e il 1948) che venne per questo assassinato; la polizia politica rispose con l'uccisione della guida della fratellanza. (Cfr. M. Campanini, *op. cit.*, p.98).

<sup>171</sup> L'idea di riforma della chiesa era nata nel notabilato copto alla fine del secolo precedente che si era battuto per limitare il ruolo del clero all'ambito prettamente religioso, sottraendogli il controllo dei beni in manomorta (fonte di notevoli guadagni). (Cfr. *supra*, p. 36-37). L'alta società infatti vedeva i membri del clero, che generalmente provenivano da famiglie povere, irrimediabilmente negligenti e simoniaci; in realtà, il clero si opponeva alla riforma non solo per interessi personali ma anche nel tentativo di salvaguardare la coesione della comunità e la tradizione religiosa. Questa riforma venne attuata in maniera estesa a partire dagli anni '50. (Cfr. *infra* pp. 54-58).

<sup>172</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 52-59.

<sup>173</sup> La guerra scoppiò alla fine del mandato britannico in Palestina e con la proclamazione di indipendenza di Israele nel maggio 1948; sul fronte arabo combattevano Egitto, Siria, Libano, Iraq e Giordania. Il conflitto si concluse nel gennaio 1949 con una netta vittoria israeliana; a spostare l'ago della bilancia fu l'organizzazione più efficiente e il migliore armamento: le armi dell'esercito egiziano (e di altri eserciti arabi) erano spesso difettose e i soldati che le imbracciavano non equipaggiati. Inoltre, il fronte arabo era profondamente diviso nell'analisi della situazione, nella strategia militare e politica da adottare e negli interessi da promuovere. (Cfr. M. Campanini, *op. cit.*, pp. 107-112).

<sup>174</sup> Cfr. *ivi*, p. 82.

rapidamente, provando che nessun *leader* o partito era in grado di mantenere la situazione sotto controllo<sup>175</sup>. È a questo punto che gli Ufficiali Liberi realizzarono un colpo di stato il 23 luglio del 1952, rovesciando il re e smantellando lo stato liberale<sup>176</sup>.

Il gruppo dirigente dei rivoluzionari, consapevole della propria inesperienza, cercò nei primi mesi di conservare un governo civile, mentre indicava come guida della rivoluzione un anziano e rispettato generale, noto anche all'estero e ben visto dal popolo, Muḥammad Nağīb (Neghib). Presto però con l'aiuto di Neghib, nominato primo presidente della repubblica, i militari assunsero in prima persona le responsabilità di governo. [...] Le grandi potenze, tranquillizzate dalla prestigiosa figura di Neghib, non reagirono: nasceva così l'Egitto repubblicano, destinato ad interpretare un ruolo centrale nella storia contemporanea del Medio Oriente<sup>177</sup>.

### **Nell'Egitto nasseriano<sup>178</sup>**

[...] veniva ad affermarsi ed a consolidarsi un nuovo gruppo dirigente, sortito dall'esercito, che si doveva ramificare nella burocrazia e in tutta la società costituendo un vero stato nello stato. L'affermazione di questa nuova élite avvenne attraverso tre snodi principali: il contrasto tra Nağīb e Nasser; l'emarginazione e la repressione dei Fratelli Musulmani; l'abolizione dei partiti politici.<sup>179</sup>

La visione politica del capo dello stato e di Ġamāl 'abd al-Nāṣir (Nasser), capo delle forze armate rivoluzionarie, era diametralmente opposta: il progetto di Nağīb prevedeva, conclusa la rivoluzione, il ritorno ad un governo civile, Nasser invece riteneva che il popolo egiziano non fosse ancora pronto alla democrazia e avesse bisogno di una classe politica forte che lo guidasse sulla strada del progresso. La rottura fra i due si ebbe nel 1954: in un primo momento, Nağīb diede le dimissioni in segno di sfida, Nasser lo fece arrestare ma fu costretto, poco dopo, a reintegrarlo

---

<sup>175</sup> Cfr. S. Botman, *op. cit.*, pp. 306-307.

<sup>176</sup> Il re fu mandato in esilio, la monarchia abolita, limitato il potere dei proprietari terrieri. Venne altresì programmato un nuovo sviluppo economico e venne individuata una nuova posizione internazionale, che tenesse conto della conquistata indipendenza sostanziale. (Cfr. *ivi*, p. 307),

<sup>177</sup> M. Campanini, *op. cit.*, p. 83.

<sup>178</sup> (1954 - 1970).

<sup>179</sup> M. Campanini, *op. cit.*, p. 125.

nel governo a seguito di grandi manifestazioni popolari. Il capo degli Ufficiali Liberi scelse allora un'altra via per assicurarsi i pieni poteri: annunciò la fine della rivoluzione e lo scioglimento del suo consiglio. La mossa di Nasser si rivelò astuta, gli egiziani si riversarono nelle piazze manifestando il loro completo sostegno ai militari; forte di questo successo, l'esercito estromise Nağīb dal consiglio di comando, pur conservandolo alla carica di presidente (una posizione che a questo punto diventava più rappresentativa che decisionale). Una volta liquidato il *Wafd* (i partiti vennero sciolti nel 1953, sostituiti da un "Raggruppamento della liberazione", poi "Unione nazionale") il regime poteva volgersi contro le due sole forze ancora in grado di contestarne l'autonomia: il comunismo egiziano e la Fratellanza Musulmana. La repressione di questi due gruppi può essere descritta come "simmetrica". Le violenze contro i comunisti furono sporadiche tra il 1952 ed il 1958; paradossalmente, fu l'entrata dell'Egitto nell'orbita sovietica a provocare l'inizio dell'era più repressiva. Il regime infatti temeva che gli accordi siglati con Mosca<sup>180</sup> potessero rappresentare un pretesto per l'infiltrazione di centinaia di militanti comunisti che avrebbero trovato terreno fertile nelle organizzazioni della sinistra egiziana. Nel 1954 Nasser decise di disperdere l'associazione dei Fratelli Musulmani (che, nonostante fosse stata bandita formalmente, continuava ad operare, a fare adepti e aveva avuto un ruolo decisivo addirittura nel successo dello stesso *golpe*); in tutta risposta un Fratello organizzò un attentato, poi fallito, ai danni del *ra'īs*, il quale lo sfruttò a pretesto di una campagna di violenta repressione conclusasi con l'impiccagione di sei *leaders* dell'associazione e centinaia di arresti. Si trattava di un'opposizione "sociologica", come dimostra il numero enorme di Fratelli che il regime ritenne opportuno tenere in detenzione tra il 1954 ed il 1970 (senza contare quelli giustiziati); le violenze che vennero perpetrate provano che i valori religiosi continuavano ad essere ritenuti centrali nella società egiziana anche

---

<sup>180</sup> L'Egitto aveva incominciato ad avvicinarsi al blocco comunista con il finanziamento sovietico della diga di 'Aswān (dopo il passo indietro inglese ed americano); non si trattava di una questione ideologica, il socialismo nasseriano infatti «rifiutava la lotta di classe e l'abolizione della proprietà privata, enfatizzava il ruolo dello stato invece di prevederne la dissoluzione, si richiamava esplicitamente ai valori religiosi dell'islam anziché essere ateo.» (Ivi, p. 128).

dal governo militare: ciò avvalorò la tesi di Qutb<sup>181</sup>, secondo cui lo stato moderno autoritario era in competizione con le frange militanti del movimento islamista per il controllo dei valori legati alla religione<sup>182</sup>. Consolidatosi al potere con l'immagine d'eroe del mondo arabo contro l'imperialismo, grazie agli eventi della crisi di Suez<sup>183</sup>, Nasser avviò una stagione politica di riforme ispirate al socialismo, caratterizzata dal monopartitismo, dalla forte presenza militare, dalla statalizzazione delle imprese, dalla promozione dell'istruzione pubblica, dell'assistenza sociale e da provvedimenti a favore della condizione femminile. L'Egitto conobbe un certo sviluppo economico, anche se non riuscì mai a diventare un paese realmente industrializzato; proprio la burocrazia, che doveva controllare tutti i settori dello stato per garantirne il progresso, divenne eccessivamente capillare e corrotta, rivelandosi infine controproducente<sup>184</sup>. Un altro provvedimento decisivo della politica nasseriana fu la riforma agraria<sup>185</sup> che prevedeva un limite di proprietà entro i 300 *faddān*<sup>186</sup> per famiglia e una conseguente redistribuzione delle terre in eccesso (generalmente in piccoli lotti da 5 *faddān*<sup>187</sup>). Questo decreto venne applicato altresì alle proprietà terriere della Chiesa; inizialmente sembrò indebolirla, dato che gran parte delle sue risorse derivavano dai proventi di queste stesse terre, in realtà ne rinsaldò il potere: i terreni da essa conservati vennero posti sotto il controllo di una nuova autorità, l'"Organizzazione del *waqf* copto-ortodosso", i cui membri erano scelti dal Papa, il quale si svincolava così dal controllo finanziario del *Mağlis millī* (che era già stato privato della funzione giuridica da un altro

---

<sup>181</sup> Membro di spicco della Fratellanza Musulmana dagli anni '50, fu arrestato nel 1954 a seguito dell'attentato al presidente e rimase in carcere praticamente fino alla fine dei suoi giorni e qui scrisse le sue opere più importanti; condannato a morte, venne impiccato nel 1966.

<sup>182</sup> Cfr. A. Roussillon, *Republican Egypt: revolution and beyond*, in M. W. Daly (ed.), *op. cit.*, pp. 340-342.

<sup>183</sup> L'Egitto aveva subito una sconfitta militare, ciò nonostante, l'attacco congiunto di Gran Bretagna, Francia e Israele ne fece l'icona della resistenza.

<sup>184</sup> Cfr. M. Campanini, *op. cit.*, pp. 126-129.

<sup>185</sup> La Prima Riforma Agraria fu emanata il 9 settembre 1952.

<sup>186</sup> Unità di misura agraria (non metrica) di superficie (l'unica sopravvissuta in Egitto dopo il passaggio al SI alla fine dell'ottocento); equivale a circa 4200 m<sup>2</sup>. (Cfr. *Faddān*, in AA. VV., *Dizionario enciclopedico italiano*, cit., vol. IV, p. 594).

<sup>187</sup> I micro-proprietari terrieri (sotto ai 5 *faddān*) crebbero del 14%. (Cfr. A. Roussillon, *op. cit.*, p. 338).

provvedimento di Nasser<sup>188</sup> volto a porre tutti i cittadini, musulmani e cristiani, sotto la giurisdizione di tribunali secolari<sup>189</sup>). Le relazioni tra il regime ed il clero si mantennero dunque abbastanza buone, anche in virtù dell'accordo che prevedeva il rilascio di 25 licenze all'anno per la costruzione di nuove chiese, oltre all'autorizzazione alla costruzione della nuova cattedrale nel quartiere del Cairo 'Abbāsiyya: questi provvedimenti erano dettati dal desiderio di assicurare la stabilità al paese, evitando scontri settari<sup>190</sup>. La situazione dei copti tuttavia non era rosea, infatti la nazionalizzazione delle imprese produttive e la riforma del sistema educativo in senso fortemente arabizzante<sup>191</sup>, avevano influenzato negativamente l'accesso dei cristiani alle posizioni di rilievo<sup>192</sup>: per quanto riguarda le imprese, ora gestite dalla burocrazia di stato (prevalentemente composta da musulmani), l'ostacolo maggiore che vi incontravano i copti riguardava la carriera, come diremmo oggi esisteva una sorta di "soffitto di cristallo"; per quanto riguarda la sfera scolastica i non musulmani non avevano uguale accesso agli incarichi da assistenti dei docenti e alle facoltà<sup>193</sup> (nel caso di alcune, come ginecologia, si cercò di limitare il numero degli iscritti copti poiché non si reputava appropriato che un cristiano visitasse una donna musulmana). Ai cristiani, infine, venne sostanzialmente negata la presenza nelle alte sfere diplomatiche, solo due cristiani

---

<sup>188</sup> Si tratta delle leggi nn.461 e 462 del 1955. L'unificazione giudiziaria comportò la soppressione delle *maḥākīm šar'iyya* (giurisdizioni islamiche) e delle *mağālis milliyya* (giurisdizioni dei non-musulmani): «è in ultima istanza il giudice, musulmano o non musulmano, formato nello stampo delle scuole di stato e controllato dal ministero della Giustizia, che spetta la decisione finale, anche se il diritto applicato è quello della confessione dei singoli individui». (B. Botiveau, *op. cit.*, p. 130).

<sup>189</sup> La riforma giudiziaria, che aveva come obiettivo la creazione di una legge unitaria e l'affermazione dell'eguaglianza dei cittadini di fronte ad essa, risale al lavoro undecennale della preparazione del Codice civile egiziano del 1948 i cui tre obiettivi principali erano l'unificazione delle regole del diritto, la promozione di un giudice unico e la soppressione di privilegi e *status* particolari. (Cfr. *Ivi*, p. 127).

<sup>190</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 103-104.

<sup>191</sup> L'arabizzazione del sistema educativo, di per sé, non sarebbe stata discriminante per la minoranza (che era interamente arabofona al pari della maggioranza); i copti risultavano danneggiati per due motivi: in primo luogo, questo processo andava di pari passo con l'islamizzazione dei libri di testo e dei programmi scolastici (vedi *infra*, p. 68); inoltre, i cristiani erano stati da sempre maggiormente esposti alla cultura occidentale, e dunque primeggiavano nella padronanza delle lingue straniere (in particolare il francese, considerata la lingua della diplomazia) che, finché vennero utilizzate nella burocrazia, garantirono una predominanza copta nel settore: l'arabizzazione della scuola e della struttura statale appianarono il *gap* formativo e misero fine a questa discriminazione positiva nei loro confronti.

<sup>192</sup> Nasser non aveva intenzione di discriminare i copti per motivi religiosi, l'arabizzazione delle scuole era semplicemente una reazione all'imperialismo culturale britannico. (Cfr. *Ivi*, p. 169).

<sup>193</sup> La riforma aveva reso gratuito l'accesso alle università per i meno abbienti. (Cfr. *Ivi*, pp. 170-171).

vennero nominati ambasciatori e per giunta nei due piccoli paesi della Birmania e del Nepal; questa politica di Nasser non era dettata da motivi religiosi, ma dalla necessità di rinsaldare le alleanze politiche con gli stati arabi nell'ambito della propaganda panaraba (a tal fine, il regime sfruttava anche la retorica della fede comune, a scapito dei non-musulmani<sup>194</sup>).

### L' *'ihyā*

Parallelamente agli avvenimenti politici, anche nella Chiesa si verificò una rivoluzione ed una riforma. Già dagli anni '40 la classe media era impegnata in una battaglia contro la corruzione delle gerarchie ecclesiastiche: nel 1946 era stato eletto Papa Yūsāb II; il suo assistente Melik approfittò della sua vecchiaia abusando della propria influenza per trarne profitto. Negli anni '50 il dissenso crebbe; venne anche fondato un movimento estremista chiamato *al-Umma al-Qibṭiya*<sup>195</sup> (Nazione Copta) che nel 1955 rapì il Papa rinchiudendolo nel monastero della Sacra Famiglia<sup>196</sup> (con il progetto di ucciderlo, non realizzato a causa dell'arresto delle menti del piano). La maggioranza dei copti, comunque, non condividevano l'utilizzo di questi metodi estremi: erano a favore di un rinnovamento (*'ihyā*) della Chiesa ma non lo identificavano né nella sostituzione del suo vertice, come voleva la *'Umma al-Qibṭiya*, né nella limitazione del ruolo del clero negli affari temporali, direzione verso cui spingeva il notabilato da quasi un secolo. La nuova generazione di giovani religiosi provenienti dalla classe media aveva un obiettivo chiaro: riformare la Chiesa dall'interno. Per giungere al suo scopo doveva necessariamente infiltrarsi nella gerarchia ecclesiastica; partì dal gradino più basso e la sua scalata durò un ventennio: i vertici della Chiesa e degli ordini monastici vedevano con diffidenza questi giovani istruiti e desiderosi di stravolgere lo *status quo* da cui si sentivano minacciati; al contrario, i diaconi li accolsero a braccia aperte. Tradizionalmente, i

---

<sup>194</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 169-172.

<sup>195</sup> Il movimento fu fondato in risposta all'aggressività dei Fratelli Musulmani; così come la Fratellanza invocava la creazione di uno stato islamico la *'Umma al-Qibṭiya* ne progettava uno copto.

<sup>196</sup> In Basso Egitto.

diaconi provenivano da famiglie della classe media e questo li accomunava ai giovani riformisti che, d'altra parte, erano anche necessari per l'insegnamento nelle *Madāris al-aḥad*<sup>197</sup> o "Scuole della domenica"; proprio da esse, in particolare dalle due più importanti, le scuole "Sant'Antonio"<sup>198</sup> e "di Giza"<sup>199</sup>, sarebbero sorte le personalità più significative del periodo successivo in cui i riformisti penetrarono negli ordini monastici e conquistarono la nomina di vescovi (riservata dalla legge canonica copta a coloro che fanno voto di celibato<sup>200</sup>). Nel 1959, dopo un governo *ad interim*, venne indetta l'elezione<sup>201</sup> del Papa: la generazione riformista colse

---

<sup>197</sup> Il movimento delle *Madāris al-aḥad* era nato nel 1918 dal desiderio di un laico, Habib Girgis, di diffondere gli insegnamenti della fede e della tradizione copta in una modalità più dinamica, alla stregua dei cattolici e dei protestanti; nelle lezioni delle Scuole della domenica si insegnavano ai bambini e ai ragazzi la Bibbia, i riti della Chiesa copta e la sua storia, nonché le vite dei santi e dei martiri. Questo movimento era essenzialmente laico ed era dominato dalla classe media e perciò era poco influenzato dalla cultura secolare occidentale al contrario del *Maḡlis millī* (composto da membri della classe agiata che avevano modo di entrare in contatto con l'occidente). (Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 74-75).

<sup>198</sup> Questa scuola era considerata più "spirituale" ed era impegnata particolarmente nel recupero e nell'approfondimento dell'eredità culturale e delle radici spirituali della Chiesa. Due attività la caratterizzavano: lo studio della lingua copta, anche riesumando inni e cantici vecchi di secoli, e il culto dei santi e dei martiri. Questa peculiare sensibilità non era sintomo di arretratezza, infatti, il recupero della tradizione era strettamente legato ad un livello e una qualità di studio elevato, l'insistenza sulle agiografie e sui martirologi era una modernissima strategia di comunicazione che riaffermava il valore dell'identità copta di fronte all'onnipresenza dell'Islam. (Cfr. *Ivi*, pp. 76-79).

<sup>199</sup> La scuola di Giza era famosa per la sua attenzione sociale che consisteva in un aiuto economico ai meno abbienti e soprattutto in un'attenta cura pastorale per i fedeli delle aree più povere mediante costanti visite ai villaggi (dove spesso i preti non avevano una vera vocazione né una preparazione adeguata). Queste visite pastorali divennero poi il cardine di tutta l'azione della scuola di Giza: anche nelle città vennero promossi frequenti colloqui nelle case di tutti i membri delle comunità. (Cfr. *Ibidem*). Quest'idea divenne così importante da essere quasi ritualizzata con il nome di *iftiqād*. Quest'ultima pratica era svolta in maniera capillare cosicché ogni città, ogni villaggio, ogni quartiere e infine ogni casa venissero visitate periodicamente; nonostante la costanza di queste visite, i copti non le considerano un'intrusione ma anzi ricavano un senso di importanza, che compensa la loro percezione di essere parte di una collettività ricca di una nobile storia e la mancanza di rappresentazione nella sfera pubblica. (Cfr. *Ivi*, p. 186).

<sup>200</sup> Questi ruoli sono preclusi ai preti ortodossi che, invece, per essere ordinati devono essere già sposati (condizione necessaria secondo rito ortodosso per udire le confessioni delle donne e non essere turbati dal racconto di peccati carnali). (Cfr. *Ivi*, p. 62).

<sup>201</sup> Recuperando una tradizione risalente al secolo VIII, il Santo Sinodo elaborò una particolare procedura dell'elezione papale, che sarebbe stata utilizzata anche per la nomina dei due pontefici successivi nel 1971 e nel 2011. (Cfr. J. H. Watson, *Among the Copts*, Sussex Academy Press, Brighton 2000, pp. 45-46). Si tratta di un processo decisionale di circa quattro mesi: per prima cosa, una commissione di nove vescovi (scelti dal Santo Sinodo) e di nove laici (incaricati dal *maḡlis millī*) stila una breve lista di candidati in possesso dei requisiti necessari per l'eleggibilità (nascita in Egitto da prime e legittime nozze, età minima di quarant'anni, anzianità monastica di almeno quindici anni); in seconda battuta, un elettorato composto da rappresentanti delle diocesi, delle associazioni copte e della Chiesa etiope esprime le sue preferenze; infine, durante una cerimonia liturgica, un bambino di cinque anni, bendato, estrae il nome del futuro papa da un contenitore contenente quattro

l'occasione per sostenere la nomina di quello che sarebbe stato poi Cirillo VI<sup>202</sup>. Da qui si può dire che ebbe inizio una prima fase di modernizzazione della Chiesa: infatti il movimento delle *Madāris al-aḥad* venne istituzionalizzato (con oltre 400 sezioni nelle province coordinate dall'alto comitato per le Scuole della domenica) e la generazione riformista venne inglobata nella gerarchia ecclesiastica. Cirillo VI, che era stato sostenuto da questi giovani, si dimostrò riconoscente affidando loro alcune diocesi. Presto tuttavia il desiderio di cambiamento si fece più pressante ed emersero contrasti tra il Papa e alcuni dei nuovi vescovi, in particolare con Šenūda, Matteo "il povero" e Samuele: essi desideravano che la Chiesa non fosse più dedita esclusivamente alla vita spirituale, ma che si aprisse anche al temporale occupandosi in questo modo della vita della sua comunità a 360°. Per quanto riguarda la strada da seguire per raggiungere il loro obiettivo, i nuovi vescovi non trovavano un accordo: alcuni, come Šenūda e Matteo "il povero", credevano nell'utilità di una rivitalizzazione della tradizione, altri, cresciuti nell'ambito della scuola di Giza come Samuele, si muovevano per adattare l'ortodossia copta alla modernità attraverso dialoghi ecumenici e progetti socioeconomici in favore dei più disagiati. Papa Cirillo VI morì nel 1971 e gli successe Šenūda.

La rivoluzione della Chiesa, pur essendo avvenuta di pari passo con la rivoluzione nasseriana, dimostrò di essere decisamente più efficace. Se il movimento nazionalista non era sostenuto da alcuna ideologia nella lotta per la liberazione dal controllo britannico e dalla monarchia, la generazione dei giovani riformisti copti, invece, poteva guardare al monachesimo del deserto del IV e V secolo per trovare nuovo coraggio nella sua battaglia contro la corruzione delle gerarchie ecclesiastiche. Mentre Nasser aveva cercato invano di ispirare ideali riformisti nella classe al potere, i principî della riforma copta ebbero tanto successo da permettere

---

bigliettini (riportanti i nomi dei tre candidati che avevano conquistato il maggior numero di preferenze e un biglietto con la scritta "Gesù Cristo" che, se estratto, indica la necessità di ripetere le elezioni perché Dio non approva i tre candidati scelti). (Cfr. A. O'Mahony, *The Coptic Orthodox Church in modern Egypt*, in A. O'Mahony e E. Loosley (eds.), *Eastern Christianity in the Modern Middle East*, Routledge, New York 2010, p.74).

<sup>202</sup> (1959 – 1972).

la formazione di una classe di devoti *ḥuddām*<sup>203</sup> o “servitori”; il progetto di rivoluzione sociale degli Ufficiali Liberi non attecchì nella popolazione costringendoli a creare, per realizzarlo, un sistema coercitivo che facilitò abusi di potere (l’amministrazione di Nasser sfruttava sovente la sua autorità per arricchirsi), viceversa i *ḥuddām* contribuivano personalmente al finanziamento delle attività di riforma<sup>204</sup>. Gli ideali della generazione delle *Madāris al-aḥad* erano inoltre funzionali agli stessi obiettivi perseguiti da Nasser.

- La modernizzazione: la disciplina morale incoraggiava il lavoro metodico e la perseveranza, uniformandosi agli *standard* delle scuole moderne e del mondo commerciale e industriale.
- Il nazionalismo: il riferimento ai padri della Chiesa e al monachesimo orientale<sup>205</sup> offriva un ideale comunitario fortemente radicato nella storia egiziana.
- La lotta alla corruzione: la strategia preventiva copta mirava a cambiare la mentalità degli egiziani più che a sovvertire il sistema in maniera giustizialista.

---

<sup>203</sup> I *ḥuddām* sono laici consacrati scelti per la loro energia ed entusiasmo; la loro regola consiste nel donarsi con gioia al servizio delle persone loro affidate e pregare giorno e notte per esse. I *ḥuddām* e le *mukarrasāt* (“donne consacrate”), ricoprono un ruolo “ponte” tra i fedeli e il clero. I loro compiti spaziano dall’insegnamento biblico e degli inni, all’acquisto di libri sacri per i più poveri, dall’organizzazione di incontri pastorali e di gite presso santuari o monasteri, all’*iftiqād* (soprattutto presso i copti allontanatisi dalla Chiesa). (Cfr. P. van Doorn-Harder, *Contemporary Coptic Nuns*, University of South Carolina Press, Columbia 1995, pp. 115-116).

<sup>204</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>205</sup> A partire dagli anni '60 molti copti si sono ritirati nei monasteri del deserto, rivitalizzando la tradizione monastica della Chiesa egiziana del IV-V secolo; i monasteri furono ingranditi, restaurati e modernizzati dai nuovi monaci, molti dei quali erano giovani laureati. Questo fenomeno fu importante anche dal punto di vista quantitativo: se nel 1960 si contavano 206 monaci, nel 1986 il numero era salito a 620 e nel 2001 a 1200. I monasteri divennero un punto di riferimento cardine per la comunità copta, rompendo il loro isolamento per integrarsi nella vita della Chiesa e nella città: si aprirono ai visitatori e ai pellegrini, che vi si recavano in gran numero, soprattutto in concomitanza con il mese di Ramadan, autonomamente o in gruppi organizzati dalle parrocchie. (Cfr. A. O’Mahony, *Tradition at the Heart of Renewal: the Coptic Orthodox Church and Monasticism in Modern Egypt*, in “International Journal for the Study of the Christian Church”, vol. 7, n. 3, agosto 2007, pp. 164-178). Una pratica divenuta popolare (persino tra i copti che si erano allontanati dalla Chiesa) è la *ḥulwa*, in cui i fedeli si ritirano nel luogo di preghiera per recuperare una dimensione spirituale difficile da trovare nel caos cittadino; secondo un’interpretazione, la partecipazione alla vita monastica darebbe ai copti la percezione di far parte di una comunità e di avere un’importanza che invece la società egiziana nega loro, emarginandoli. (Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, p. 220).

## Nell'epoca di Sādāt

Il 28 Settembre 1970 Nasser morì e gli successe alla presidenza 'Anwar al-Sādāt che, pur essendo stato al fianco del *ra'īs* dall'epoca della rivoluzione, aveva sempre ricoperto ruoli minori: appariva a molti se non uno sconosciuto, un politico di secondo piano. Nel maggio del 1971 proclamò l'inizio di una rivoluzione correttiva, provvedendo ad arrestare le figure principali della vecchia guardia filo-nasseriana; nel settembre dello stesso anno consolidò i suoi poteri con una riforma costituzionale. La vera svolta si ebbe nell'ottobre del 1973<sup>206</sup> con la vittoria (morale<sup>207</sup>) contro Israele e la riconquista della sponda orientale del canale di Suez (occupata dal 1967): Sādāt ottenne la legittimazione di cui aveva bisogno per prendere le redini del potere e smantellare l'apparato costruito dal suo predecessore. Grazie a questo nuovo *status* il presidente poté inaugurare una nuova era caratterizzata dalla politica dell'*infitāh*.

L'8 aprile 1974, con la pubblicazione di un "Documento di ottobre", il presidente egiziano al-Sādāt rese noto, nelle sue linee fondamentali, un progetto di apertura (*infitāh*) economica e politica del paese. Vennero così ufficialmente firmati i principi dell'economia dirigista che dopo il 1962 avevano costituito il nucleo della politica nasseriana. [Questa politica mirava, fra le altre cose, a svincolare l'Egitto dalla dipendenza finanziaria dall'URSS. Infatti] l'incombente perdita di sovranità politica interna dipendevano una volta di più dalle condizioni del bilancio statale.<sup>208</sup>

L'apertura economica promosse gli investimenti, la circolazione del denaro, liberalizzò le transazioni commerciali e minimizzò l'intervento dello stato anche nel campo dell'assistenza sociale; tuttavia, i risultati non furono all'altezza delle aspettative, si diffuse la corruzione, aumentò il divario tra ricchi e poveri e aumentò l'inflazione. Se la guerra di ottobre aveva reso possibile l'*infitāh*, il suo successo era ancora nelle mani dell'occidente, specialmente dell'America, e della sua disponibilità a supportare il regime politicamente ed economicamente: per ottenere

---

<sup>206</sup> Si fa riferimento alla guerra del Kippur o di Ramadan combattuta dal 6 al 24 ottobre 1973 da Siria e Egitto contro Israele.

<sup>207</sup> La striscia di terra strappata ad Israele era di sole 15 miglia ma il valore simbolico della conquista era tale da trasformare la sconfitta militare in una vittoria politica.

<sup>208</sup> Cfr. R. Schulze, *op. cit.*, pp. 244-245.

questo sostegno, Sādāt, sul versante economico aprì i negoziati con il Fondo Monetario Internazionale, su quello politico fece pressione per siglare una pace con Israele<sup>209</sup>, ritenendolo un incentivo decisivo al sostegno occidentale al regime egiziano. L'*infitāh* aveva anche un aspetto politico: il partito unico nasseriano Unione socialista araba venne sciolto in favore di tre tribune; dal 1976 vennero indette elezioni "libere" (l'apertura in questo campo, tuttavia, era solo apparente). In effetti, presto, ci fu un giro di vite antidemocratico: nel maggio del 1980 venne cancellato il limite al numero delle legislazioni consecutive in cui un presidente poteva restare in carica, con l'obiettivo di potenziare il ruolo del *ra'īs*<sup>210</sup> fino al punto di conferirgli l'autorità di espellere dal parlamento i deputati che osavano criticarlo<sup>211</sup>; nello stesso mese la *šarī'a* venne proclamata "la fonte principale<sup>212</sup>" della legislazione (non più "una delle fonti principali<sup>213</sup>"). Il riferimento alla *šarī'a* è comprensibile nell'ambito dell'evoluzione ideologica del regime di Sādāt, il quale decise fin dall'inizio di sostenere i movimenti islamisti per liberarsi dell'opposizione di sinistra, marxista o nasseriana; dato che si era alienato le simpatie di molti egiziani tagliando i sussidi economici e gli ammortizzatori sociali, egli necessitava di una nuova base di consenso e trovò nell'islam uno strumento ideologico capace di mobilitare le masse e conquistare larghe fette di popolazione in maniera trasversale rispetto alle classi sociali. In primo luogo, egli sostenne la nascita della *ğamā'a al-islāmiyya*, organizzazione che fu in grado di ottenere larghi consensi nelle università e che propagandava uno stile di vita più rigorosamente aderente agli insegnamenti islamici. Il suo successo era dovuto anche al suo serio impegno sociale: fra le altre cose fornivano fotocopie per gli studenti con ridotta disponibilità economica, servizi

---

<sup>209</sup> Una pace separata venne effettivamente firmata a seguito degli accordi di Camp David (1978-1979).

<sup>210</sup> Il culto della personalità del presidente, usanza non nuova in molti paesi arabi, ne è una conseguenza che a sua volta è finalizzata al mantenimento del potere autoritario.

<sup>211</sup> Nell'aprile del 1980 era stata approvata una "legge etica" che incaricava i tribunali speciali di punire ogni azione o opinione opposta al regime.

<sup>212</sup> «Le interpretazioni predominanti della legge islamica [...] hanno dunque la loro importanza. [...] Il problema è, naturalmente, quello di sapere chi, per la legge islamica, abbia l'autorità di dettare il diritto». [Questo sistema] «si ritorce anche contro i cittadini musulmani, dal momento che possono essere giudicati colpevoli di "professare" idee che non corrispondono all'ortodossia definita dal diritto dominante e dai suoi interpreti riconosciuti». (B. Botiveau, *op. cit.*, pp. 134-135).

<sup>213</sup> Cfr. A. Roussillon, *op. cit.*, pp. 369-370.

di trasporto nei quartieri che ne erano carenti, bus “femminili” per evitare la promiscuità fra i sessi e assistenza sanitaria in ambulatori “islamici” situati nei pressi delle moschee. Sotto l’influsso dei valori diffusi dalla *ǧamā’a al-islāmiyya*, e dagli altri gruppi islamisti<sup>214</sup> che in questo periodo proliferarono, si diffuse fra le donne l’utilizzo del velo e di altri abiti considerati conformi agli insegnamenti islamici, e tra gli uomini l’abitudine a lunghe barbe, segno anche questo di una pretesa aderenza all’islam. Contemporaneamente, i *media*, specialmente la televisione, iniziarono a trasmettere programmi religiosi, a censurare scene “illecite” (quali baci, consumo di alcool, relazioni extra-coniugali) e ad interrompere le trasmissioni per la chiamata alla preghiera<sup>215</sup>. La radio, che era controllata dal regime, trasmetteva trenta ore settimanali di programmi islamici, a fronte della mezz’ora riservata alla celebrazione della messa copta (la richiesta, per altro molto modesta, di portare la trasmissione della liturgia domenicale ad un’ora, rimase inascoltata); in questo modo, Sādāt pensava di assicurarsi facilmente il sostegno dei gruppi islamisti e al contempo di diminuirne il potere, mostrando al popolo l’interesse del regime per gli stessi valori religiosi. Inoltre, numerose pubblicazioni accusavano la comunità copta di aver propagandato il nazionalismo secolare di Nasser per dividere la ‘*Umma*<sup>216</sup> e di impedire all’Egitto di diventare uno stato islamico che, d’altra parte, avrebbe relegato la minoranza cristiana ad uno *status* di inferiorità, rispolverando il concetto di *ǧimma*. Dato il *background* ideologico, i primi scontri confessionali non si fecero attendere: nel novembre 1972, nel villaggio di Ḥānka<sup>217</sup>, scoppiarono scontri tra i membri delle due comunità religiose perché i musulmani non erano d’accordo sull’uso di una casa privata come cappella, e infine le diedero fuoco. Papa Šenūda, abbandonando l’atteggiamento cauto che aveva sempre caratterizzato la Chiesa copta, inviò un centinaio di vescovi e sacerdoti a presidiare il sito della cappella con l’ordine di non abbandonarlo anche a costo della vita; tuttavia, appena il gruppo di

---

<sup>214</sup> Fra di essi, *al-Takfīr wa al-ḥiǧra* e *al-ǧihād*, che enfatizzavano il ricorso al *ǧihād* (guerra santa) nella lotta contro l’imperialismo occidentale, il sionismo e tutti i regimi “miscredenti e atei” (in cui verrà incluso quello di Sādāt stesso).

<sup>215</sup> Cfr. A. Roussillon, *op. cit.*, pp. 371-372.

<sup>216</sup> Nei fatti, gli ideologi del nazionalismo arabo del XIX secolo furono proprio cristiani siro-libanesi che aspiravano ad un’eguaglianza fra tutti i cittadini a prescindere dalla loro appartenenza religiosa.

<sup>217</sup> Situato nella periferia settentrionale della capitale.

prelati lasciò il villaggio, case e negozi copti vennero saccheggiate e date alle fiamme senza che questo provocasse un intervento del regime (non venne nemmeno presa alcuna misura punitiva nei confronti dei colpevoli), che si accontentò di condannare verbalmente questi atti in una dichiarazione congiunta con il papa e lo *šayḥ* di al-Azhar. L'approccio attivista del nuovo papa si dimostrò utile nuovamente nel 1977, quando venne elaborato dal governo un progetto di legge che se fosse stato approvato avrebbe comportato la pena di morte per il reato di apostasia: ciò, non solo avrebbe ostacolato la conversione di musulmani al cristianesimo, ma avrebbe anche impedito ai cristiani convertiti all'islam per contrarre matrimonio con una donna musulmana, per ottenere un divorzio (possibile solo in alcune circostanze<sup>218</sup> secondo la legge canonica copta, base del diritto di famiglia relativo) o semplicemente per ottenere agevolazioni o promozioni professionali, di tornare, un giorno, alla propria religione. Šenūda indisse cinque giorni di digiuno in protesta all'approvazione della legge e, anche grazie al supporto della comunità copta in diaspora, riuscì a opporsi al progetto. Altri scontri interreligiosi scoppiarono alla fine degli anni '70 in Alto Egitto: chiese vennero incendiate e sacerdoti attaccati; in Minyā e ad 'Asyūṭ la violenza scoppiò tra gli studenti universitari delle due comunità (a seguito degli incendi appiccati a case copte nella diocesi, al saccheggio di attività commerciali e all'attacco ad una Chiesa in una città nella zona). Anche in Basso Egitto, storicamente meno interessato dalla violenza settaria, alcune chiese vennero date alle fiamme e persino fatte oggetto di veri e propri bombardamenti<sup>219</sup>. Di fronte all'assenza di un'azione forte da parte del governo, che si rendeva in questo modo connivente all'estremismo islamico, il papa ancora una volta reagì con decisione e, nel marzo 1980, cancellò la celebrazione della Pasqua e si ritirò con i vescovi in un monastero; questo gesto aveva un'importanza simbolica non irrilevante: si rifiutavano gli auguri delle autorità, segnalando al mondo che la situazione egiziana non era così distesa come Sādāt (che nel 1978 aveva ricevuto il Premio Nobel per la pace) l'avrebbe voluta far apparire. Questa provocazione non

---

<sup>218</sup> Cfr. *Infra*, pp. 89-92.

<sup>219</sup> Si tratta delle chiese di 'Abū Za'bal nella capitale, della Vergine di al-Damširiyya e di alcune chiese ad Alessandria.

era l'unico motivo di attrito tra il *ra'īs* e il papa: Sādāt sospettava che Šenūda orchestrasse l'opposizione al regime delle comunità di copti emigrati all'estero che, per esempio, lo accoglievano con dimostrazioni e proteste ogni qual volta si recava negli Stati Uniti. Inoltre, a seguito degli accordi di Camp David, molti turisti israeliani visitavano l'Egitto ma, data la solidarietà egiziana nei confronti degli altri paesi arabi e la sensibilità al tema palestinese, Israele continuava ad essere percepito come nemico e non si notava alcuna attività turistica diretta ai suoi territori. Per equilibrare la situazione e dare un segnale di vera pacificazione, Sādāt chiese al papa copto di riprendere la consuetudine dei pellegrinaggi verso la Terra Santa, interrotta nel 1967<sup>220</sup> a causa dell'occupazione israeliana di Gerusalemme; Šenūda rifiutò, non voleva infatti che la sua comunità potesse essere tacciata di tradimento alle lealtà arabe a cui era legata tanto quanto la maggioranza musulmana<sup>221</sup>. Il papa venne accusato di cospirare contro l'unità nazionale, di aspirare ad una secessione e di voler creare uno stato copto con capitale 'Asyūt; in questa occasione, Sādāt fece una dichiarazione che incarna il totale stravolgimento della mentalità che all'inizio del secolo aveva permesso una coesione nazionale e che ora, invece, non solo la negava, ma vedeva ogni forma di pluralismo scomoda: "Il papa deve comprendere che sono il presidente musulmano di uno stato musulmano"<sup>222</sup>.

Nel giugno 1981 un copto sparò a un gruppo di musulmani che avevano occupato la sua terra, situata nel quartiere del Cairo Zawya al-Ḥamra, con l'obiettivo di erigervi una moschea per impedire un'eventuale costruzione di una chiesa. La rappresaglia musulmana causò un bagno di sangue: case vennero date alle fiamme bloccandone le porte per impedire la fuga degli abitanti, negozi vennero distrutti e bambini

---

<sup>220</sup> A seguito della Guerra dei sei giorni (5-10 giugno 1967) che vide Israele ottenere una rapida vittoria contro Siria, Egitto e Giordania.

<sup>221</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 106-111.

<sup>222</sup> Alla dichiarazione, pronunciata il 14 maggio 1980, fece seguito il giorno successivo un'intervista sul quotidiano *al-Aḥrām* in cui il presidente, pur tentando di calmare le polemiche, nondimeno riprende lo stesso concetto. L'islam era presentato come il garante della cristianità egiziana (in virtù degli obblighi coranici di protezione della *'Ahl al-Kitāb*), che le aveva permesso di sopravvivere all'epoca di 'Amr liberandola dal giogo bizantino. (Cfr. L. Guirguis, *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Éditions Karthala et IISMM, Parigi 2012, p. 20). In sostanza si cancellava tutto il cammino di coesione nazionale e di acquisizione del principio di cittadinanza dell'ultimo secolo.

gettati dalle finestre; la polizia per 3-4 giorni non intervenne e sembrò propensa a lasciare che si consumasse la vendetta. Questo episodio fu uno dei pochi in cui i copti presero le armi contro i musulmani, abbandonando il fatalismo e la rassegnazione con cui solitamente avevano accettato le molestie perpetrate ai loro danni. Per Sādāt, tuttavia, questa vicenda fornì un pretesto perfetto per un'ondata di repressione che investì non solo i *leaders* della Chiesa, a cui aveva addossato la responsabilità del clima di tensione, ma anche 1536 oppositori politici di qualunque orientamento<sup>223</sup>. Il Papa venne esiliato nel monastero di Bishoi nella valle di Naṣrūn<sup>224</sup> e 170 prelati furono imprigionati; Sādāt fu in grado di stringere un'alleanza con il notabilato copto e alcuni vescovi importanti che temevano che l'atteggiamento di Šenūda avrebbe portato a un'*escalation* della violenza confessionale ma la stragrande maggioranza della comunità copta era indubbiamente con il Papa, visto come l'unico capace di fronteggiare il presidente con coraggio e portare avanti la loro causa<sup>225</sup>. La furia repressiva di Sādāt mostrava come il regime stava perdendo il controllo: erano cresciute le critiche alla sua politica interna e, rispetto alla politica estera, con gli accordi di Camp David si era definitivamente alienato il supporto delle correnti islamiste; alla stregua di Quṭb, i movimenti radicali descrivevano la politica di Sādāt "una moderna *ḡāhiliyya*". Il 6 ottobre 1981 il presidente venne assassinato da un militante dell'organizzazione islamista *al-Ġihād*.

### **Un Papa riformista**

Il papato di Šenūda<sup>226</sup> fu caratterizzato da una riforma della Chiesa in senso centripeto; la sua politica non solo intendeva ridurre l'influenza del denaro nell'amministrazione della Chiesa, ma anche sottoporre alla guida del Papa lo sviluppo culturale ed economico della sua comunità. In precedenza le diocesi erano

---

<sup>223</sup> Gli arresti vennero eseguiti il 5 settembre 1981: con l'accusa di complotto vennero imprigionati intellettuali e politici, radicali e moderati, rappresentanti della sinistra e della destra religiosa.

<sup>224</sup> In Basso Egitto.

<sup>225</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 106-111.

<sup>226</sup> (1971-1912).

sostanzialmente indipendenti e la scelta dei vescovi affidata al notabilato locale, che ovviamente selezionava il candidato che più facilmente avrebbe potuto piegare ai propri interessi e controllare. La centralizzazione operata da Šenūda aveva come scopo l'abolizione delle divisioni fra le diocesi e dei privilegi di alcune di esse. Per smantellare il vecchio sistema Šenūda non poteva semplicemente sostituire i vescovi più tradizionalisti, in virtù della loro consacrazione<sup>227</sup> come pastori di un dato territorio; egli, dunque, frazionò le diverse diocesi in territori più piccoli e vi mise a capo giovani vescovi con cui condivideva la veduta riformista. Queste suddivisioni assicuravano una più attenta cura del vescovo al suo gregge; inoltre rendevano necessario un maggior numero di vescovi, e ciò era funzionale all'ottenimento di una superiorità numerica della nuova generazione nel Santo Sinodo, in cui vennero integrati anche gli abati dei monasteri, che, per la prima volta, dovettero rendere conto delle loro attività al Papa. Per quanto riguarda i sacerdoti, Šenūda si impegnò a migliorarne il livello educativo e lo *standard* di vita, incoraggiando giovani professionisti e laureati a seguire questa vocazione; per attrarli, presentò anche la prospettiva di un'eventuale assegnazione ad una comunità in diaspora negli Stati Uniti, in Europa o in Australia. Questo progetto aveva molteplici obiettivi: in primo luogo, permettere ai sacerdoti un contatto diretto con la cultura occidentale che li rendesse più innovativi, intraprendenti, tolleranti e meno puritani nei confronti delle donne; secondariamente, mantenere vivi i legami tra la diaspora e la madrepatria<sup>228</sup>, impedendo inoltre che i copti di seconda generazione venissero assimilati dalla cultura del paese in cui si trovavano. Per quanto riguarda i laici, si diffusero i titoli ecclesiastici di diaconi, *mukarrasat* e *huddām*, al fine di rafforzare il loro legame con la Chiesa; vennero rispolverati anche gli antichi titoli *ipoudiacon* (assistente del diacono, incaricato della sorveglianza delle porte di una chiesa), *aganosthos* (lettore) e *absalomos* (cantore): questo sistema mirava a compensare nell'ambito religioso l'impossibilità di ricoprire un ruolo di rilievo nella sfera pubblica. Vennero cooptati, infine, anche i gruppi giovanili

---

<sup>227</sup> Si tratta di un sacramento, quindi, inalienabile e perenne.

<sup>228</sup> Vi era anche un motivo economico: i progetti di sviluppo erano finanziati in gran parte dalle donazioni dei fedeli emigrati.

nati nelle università: tutte le loro attività vennero progressivamente organizzate dall'Episcopato Giovanile e ciò permise un miglior controllo sulle nuove generazioni. La riforma centralizzante di Šenūda fece sì che il potere politico non avesse a che fare con una figura meramente spirituale ma con il rappresentante istituzionale di una comunità religiosa ampia, unita e ben organizzata<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp 123-135

## I copti ai giorni nostri

### Mubārak

L'assassinio del *ra'īs* Sādāt paradossalmente mostrò quanto fosse stabile il sistema egiziano: la transizione di potere avvenne quasi automaticamente, Mubārak venne confermato il nuovo presidente con un referendum il 13 ottobre 1981 con il 98,4% di voti favorevoli<sup>230</sup>. Sādāt aveva promosso Mubārak in virtù del fatto che non rappresentava una minaccia: non era considerato particolarmente brillante né ambizioso e non amava la politica. Nonostante ciò, inizialmente Mubārak apparve agli egiziani come un'ottima scelta: egli infatti liberò immediatamente gli innumerevoli prigionieri politici che il suo predecessore aveva arrestato; organizzò una conferenza con economisti di fama internazionale per mettere a punto un piano economico che facesse crescere il paese; sostenendo che il suo incarico presidenziale non sarebbe durato più delle due legislature previste, inaugurò una campagna contro la corruzione e, con intenti che apparivano sinceri, incarcerò diversi uomini d'affari legati al vecchio regime (nondimeno, probabilmente, il suo scopo era far piazza pulita della vecchia guardia e sostituirla con i suoi fedelissimi<sup>231</sup>). Al fine di assicurare la stabilità del regime, Mubārak proseguì la politica di collaborazione con gli americani, i quali in cambio garantivano grandi aiuti economici (l'amministrazione Reagan finanziò l'acquisto di nuovi armamenti per l'esercito con 4,5 miliardi di dollari). Per assicurarsi la stabilità, tuttavia, il nuovo *establishment* comprese di non poter continuare la politica del *infitāh* indiscriminatamente ma di dover implementare delle misure di equità sociale<sup>232</sup>; questo sistema "misto" causò l'accumulo di un enorme debito e finì per accelerare il processo di liberalizzazione economica dettato dall'FMI. Quindi, alla fine, negli anni '90 il regime di Mubārak andò incontro proprio a quelle difficoltà che aveva cercato di evitare: la deregolamentazione esacerbò i conflitti sociali; il divario tra i ricchi e i

---

<sup>230</sup> Cfr. A. Roussillon, *op. cit.*, p. 373.

<sup>231</sup> Cfr. A. Khalil, *Liberation Square. Inside the Egyptian Revolution and the Rebirth of Nation*, St. Martin's Press, New York 2011, eBook, pp. 21-29.

<sup>232</sup> Prevalentemente posti di lavoro nel settore pubblico (una politica contraddittoria, dato che si stava cercando di smantellare la burocrazia statalista) e sussidi per i beni di consumo (elettricità, benzina, ma soprattutto fave e farina per il 60% del totale).

poveri aumentò in maniera considerevole, i primi accumulavano immensi capitali all'estero, i secondi erano schiacciati dalla disoccupazione (che interessava più del 25% della popolazione attiva) e dall'inflazione.

Mubārak doveva fronteggiare anche un problema relativo al consenso: i precedenti presidenti avevano entrambi conquistato la propria legittimità militarmente e con successi politici (segnatamente le "vittorie" della Guerra dei 6 giorni e della Guerra di ottobre); inoltre Nasser e Sādāt possedevano personalità carismatiche che li avevano resi le naturali guide del paese. Mubārak non aveva le qualità dei suoi predecessori, perciò era inevitabile la comparsa di un certo pluralismo (limitato) sulla scena politica, dinamica che per altro si era già avviata durante il governo di Sādāt<sup>233</sup>. Vennero autorizzati alcuni partiti politici d'opposizione che potevano stampare i propri giornali e criticarvi la politica o la corruzione del governo e persino pubblicare scandali riguardanti i ministri: l'unico nome da preservare sempre era quello di Mubārak<sup>234</sup>. Il punto di svolta si ebbe nel 1993 quando i principali partiti d'opposizione rifiutarono di sostenere il presidente alle elezioni e pretesero di presentare i loro candidati e i loro programmi; ciò non cambiò l'esito delle votazioni, e Mubārak iniziò il suo terzo mandato presidenziale, ma significò un cambiamento sostanziale grazie alla rottura della regola non scritta che impediva di concorrere al potere<sup>235</sup>.

Il regno di Mubārak intaccò profondamente la psicologia degli egiziani: il sistema creatosi ridusse in maniera drastica l'affezione dei cittadini alla politica e la loro percezione di avere un peso nella società. Grandi sforzi erano finalizzati a imprimere nelle coscienze degli egiziani un senso di impotenza di fronte alla corruzione del sistema e di impossibilità di un miglioramento delle proprie condizioni di vita: in questo modo, si combatteva ogni tipo di opposizione politica alla radice, ma si diffondevano anche demoralizzazione e apatia fra i più deboli e cinismo fra gli altri. Non stupisce che in un tal contesto ampie frange di popolazione si siano avvicinate

---

<sup>233</sup> A. Roussillon, *op. cit.*, pp.374-380.

<sup>234</sup> A. Kahalil, *op. cit.*, p. 32.

<sup>235</sup> A. Roussillon, *op. cit.*, pp.380-381.

ai movimenti islamisti<sup>236</sup>. Alla fine del secolo, infatti, l'Islam aveva pervaso ogni ambito della vita quotidiana degli egiziani; l'entusiasmo popolare per la religione era trasversale a tutte le classi sociali e poteva essere riscontrato nella proliferazione di aree riservate alla preghiera nei luoghi pubblici, nella costruzione di moschee finanziate da donazioni private e nella presenza dei relativi *fund-raisers* nelle strade, e, infine, nella recente abitudine di interrompere il lavoro all'orario della preghiera (nonché il sonno per il *fağr* mattutino). Inoltre, un altro segnale del crescente interesse per l'islam in Egitto si può dedurre dalle preferenze televisive e di lettura: il libro più venduto alla fine del XXI secolo non era un romanzo, ma il commentario del Corano dello *šayḥ Ša'rāwī*<sup>237</sup>, il cui programma televisivo del venerdì era seguito da milioni di telespettatori. Questa tendenza era anche frutto del sistema educativo: già con Nasser, nei libri di testo gli ammonimenti riferiti a un buono studente o a un buon cittadino vennero sostituiti con indicazioni per diventare buoni musulmani, la poesia araba moderna iniziò ad essere trascurata a favore dello studio del Corano (da un punto di vista storico letterario, in aggiunta all'istruzione religiosa obbligatoria); infine, l'apporto del cristianesimo alla storia egiziana venne completamente ignorato (tanto da occupare solo 4 delle 240 pagine del principale libro di testo della scuola secondaria dell'epoca). Mubārak tentò di combattere l'estremismo religioso partendo proprio da una riforma educativa, fra le altre cose, con l'eliminazione dei riferimenti alle vittorie musulmane sugli Ebrei; non sempre la lotta alla diffusione di idee radicali ebbe successo<sup>238</sup>: per esempio, nel 1993, quando un'insegnante venne allontanata dalla sua scuola per avere introdotto una registrazione dai contenuti aggressivi nei confronti dei copti, la folla insorse e arrivò persino a porre una bomba nei pressi della Chiesa locale per

---

<sup>236</sup> A. Kahalil, *op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>237</sup> (1911-1998). Personalità tutt'altro che moderata; ha fatto dichiarazioni provocatorie nei confronti dei cristiani come le insinuazioni sul rapporto tra Gesù e Maria Maddalena e la derisione dei dogmi della Trinità e della verginità di Maria.

<sup>238</sup> Altri esempi dimostrano che nonostante la chiara indicazione ministeriale riguardante la libertà nella decisione di indossare o no il velo alcune dirigenti scolastiche sono solite imporlo e sono in questa loro politica appoggiate da un gran numero di genitori; alcune arrivano persino a chiederne l'uso alle studentesse cristiane, come per esempio in una scuola superiore di Ḥilwān (in periferia del Cairo) dove la richiesta venne giustificata con una tesi che sosteneva che il velo facesse parte dell'abito tradizionale locale e che non indossarlo fosse contrario al buon costume. (Cfr. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 180-181).

costringere il ministro a tornare sui suoi passi, con successo<sup>239</sup>. Un altro luogo chiave per il proselitismo islamista era l'università: qui gruppi salafiti diffondevano insegnamenti e tentavano di modellare i rapporti cristiano-musulmani in modo da allontanare sempre di più le due comunità, per esempio stabilendo l'impurità del cibo preparato da un copto e sancendo, di conseguenza, l'impossibilità di consumare un pasto con un seguace dell'altra religione<sup>240</sup>. Gli scontri interreligiosi in quegli anni furono numerosi<sup>241</sup>, ed è difficile distinguere la matrice estremista dalla furia popolare. Non solo crebbe la tensione tra copti e musulmani, ma questo clima causò un periodo di terribile violenza in Egitto. In particolare, l'esito degli scontri degli anni 1991-1997 è un bollettino di guerra: negli 83 scontri con la polizia morirono 382 uomini e 400 furono feriti (tra poliziotti, islamisti e civili); 11 attentati vennero diretti contro alcune banche e 9 ai cinema (ritenuti contro la morale islamica) provocando 4 morti e 8 feriti; un attentato all'aeroporto di 'Asyūt provocò 4 morti e 9 feriti. Infine, venne attaccato principalmente il settore turistico (bus, negozi di souvenir, battelli sul Nilo, caffè) causando la morte di 93 stranieri e il ferimento di 68 persone (di cui 47 turisti); gli attentati che ebbero maggiore rilevanza mediatica avvennero il 18 marzo 1996 nei pressi dell'albergo Europa di Giza e il 17 novembre dello stesso anno a Luxor<sup>242</sup> (quest'ultimo, da solo, provocò 62 morti). L'obiettivo di questi attacchi era minare l'ordine del paese, ledendone uno dei settori economici principali, e generare il caos; inoltre, allo scopo di diffondere il più possibile la propria ideologia ed eliminarne gli oppositori, le organizzazioni estremiste tentarono alcuni omicidi politici: il primo ministro nel 1993, il ministro dell'informazione ed il presidente stesso nel 1995, nonché, nel medesimo anno, il premio Nobel per la letteratura Nağīb Maḥfūz e il ministro dell'interno nel 1997; due tentativi andarono a segno: nel 1990 venne ucciso Rifa'at al-Mağbūb, presidente del *mağlis al-ša'b*<sup>243</sup>, e nel 1992 Farağ Fūdāh, scrittore e

---

<sup>239</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 174-181.

<sup>240</sup> Cfr. L. Guirguis, *op. cit.*, p.46.

<sup>241</sup> Se ne contano più di trenta, 42 morti e 52 feriti.

<sup>242</sup> La grafia araba vorrebbe "al-'Uqşur".

<sup>243</sup> Assemblea del popolo (con la costituzione del 2012 detto *mağlis al-nuwwāb* "assemblea dei deputati") che, insieme al *mağlis al-şūrā*, forma il parlamento egiziano.

giornalista noto per la sua satira sul fondamentalismo islamico. Nel 1997 gli attacchi si fermarono (a seguito di una *fatwa* che poneva fine all'uso della violenza) ma solo per un breve periodo: nel 2004 riprese la furia estremista contro i luoghi turistici e la comunità copta<sup>244</sup>. Menzioniamo qui, a titolo d'esempio, la strage di Nağa'a Ḥammādī<sup>245</sup> in cui furono uccisi 6 cristiani (di cui due bambini) e 1 poliziotto musulmano la notte della veglia del Natale copto<sup>246</sup> del 2010 da 3 uomini armati<sup>247</sup>. I responsabili, pur essendosi consegnati spontaneamente alla polizia, vennero liberati grazie all'intervento di conoscenze influenti e rinviati a giudizio; un anno dopo, e ancora oggi, non sono stati perseguiti<sup>248</sup>, segno di una discriminazione religiosa che va ben oltre gli ambiti più radicali. L'antefatto di questa vicenda risale all'anno precedente: dei genitori musulmani di un villaggio della diocesi di Nağa'a Ḥammādī aveva accusato un giovane copto dello stupro della loro figlia; pur essendo stato arrestato ed incarcerato (senza prove), erano scoppiati violenti scontri interreligiosi, propagatisi poi nei villaggi vicini, che avevano causato ingenti danni materiali ai cristiani della zona. Il vescovo aveva sostenuto la rivendicazione del risarcimento e, per questo (e per altre rivalità politiche), sarebbe stato orchestrato ai suoi danni l'attentato della vigilia di Natale, che non l'ha visto coinvolto grazie alla sua intelligente prudenza (con la quale aveva fatto concludere

<sup>244</sup> Cfr. K. William, *Nel mistero dei Fratelli rivoluzionari*, in "Oasis", Popoli dell'Islam, 1 marzo 2006, [www.oasiscenter.eu/it/articoli/popoli-dell-islam/2006/03/01/nel-mister-dei-fratelli-rivoluzionari](http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/popoli-dell-islam/2006/03/01/nel-mister-dei-fratelli-rivoluzionari) (ultima consultazione 18/01/14).

<sup>245</sup> (In Alto Egitto).

<sup>246</sup> Si tratta del 6 gennaio, essendo il Natale copto il 7 (secondo la tradizione ortodossa); la scelta per gli attentati di date o momenti simbolici per la comunità cristiana è frequente: si veda per esempio la strage di Ḥiğāza (a nord di Luxor) nel 2009. (Cfr. J. Zakaria, *Nağa'a Ḥammādī (Miṣr) wa al-miğbaḥa al-ğadida li-l-abriā'* [Nağa'a Ḥammādī (Egitto) e la nuova strage degli innocenti], in "Oasis", al-massiḥiyyūn al-šarqiyyūn, 20 gennaio 2010, [www.oasiscenter.eu/ar/المقالات/المسيحيون-الشرقيون/2010/01/20/نجع-حمّادي-مصر-و-المنذبة-الجديدة-للأبرياء](http://www.oasiscenter.eu/ar/المقالات/المسيحيون-الشرقيون/2010/01/20/نجع-حمّادي-مصر-و-المنذبة-الجديدة-للأبرياء) (ultima consultazione 3/01/14), [trad. it: *Nag Hammadi (Egitto) e la nuova strage degli innocenti*, in "Oasis", Chiese orientali, [www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2010/01/20/nag-hammadi-egitto-e-la-nuova-strage-degli-innocenti](http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2010/01/20/nag-hammadi-egitto-e-la-nuova-strage-degli-innocenti) (ultima consultazione 3/01/14)]).

<sup>247</sup> Cfr. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=bth&AN=47373754&site=ehost-live> (ultima consultazione 15/12/13).

<sup>248</sup> Cfr. T. Sala, *Égypte : «Trop de tensions intercommunautaires»*, in "Le Figaro", International, 3 gennaio 2011, [www.lefigaro.fr/international/2011/01/03/0100320110103ARTFIG00&S%-egypte-trop-de-tensions-intercommunautaires.php](http://www.lefigaro.fr/international/2011/01/03/0100320110103ARTFIG00&S%-egypte-trop-de-tensions-intercommunautaires.php) (ultima consultazione 12/12/13).

la celebrazione in anticipo, evitando, senza saperlo, una strage più sanguinosa<sup>249</sup>). Tutto ciò mette in luce due aspetti che fanno da corollario agli scontri settari: l'atteggiamento delle forze di polizia e, in ultima analisi, del governo di fronte agli episodi di violenza interconfessionale, e il rapporto nuovo che intercorre tra la Chiesa e il regime<sup>250</sup>.

Per quanto riguarda le reazioni delle forze di polizia e delle autorità di fronte ad episodi di violenza esse hanno sempre seguito lo stesso schema: l'attribuzione del delitto a cause estranee al rapporto interreligioso (il responsabile è un criminale o un folle, o le sue motivazioni sono personali) arrivando ad alludere ad un complotto (*fitna*) ordito da nemici esterni al fine di minare l'unità nazionale; i rappresentanti delle due confessioni si prestano a una presunta pacificazione delle parti; i colpevoli non vengono puniti<sup>251</sup>. L'assenza di sanzione dei responsabili alimenta il rancore e semina il germe di violenze future, come si deduce dal fatto che gli scontri avvengano sovente nelle stesse località<sup>252</sup>. L'incontro di riconciliazione<sup>253</sup>, è spesso avvertito come una messa in scena<sup>254</sup>, o come un gesto coercitivo che non porta ad un cambiamento reale della situazione celando, dietro ai sorrisi di circostanza e ai discorsi propagandistici e mediatici, il medesimo astio che aveva condotto alla violenza; inoltre, spesso, le vittime vengono forzate a rinunciare alla rivendicazione

---

<sup>249</sup> Cfr. C. Abdelmalek, *Kulluhu tamām, īaqūlu al-ba'd* [Tutto ciò è normale, dice qualcuno], in "Oasis", 24 febbraio 2010, [www.oasiscenter.eu/ar/المقالات/2010/02/24/كله-تمام-يقول-البعض](http://www.oasiscenter.eu/ar/المقالات/2010/02/24/كله-تمام-يقول-البعض) (ultima consultazione 12/01/14) [trad. it.: *La strage di Nag Hammadi? Va tutto bene direbbe qualcuno*, in "Oasis", Chiese orientali, [www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2010/02/24/la-strage-di-Nag-Hammadi-va-tutto-bene-direbbe-qualcuno](http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2010/02/24/la-strage-di-Nag-Hammadi-va-tutto-bene-direbbe-qualcuno) (ultima consultazione 12/01/14)].

<sup>250</sup> Cfr. *Infra*, p. 55.

<sup>251</sup> In realtà non è corretto dire che il regime non punisce mai i responsabili delle violenze contro i copti: i militanti islamisti vengono giudicati da tribunali militari, e le loro organizzazioni sono oggetto di una continua repressione. Tuttavia, la segretezza con cui vengono trattati questi casi impedisce alle vittime di veder riconosciuti i loro diritti e di ottenere giustizia pubblicamente.

<sup>252</sup> Cfr. L. Guirguis, *op. cit.*, pp. 42-44.

<sup>253</sup> Non si tratta di una pratica moderna bensì di un'usanza radicata nella tradizione (soprattutto islamica) locale e, come l'arbitrato, adatta ad un tipo di società strutturata in maniera clanica. (Cfr. J. Casper, 2. *Dr. Rifaat Ahmad, Jaffa Center, on the Value of Reconciliation Meetings*, in "Arab West Report", 4 gennaio 2010, <http://arabwestreport.info/year-2010/week-1/2-dr-rifaat-ahmad-jaffa-center-value-reconciliation-meetings> (ultima consultazione 9/01/14).

<sup>254</sup> Cfr. R. Curtis, *Reconciliation Sessions in the Egyptian Newspapers, 1998 to present: Analysis and Observations*, in "Arab West Report", 27 febbraio 2010, [www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper22.pdf](http://www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper22.pdf) (ultima consultazione 9/01/14).

dei propri diritti<sup>255</sup> da un sistema che pretende di ristabilire la giustizia tra i cittadini trattando i colpevoli e gli innocenti, le vittime e i carnefici, allo stesso modo<sup>256</sup>.

Questa lunga serie di discriminazioni e gli attacchi<sup>257</sup> subiti negli ultimi anni dai gruppi islamisti ha accresciuto nei copti la percezione di essere vittime di un sistema nemico<sup>258</sup>; tale impressione è così radicata nelle coscienze dei copti che essi tendono a spiegare in un'ottica persecutoria anche altri eventi percepiti come negativi ma che hanno cause molto diverse. A questo proposito, è necessario far riferimento brevemente al *cliché* del "ratto delle giovani", nato alla fine degli anni '70 con la scomparsa di alcune ragazze, elaborato dai militanti in diaspora negli anni

---

<sup>255</sup> Per questo, è stato sostenuto che la pratica degli incontri di conciliazione nella forma in cui attualmente sono messi in pratica in Egitto sia illegale. (Cfr. M. al-Ashāl, *Report on Reconciliation in the Egyptian Legal System: Including a Historical and Political Survey*, in "Arab West Report", 27 febbraio 2010, [www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper23.pdf](http://www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper23.pdf) [ultima consultazione 19/01/14]).

<sup>256</sup> Si veda a titolo esemplificativo l'episodio avvenuto nel 1998 ad al-Ḥuṣḥ, villaggio dell'Alto Egitto a nord di Luxor: durante una rissa due copti vennero uccisi e le loro famiglie accusarono dei musulmani, senza essere in grado di portare prove sufficienti a loro carico; la comunità copta allora protestò fortemente il rifiuto delle autorità di seguire una pista islamista (nel tentativo di evitare tensioni settarie). Vennero allora arrestati 1200 copti (adducendo a motivazione la presunta colpevolezza di alcuni di essi) tra cui molti accusarono successivamente le forze di polizia di averli sottoposti a tortura; la polizia negò decisamente l'accaduto, e fece una decisa campagna contro il *report* pubblicato dall'EOHR (l'Organizzazione Egiziana per i Diritti Umani) che sosteneva la tesi degli arrestati e condannava le violenze perpetrate durante gli interrogatori. (Cfr. *Egypt*, in "African Research Bulletin", gennaio 2000, Blackwell, pp. 13839-13840; C. Hulsman, *34. The drama of Al-Koshh; the story of escalations resulting in a bloodbath*, 1 febbraio 2000, [www.arabwestreport.info/year-2000/week-1/34-drama-al-koshh-story-escalations-resulting-bloodbath](http://www.arabwestreport.info/year-2000/week-1/34-drama-al-koshh-story-escalations-resulting-bloodbath) [ultima consultazione 19/01/14]; S. Shafiq, 23. The EOHR had informed the security about its report and it was surprised by the campaign waged against it, 25 novembre 1998 [www.arabwestreport.info/year-1998/week-47/23-eohr-had-informed-security-about-its-report-and-it-was-surprised-campaign-waged](http://www.arabwestreport.info/year-1998/week-47/23-eohr-had-informed-security-about-its-report-and-it-was-surprised-campaign-waged) [ultima consultazione 19/01/14]).

<sup>257</sup> L'ultimo attentato, prima della rivoluzione del 2011 fu la notte del 1 gennaio 2011 alla Chiesa di al-Qiddisaīn ad Alessandria; i fedeli furono sorpresi da un'esplosione all'uscita dalla messa di fine anno, 24 morirono. (Cfr. M. Sidky-Zakhary, *L'attentato alla chiesa di Alessandria: antecedenti, conseguenze, costanti*, in "Oasis", 5 gennaio 2011, [www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2011/01/05/l-attentato-alla-chiesa-di-alessandria-antecedenti-conseguenze-costanti](http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2011/01/05/l-attentato-alla-chiesa-di-alessandria-antecedenti-conseguenze-costanti) [ultima consultazione 21/01/14]).

La matrice dell'attentato fu messa in dubbio, alcuni sostennero la tesi islamista, altri un complotto ordito dallo governo per fomentare scontri confessionali e minare l'unità nazionale (in un momento in cui il dissenso cresceva, ed iniziava a intravedersi quella che poi sarebbe stata chiamata "Primavera araba"). (Cfr. M. Tosatti, *Massacro di Alessandria: bombe di stato?*, in "Vatican Insider", 31 luglio 2011, <http://vaticaninsider.lastampa.it/nel-mondo/dettaglio-articolo/articolo/egitto-quiddisin-egypt-egipto-6387/> [ultima consultazione 21/01/14]).

<sup>258</sup> Questa percezione è basata, comunque, su fatti concreti, sull'incapacità del governo di arginare le violenze e sulla sua connivenza; per un rapporto completo sulle discriminazioni subite dai copti in Egitto cfr. *s. n.*, *Egypt's Endangered Christians, 1999*, Center for Religious Freedom of Freedom House, Washington DC 2000.

'90 e che negli ultimi anni ha vissuto una forte popolarità mediatica: questo discorso fa cadere la responsabilità della scomparsa di giovani donne sulle spalle di militanti islamisti e di fantomatiche organizzazioni preposte allo scopo. Sono molte le famiglie che all'inizio del XX secolo hanno denunciato il rapimento, lo stupro e il matrimonio forzato, nonché la conversione, delle loro figlie; uno studio approfondito non è riuscito, tuttavia, a verificare la veridicità di nessuna di queste storie: si tratta di solito di un allontanamento volontario che generalmente trova le sue radici nell'atmosfera irrespirabile, o percepita tale da alcune donne, della comunità copta (e della sua unità paradigmatica, la famiglia) così come è stata plasmata dalla sua riforma<sup>259</sup>. Certamente, quando si parla di ragazze minorenni e dell'impossibilità dei genitori di ottenere loro notizie, l'agilità del meccanismo di conversione all'islam e l'indifferenza delle istituzioni sono riprovevoli; spesso, comunque, i reali motivi dell'allontanamento delle giovani e dei loro matrimoni con uomini musulmani, nonché della frequente rottura di tutti i rapporti con la famiglia d'origine, sono legati a fattori sociologici o personali (fughe d'amore, volontà di evitare matrimoni imposti e non desiderati, promozione sociale). Ciò nonostante, questo stereotipo ha provocato un'immensa mobilitazione delle masse<sup>260</sup>, soprattutto nel 2004 e nel 2010 allorché scomparvero le mogli di due preti, Wafā' Cusantīn e Kāmīlā Šaḥāta: entrambe avevano scelto di convertirsi all'islam autonomamente, tra le altre cose per allontanarsi dai loro mariti (in entrambi i casi subivano da anni violenze domestiche); le pressioni della comunità copta, anche quando divenne chiaro che non si parlava di rapimento, furono tali da riportare entrambe le donne nell'alveo della Chiesa<sup>261</sup>. In questi casi, le istituzioni preferirono

---

<sup>259</sup> Il forte patriarcalismo e l'importanza rivestita dal ruolo della donna come madre ed educatrice del popolo cristiano sono due aspetti di una rigida struttura familiare da cui è impossibile esulare, soprattutto perché gli insegnamenti della Chiesa ne fanno una sorta di dogma. (Cfr. *Infra*, p. 91).

<sup>260</sup> Secondo l'interpretazione di Mahmood, questi casi sarebbero emblema del ruolo della donna nella cultura egiziana (tanto cristiana quanto musulmana): come anche nella mitologia occidentale (si veda il mito di Elena di Troia, per esempio), vicende legate alla figura femminile (da salvare o respingere) vengono usate a pretesto di rivendicazioni più ampie. (Cfr. S. Mahmood, *Sectarian Conflict and Family Law in Contemporary Egypt. Re-thinking the Privatization of Sexuality and Religion in the Post-colonial State*, in "Review of Women Studies", vol. 7, p. 13).

<sup>261</sup> Le versioni dei fatti, come avviene spesso in questi casi, erano molte e contrastanti. Nel caso di Kāmīlā, gli islamisti rivendicavano l'autenticità della conversione della donna e, successivamente, accusarono la Chiesa di averla imprigionata in una chiesa costringendola così a tornare sui suoi

sacrificare la libertà individuale di due cittadine per sconfiggere ulteriori tensioni interreligiose<sup>262</sup>.

### **Il rapporto Stato-Chiesa dagli anni '80 ad oggi**

Dal momento della sua riabilitazione il 6 gennaio 1985, Šenūda invocò una riconciliazione nazionale tra i seguaci delle due fedi. Prese le redini del rapporto con le autorità statali condividendolo, solo parzialmente, con i suoi più stretti collaboratori; la sua nuova politica passò dal confronto diretto alla conciliazione<sup>263</sup>: il primo passo fu l'organizzazione di incontri cordiali con gli ufficiali dello stato, i rappresentanti del sindacato, giuristi, sindacalisti e religiosi musulmani, in occasione del Ramadan, e parimenti in occasione delle feste di Natale o di Pasqua: lo stesso tipo di atteggiamento era richiesto anche ai vescovi nei confronti delle personalità locali. Molti ritennero che il papa, dopo il suo quinquennale esilio, non fosse più lo stesso; ma il cambio di tattica di Šenūda non era attribuibile al timore di ripetere l'esperienza dell'esilio, quanto più al mutamento della realtà politico-sociale: la crescita veloce delle organizzazioni estremiste islamiche, e il loro uso massivo della violenza facevano sì che la Chiesa e lo stato avessero un nemico in comune.

---

passi. Questo discorso venne ripetuto in altri casi, per esempio il 7 maggio 2011 venne sparsa la voce della detenzione in nella Chiesa di Mār Mīnā ad Imbaba e di 'Abīr Ṭala'at; la Chiesa fu attaccata e data alle fiamme (Cfr. *S. n., Revolution achievements at Risk*, 17 maggio 2011, <http://en.eohr.org/2011/05/17/revolution-achievements-at-risk-2/#more-390> [ultima consultazione 23/01/14]). La Chiesa, da canto suo, negava la conversione, e alcuni copti "oltranzisti" continuavano a sostenere la tesi del rapimento da parte di musulmani; attivisti copti (laici e più moderati) come Māīkul Munīr negavano la conversione, sostenendo che Kāmīlīā si sarebbe rifugiata da parenti nel periodo della sua assenza da casa, tuttavia incolpavano il marito di aver provocato gli scontri copto-musulmani, denunciando l'allontanamento della moglie come un rapimento per ottenere un maggior impegno della polizia nella ricerca. (Cfr. 'A. Abū Bakr, *Māīkul Munīr: al-'aqbāṭ hum al-ḥāsir al-akbar min ṭawra 25 yināir wa al-šayḥ Muḥammad Ḥasān huwa allaḍī yaḥkumu mišr alān* [Māīkul Munīr: i copti sono quelli che hanno perso di più dalla rivoluzione del 25 gennaio e lo šayḥ Muḥammad Ḥasān è colui che ora governa l'Egitto], in "Aḥrām", 1 giugno 2011, <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=538352&eid=6332> [ultima consultazione 22/01/14]).

<sup>262</sup> Cfr. L. Guirguis, *op. cit.*, pp. 71-77.

<sup>263</sup> Nonostante la rinnovata cordialità nei confronti delle istituzioni e dei rappresentanti dell'islam ufficiale, la Chiesa copta non si spendeva abbondantemente per un dialogo interreligioso. Diversamente laici copti erano impegnati seriamente in attività di confronto e scambio con i fedeli musulmani. (Cfr. *Ivi*, p. 56).

Dal canto suo, il regime favorì la nuova politica della Chiesa mostrando alcuni segnali positivi dagli anni '90. Vennero adottate alcune misure simboliche, la più degna di nota fu la decisione presa nel 2002 di rendere il 7 gennaio, ricorrenza del Natale copto, festività nazionale venendo incontro alle richieste degli attivisti (pur solo parzialmente, considerando che la festività più importante per i copti, la Pasqua, rimane un giorno feriale). Il regime inoltre si impegnò a diffondere il dialogo interreligioso attraverso i *media*: sulla televisione di stato il discorso islamico era di tipo moderato e mostrava un atteggiamento fraterno nei confronti dei cristiani. Questa linea non produsse i benefici sperati per due motivi: il primo risiede nella divisione delle organizzazioni islamiche ufficiali (fra cui la più importante è al-Azhar) e nella mancanza di una posizione unitaria fra i loro portavoce; il secondo motivo esula dalla responsabilità governativa ed è costituito dal proliferare dei programmi televisivi e dei predicatori ostili al dialogo con la minoranza. Un'iniziativa che prese il regime, attraverso il Ministero dei *waqf*, per contrastare la diffusione di dottrine islamiche radicali, fu l'edizione di una serie di volumi intitolata "Questo è l'islam" nella collana "Cultura islamica"; uno di questi volumi trattava in particolare della tolleranza come valore islamico e dei diritti dei non-musulmani, sostenendone la parità con quelli degli appartenenti alla maggioranza e l'inviolabilità del principio di libertà religiosa<sup>264</sup>. Questa politica venne anche favorita da un certo cambiamento nella percezione generale della questione delle minoranze: se in precedenza l'egiziano medio non conosceva e non si interessava dei soprusi e delle discriminazioni subite dai copti, ora la furia cieca delle milizie islamiche (che colpiva indiscriminatamente polizia, civili, cristiani, musulmani) non passava più inosservata ma suscitava indignazione e preoccupazione.

La sudditanza all'islam diventa "il nemico comune" del potere e dell'insieme delle forze politiche "legali". Lo stato riconosce tranquillamente la rappresentatività della Chiesa, e più precisamente del patriarca, rispetto alla totalità dei copti. Le forze dell'opposizione non islamica non trascurano la minima occasione per riaffermare il loro sostegno ai loro compatrioti copti e negano con energia la portata di qualsiasi tensione tra copti e musulmani. In altre parole la percezione della minaccia islamica, per l'innanzi avvertita

---

<sup>264</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 55-58.

unicamente dai copti, diventa -almeno a livello delle apparenze- il denominatore comune della maggioranza dei protagonisti politici e sociali<sup>265</sup>.

Šenūda sostenne fermamente il potere di Mubārak; ciò risultava evidente, oltre che dai legami intessuti con la classe politica, dalla posizione mostrata al momento delle consultazioni elettorali e dal tono delle sue dichiarazioni pubbliche. Per quanto concerne la posizione della Chiesa al momento delle votazioni, essa aveva sempre sostenuto il candidato unico al ruolo di presidente senza che ciò fosse oggetto di critica o di discussione e senza che alcuno mettesse in questione l'autorità papale di rappresentare ufficialmente dal punto di vista politico la sua comunità<sup>266</sup>. Il nuovo contesto di pluralismo nelle elezioni presidenziali del 2005 vede la posizione pontificale immutata, con il consueto appoggio al regime di Mubārak, ma l'intervento di Šenūda acquisì una portata maggiore da poter essere paragonato a una campagna elettorale<sup>267</sup>: oltre al sostegno espresso al presidente dal Santo Sinodo in una lettera indirizzatagli e al tono generale delle prediche dei vescovi sul tema della necessità di sostenere Mubārak<sup>268</sup>, Šenūda aveva impartito ordini precisi a tutti i membri del clero perché incoraggiassero i fedeli al voto, organizzando, fra le altre cose, un servizio di bus che li accompagnasse alle urne. Come se non bastasse, la posizione della Chiesa nei confronti degli oppositori del regime fu dura: si affermò riguardo a Ġūrġ 'Ishāq attivista e fondatore del movimento *Kifāya*<sup>269</sup> che "egli non era più un figlio della Chiesa"; per quanto riguarda l'*affaire* Filūbātīr<sup>270</sup>, la reazione fu ancora più drastica e il sacerdote fu sospeso dai suoi incarichi pastorali per via

---

<sup>265</sup> Cfr. D. Khawaga, *Le dinamiche politiche dei copti: rendere la comunità un protagonista attivo*, in A. Pacini, *op.cit.*, p. 205.

<sup>266</sup> Alcune critiche vennero espresse in merito all'abitudine del patriarca di consigliare le figure che riteneva più adatte da candidare all'Assemblea del popolo (si garantiva sempre la presenza di copti in parlamento); Šenūda in diverse interviste dichiarò di non essere mai stato ascoltato a riguardo e di aver perciò smesso di dare la sua opinione (l'affermazione non risulta del tutto vera).

<sup>267</sup> Sembra che questo deciso sostegno al presidente potesse essere la moneta di scambio per la candidatura di politici copti nel PND (Partito Nazionale Democratico, il partito di maggioranza) in occasione delle elezioni dei rappresentanti del *Maġlis*. (Cfr. L. Guirguis, *op. cit.*, p. 220).

<sup>268</sup> Si arrivò a sostenere che il voto a Mubārak rispondeva al volere divino sfruttando la frase biblica "*ša'b mubārak*" (che significa "popolo benedetto", ma può essere letto come "popolo di Mubārak").

<sup>269</sup> Cfr. *Infra*, p. 85.

<sup>270</sup> 'Azīz Ġamīl Filūbātīr, parroco della chiesa della Santa Vergine e di san Marco a Tawābiq in Giza.

della sua militanza nel partito *al-Ġad*<sup>271</sup> che presentava alle elezioni presidenziali un candidato alternativo a Mubārak<sup>272</sup>. Per quanto riguarda la retorica ufficiale del papa, l'atteggiamento di Šenūda era ambivalente: da una parte promuoveva una morale fondata sui principi della tolleranza, della riconciliazione e dell'interesse comune (che fu d'aiuto ad attenuare le tradizionali faide dell'Alto Egitto<sup>273</sup>), dall'altra (quando serviva) incoraggiava la mobilitazione soprattutto giovanile (senza escludere le confrontazioni violente, proponendo il modello del martirio come massima realizzazione di sé). Il suo linguaggio sempre moderato, elusivo e volutamente ambiguo permetteva al papa di conciliare il punto di vista governativo con i suoi obiettivi politici e di esprimere le rivendicazioni dei copti senza provocare le reazioni dei musulmani; il disaccordo era mostrato in silenzio con atti di protesta pacifica come il digiuno<sup>274</sup>. Tuttavia, allorché Šenūda esibiva la retorica ufficiale della moderazione, ritirandosi in segno di protesta nel monastero di Wādī Naṭrūn, disertando celebrazioni ufficiali e proclamando giorni di digiuno, inviava un messaggio tanto tacito quanto chiaro alla comunità e in particolar modo ai giovani che, incoraggiati dal gesto di disapprovazione papale, sarebbero scesi in piazza a migliaia a manifestare. Questa dinamica fece sì che, dagli anni duemila, i giovani copti iniziassero ad esprimersi pubblicamente nelle manifestazioni, non più solo nell'ambito della Chiesa, ponendosi al pari dei compatrioti musulmani senza celare la propria identità, evidenziata anzi dall'uso dei simboli cristiani, in primo luogo la croce<sup>275</sup>.

---

<sup>271</sup> "Partito del domani": nato nel 2004 con la fuoriuscita dal nuovo-Wafd (rifondato nel 1978) di un gruppo legato ad 'Ayman Nūr, poi candidatosi alle elezioni presidenziali del 2005 (arrivando al secondo posto con solo il 7.6% dei voti, nondimeno fu processato per brogli e condannato a cinque anni di prigione). (Cfr. S. n., *Al-Ghad (Tomorrow Party)*, in "Carnegie Endowment for International Peace", Guide to Egypt Transition, <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2011/09/20/al-ghad-tomorrow-party> [ultima consultazione 23/01/14]).

<sup>272</sup> Cfr. L. Guirguis, *op. cit.*, pp. 166-268.

<sup>273</sup> Cfr. S. S. Hasan, *op. cit.*, pp. 113-119. Ciò fu possibile grazie al recuperato senso di autostima della comunità copta che si riconosceva in una cultura millenaria e preziosa; la storia dei santi, ma soprattutto dei martiri, era il modello a cui fare riferimento per fronteggiare gli attacchi violenti. (*Ibidem*).

<sup>274</sup> Cfr. L. Guirguis, *op. cit.*, pp. 159-161.

<sup>275</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 153-154.

Dal punto di vista dell'integrazione dei copti nella vita sociale politica, la persistenza delle discriminazioni nei confronti dei cristiani e gli attacchi di cui erano stati oggetto nell'ultimo ventennio, riportarono in auge il dibattito sulla rappresentazione della minoranza nelle istituzioni. Venne ripresa la proposta di un sistema di "quote copte", già avanzata in passato, che in effetti rispondeva bene alla struttura comunitaria della società egiziana: i copti infatti fondavano la propria campagna elettorale su basi confessionali; i media li etichettavano come "candidati della Chiesa" o "copti indipendenti"; nei resoconti elettorali si poteva leggere, al fianco del numero dei candidati votati per ogni partito, il numero complessivo di copti e di donne eletti, senza che di essi fosse chiarita l'appartenenza partitica (i copti, come le donne, risultavano quindi essere dei rappresentanti di una componente della società più che i portavoce di un determinato pensiero politico). Ciò nonostante, la proposta di un sistema di rappresentazione proporzionale delle minoranze venne sempre avversato con due motivazioni principali: la prima, legata alla percezione delle quote come elemento di divisione all'interno della nazione (secondo una teoria che tendeva a sminuire la struttura comunitaria della società egiziana, se non a negarla); la seconda, si basava sull'idea che l'appartenenza confessionale non determinasse quella politica né significasse il sostegno a richieste specifiche (non essendo i copti un gruppo omogeneo dal punto di vista economico, sociale e politico<sup>276</sup>). In conclusione, indipendentemente dal dibattito in corso, il regime di Mubārak<sup>277</sup> instaurò, *de facto*, un sistema di rappresentazione<sup>278</sup>

<sup>276</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 205-212.

<sup>277</sup> Come peraltro avevano fatto i due regimi precedenti; cfr. tabella alla nota seguente.

<sup>278</sup> La tabella seguente mostra come la rappresentazione dei copti sotto tutti tre i regimi dell'Egitto repubblicano fosse lontana dall'essere proporzionale anche prendendo in considerazione le stime al ribasso del governo egiziano, che vorrebbe i copti attestarsi al 6% della popolazione (mentre il World Factbook della CIA li attesta al 9% [cfr. [www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/](http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/)]).

Anno	Numero totale di parlamentari	Numero di copti presentati alle elezioni	Copti eletti	% parlamentari copti rispetto al totale
<b>Sotto Nasser</b>				
1957	350	0	0	0
1964	360	9	1	0,28
1969	348	9	2	0,57

(limitato, non proporzionale) dei copti in parlamento; e la candidatura di figure politiche copte veniva sfruttata dai vari partiti in un'ottica elettorale, nonché propagandata in ambito internazionale (salvo poi, in caso di necessità politica, rispolverare la retorica anti-cristiana).

### L'antefatto della rivoluzione

Negli anni '90 le forze di polizia egiziane avevano dovuto fronteggiare gli attacchi dei gruppi islamisti; il loro compito era ampiamente apprezzato dalla popolazione anche in virtù dei numerosi poliziotti caduti. Tuttavia, lo strapotere di cui godevano le forze dell'ordine grazie alla Legge di emergenza<sup>279</sup> aveva lentamente cominciato a mostrare il suo lato negativo; ciò, aggiunto al controllo sempre più capillare del Servizio Investigativo della Sicurezza di Stato (SISS<sup>280</sup>) su ogni ambito della società egiziana, esasperò la situazione: tutti erano sotto controllo e a rischio di arresto; se prima nel mirino vi erano solo gli oppositori politici, gli islamisti e gli attivisti, ora

Sotto Sādāt				
1971	360	12	3	0,83
1976	370	8	0	0,00
1979	360	14	4	1,11
Sotto Mubārak				
1984	468	9	4	0,85
1987	458	10	6	1,31
1990	454	7	1	0,22
1995	454	6	0	0,00
2000	454	6	3	0,66
2005	454	7	2	0,44
2010	518	10	3	0,58

Per i dati cfr. s. n., *Ma huwa 'addadu al-aqbāt fī-l-barlamān? [Qual è il numero di copti in parlamento?]*, in "Mawsū'atu tāriḥi 'aqbāti miṣr [Enciclopedia della storia dei copti d'Egitto]", s.d., <http://www.alkalema.net/persecute/persecute13.htm> (ultima consultazione 15/12/13).

<sup>279</sup> La Legge di emergenza, elaborata nel 1958 (legge 162/1958, per il testo completo in arabo cfr. <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/46609207-599c-4f9d-ad6e-618fec866c14> ); dal 1981, con l'assassinio del presidente Sādāt, venne dichiarato lo stato di emergenza (che sarà revocato solo nel 2012, con l'eccezione di un periodo di 3 anni in cui venne sospeso) e la legge entrò dunque in vigore. Lo stato di emergenza e il potere che conferiva al governo e alle forze armate furono strumenti atti a mantenere e consolidare l'esercizio del governo da parte del regime. (Cfr. S. Reza, *Endless Emergency: the Case of Egypt*, in "New Criminal Law Review", vol. 10, n. 4, pp. 532-553).

<sup>280</sup> Questo corpo di polizia era alle dirette dipendenze del ministero dell'interno; fu abolito nel 2011.

erano possibili sospettati editori, giudici, professori e imprenditori a cui poteva bastare un'affermazione non gradita fatta in pubblico per scatenare la macchina repressiva, e, infine, era preso di mira qualunque cittadino ritenuto colpevole di avere legami con attività criminali o che semplicemente appariva sospetto<sup>281</sup>. Se in precedenza il ruolo della polizia si era diviso sui due fronti della protezione dei cittadini e della difesa del regime, nel XXI secolo essa era spinta a concentrarsi solo su questo secondo aspetto<sup>282</sup>. La totale assenza di controllo causò un peggioramento drastico del comportamento dei corpi di polizia: si diffusero su larga scala maltrattamenti e torture, spesso finalizzati ad estorcere una confessione (più o meno vera) o a punire i detenuti, altre volte del tutto immotivati. Fra i metodi brutali utilizzati dalla polizia per raggiungere i propri scopi vi erano *elettroshock*, privazione del sonno e del cibo, *waterboarding*, stupri o minacce a riguardo, e altre violenze fisiche e psicologiche che avevano l'obiettivo di annientare la dignità della persona e la sua supposta resistenza. Le violenze<sup>283</sup> vennero estese anche ai soggetti interrogati per ottenere informazioni utili alle indagini, numerosi sono, infine, i casi di intere famiglie arrestate e torturate per costringere uno dei membri a confessare ciò di cui lo ritenevano colpevole. L'impunità che godevano gli ufficiali che si macchiavano di queste aberrazioni era sostanzialmente garantita da tre fattori. Il primo era legato al contesto legale egiziano che, nel Codice penale all'articolo 126, limita il concetto di tortura ai casi di violenza fisica operata ai danni di un "accusato" da parte di ufficiali di polizia col fine di estorcergli una confessione; in questo modo, qualunque abuso non era classificabile come "tortura" in mancanza di una formale accusa nei confronti della vittima. Inoltre, l'articolo 126 esclude dalla definizione anche tutte le violenze perpetrate con un obiettivo diverso dalla confessione (per esempio intimidazioni e punizioni) e le torture psicologiche. Il

---

<sup>281</sup> Per quanto riguarda l'abuso della detenzione amministrativa cfr. *s. n.*, *Time for Justice: Egypt's Corrosive System of Detention*, Amnesty International, Londra 2011.

<sup>282</sup> Cfr. A. Khalil, *op. cit.*, pp. 37-39.

<sup>283</sup> Per un rapporto sull'uso ufficiale della violenza in Egitto nel primo decennio del regime di Mubarak cfr. K. Saber (*et al.*), *The Conditions of Human Rights in Egypt During the last Ten Years. Between the Freedom of the Market and the deterioration of the Citizens' Conditions*, The Land Center for Human Rights, Cairo 2004, pp. 125-214 [www.lchr-eg.org/archive/indexe.htm](http://www.lchr-eg.org/archive/indexe.htm) (ultima consultazione 20/01/14).

secondo fattore che garantiva l'impunità di questo reato risiede nel conflitto d'interesse manifesto che si viene a creare nel momento in cui è la stessa polizia a dover indagare sui crimini di cui è accusata; l'ultimo fattore è l'ovvio timore delle vittime nel denunciare tali fatti<sup>284</sup>. Gli egiziani erano quindi rassegnati a sopportare le angherie e le ingiustizie della polizia, seguendo il detto locale "cammina piano vicino al muro" che significa "mantieni un profilo basso", inoltre erano soliti pensare che le ingiustizie e i soprusi interessassero solo chi in qualche modo aveva a che fare con la giustizia e che la gente per bene, invece, potesse ignorare la situazione e vivere serenamente, a patto di non opporsi alla politica del regime. Il 6 giugno 2010 accadde un evento che cambiò radicalmente la percezione degli egiziani riguardo al comportamento della polizia e che dettò una svolta decisiva al loro atteggiamento di passiva rassegnazione. La sera del 6 giugno, infatti, un giovane chiamato Hālid Sa'īd fu intercettato da due agenti di polizia in borghese lungo la via di casa ad Alessandria e picchiato selvaggiamente a morte senza nessuna apparente ragione<sup>285</sup>. Le autorità cercarono di celare l'accaduto fornendo una versione dei fatti radicalmente divergente dalla realtà, ma il racconto dei testimoni e, soprattutto, la fotografia del volto del cadavere del giovane ventottenne (scattata da un parente all'obitorio) non lasciavano dubbi sull'accaduto<sup>286</sup>. La notizia fece presto il giro del *web* e sconvolse le coscienze degli egiziani: essi vedevano in Hālid il volto di un giovane comune, della classe media, che non si era mai interessato di politica né

---

<sup>284</sup> Cfr. S. n., "Work on Him Until He Confesses". *Impunity for Torture in Egypt*, Human Rights Watch, New York 2011; s. n., *Torture in Egypt. Facts and Testimonies*, Nadim Center for Psychological Management & Rehabilitation of Victims of Violence, Cairo 2003, (Nadim Center è una ONG egiziana che offre supporto alle vittime di violenza; si propone di elaborare un rapporto annuale sulle torture in Egitto pubblicato sul sito dell'organizzazione <https://alnadeem.org/en>).

<sup>285</sup> Furono fatte diverse ipotesi, ma i due agenti non si espressero mai a riguardo.

<sup>286</sup> Cfr. S. n., *Egypt: Prosecute Police in Beating Death*, in "Human Rights Watch", 24 giugno 2010, [www.hrw.org/news/2010/06/24/egypt-prosecute-police-beating-death](http://www.hrw.org/news/2010/06/24/egypt-prosecute-police-beating-death) (ultima consultazione 20/01/04). Nell'ottobre 2011, dopo numerose proteste contro il tentativo di insabbiamento del caso, i due imputati furono condannati a sette anni di prigione con l'accusa di "crudeltà contro la vittima", ma non furono accusati di omicidio. (Cfr. S. n., *Egypt jails police over activist Khaled Said's death*, in "BBC news", 26 ottobre 2011, [www.bbc.co.uk/news/15467022](http://www.bbc.co.uk/news/15467022) [ultima consultazione 20/01/04]).<sup>287</sup> La pagina è disponibile all'indirizzo [www.facebook.com/EIshaheed](http://www.facebook.com/EIshaheed) (ultima consultazione 23/01/14); cfr. W. Ghonim, *Revolution 2.0. The Power of the People is Greater than the People in Power. A memoir*, Houghton Mifflin Harcourt, New York 2012. La pagina *facebook* è in dialetto egiziano, ho dunque ritenuto appropriato non applicare la traslitterazione *standard* utilizzata per il MSA, ma seguire la traslitterazione più utilizzata dagli egiziani sul *web*, e dall'amministratore stesso della pagina (Wael Ghonim) nel suo libro sugli eventi di questi mesi.

professava un credo estremista, eppure aveva ricevuto un tal trattamento. Gli egiziani, forse per la prima volta, realizzarono che nessuno di loro poteva ritenersi al sicuro. Ci furono alcune proteste ad Alessandria ma il dissenso si dimostrò di portata nazionale grazie alla creazione di una pagina *facebook* chiamata “Kullena Khaled Said<sup>287</sup>” (cioè “tutti noi siamo Ḥālīd Sa’īd”) che sostenne la proposta di una veglia silenziosa contemporaneamente al Cairo, lungo il Nilo, e ad Alessandria, sulla riva del mare: vi parteciparono numerosissimi giovani (ad Alessandria, secondo Reuters, 8000), molti dei quali non avevano mai partecipato ad una protesta nella loro vita ma, senza conoscersi, senza appartenere ad un movimento politico, copti e musulmani, manifestarono la propria condanna dell’accaduto, silenziosamente, stando in piedi a cinque metri l’uno dall’altro<sup>288</sup> e indossando abiti neri in segno di lutto. Secondo alcuni questo fu il primo germe della rivoluzione del 2011<sup>289</sup>.

### La rivoluzione del 25 gennaio

Il 25 gennaio 2011 vide un’immensa folla riversarsi nelle strade di tutto il paese e, in modo particolare, in piazza Taḥrīr al Cairo; la grande manifestazione era stata organizzata sui *social networks* (su cui avrebbe fatto affidamento lungo tutto il periodo rivoluzionario), anche a seguito degli eventi tunisini<sup>290</sup>, con l’obiettivo di

---

<sup>287</sup> La pagina è disponibile all’indirizzo [www.facebook.com/ElShaheeed](http://www.facebook.com/ElShaheeed) (ultima consultazione 23/01/14); cfr. W. Ghonim, *Revolution 2.0. The Power of the People is Greater than the People in Power. A memoir*, Houghton Mifflin Harcourt, New York 2012. La pagina *facebook* è in dialetto egiziano, ho dunque ritenuto appropriato non applicare la traslitterazione *standard* utilizzata per il MSA, ma seguire la traslitterazione più utilizzata dagli egiziani sul *web*, e dall’amministratore stesso della pagina (Wael Ghonim) nel suo libro sugli eventi di questi mesi.

<sup>288</sup> Per non correre il rischio di un intervento della polizia che poteva disperdere qualunque manifestazione non autorizzata (dividendo tutti i gruppi formati da più di tre persone).

<sup>289</sup> Per quanto riguarda i copti, la tensione divenne alta soprattutto a seguito dell’attentato alla Chiesa di Alessandria il 1 gennaio 2011, a seguito del quale ci fu una protesta ritmata da *slogan* quali “Alza la testa, sei un copto” e “Ġāmal, di a tuo padre che i copti lo odiano”. (Cfr. M. Ezzat Israel, *Al-aqbaṭ wa al-dūr al-waṭanī wa ḥaṣṣād sana ’ulá li-ṭawura 25 yanāir 2011 milādī [I copti e il ruolo nazionale e il raccolto del primo anno della rivoluzione del 25 gennaio 2011 d. C.]*, in “Copts United”, 1 gennaio 2012, [www.copts-united.com/Article.php?l=1035&A=49654](http://www.copts-united.com/Article.php?l=1035&A=49654) [ultima consultazione 22/01/14]).

<sup>290</sup> La rivoluzione tunisina durò dal 17 dicembre 2010 al 14 gennaio 2011.

protestare contro la povertà<sup>291</sup>, la disoccupazione e la corruzione del governo. Le dimostrazioni non si conclusero tuttavia con il “giorno della rabbia<sup>292</sup>” ma continuarono<sup>293</sup> fino all’11 febbraio, quando il presidente Mubārak rassegnò le dimissioni. Il bilancio degli scontri che avvennero tra i manifestanti e le forze di polizia superò le trecento vittime<sup>294</sup>, sebbene ufficialmente i dati del Ministero della salute ne confermavano soltanto undici, oltre alle migliaia di feriti<sup>295</sup>. In quest’occasione, cristiani e musulmani, uniti dal comune intento, scesero fianco a fianco nelle piazze e mostrarono in svariate occasioni una solidarietà interconfessionale: si innalzavano i simboli della croce e della mezzaluna; si levavano cori come “*al-miṣriīyn yad waḥda*” cioè “gli egiziani sono un mano sola” (un’unica nazione senza fratture confessionali) e “*muslimīn wa maṣṣihīyn iḥuwān*” cioè “musulmani e cristiani sono fratelli”, si organizzavano azioni simboliche come cordoni di cristiani che proteggevano i musulmani in preghiera. Comunque, in generale, la maggioranza dei cristiani si dimostrò cauta: essi diffidavano del movimento rivoluzionario temendo che fosse orchestrato dai fratelli musulmani e dai salafiti. Tuttavia, non pochi copti scesero nelle piazze costringendo la Chiesa stessa a moderare i toni e a cambiare posizione nell’arco di soli dieci giorni dal 25 gennaio; se, all’inizio, papa Šenūda aveva invitato i suoi fedeli a sostenere il regime ed a non unirsi alle proteste<sup>296</sup>, successivamente, pur soltanto in maniera ufficiosa,

---

<sup>291</sup> Il livello di povertà degli ultimi due decenni era aumentato, a seguito della massiccia privatizzazione delle imprese statali e della diminuzione dei sussidi sui beni di prima necessità; un altro elemento che aveva avuto forti conseguenze negative sulla popolazione era stata la legge 96, con la quale i piccoli proprietari terrieri che avevano acquistato degli appezzamenti grazie al provvedimento di Nasser del ‘52, videro regredire il loro *status* a quello di semplice bracciante (i grandi proprietari terrieri riacquistarono il diritto su quelle terre). All’inizio del 2011 il 40% della popolazione egiziana viveva sotto la soglia di povertà (due dollari USA al giorno). (Cfr. A. Joya, *The Egyptian revolution: crisis of neoliberalism and the potential for democratic politics*, in “Review of African Political Economy”, vol. 38, n. 129, p. 374).

<sup>292</sup> “*Al-yoūm al-ḡaḍab*”.

<sup>293</sup> Non ne diminuì nemmeno l’entità: il 31 gennaio, per esempio, sono state stimate 250.000 persone radunate in piazza Taḥrīr.

<sup>294</sup> Secondo le stime delle Nazioni Unite e di Human Rights Watch.

<sup>295</sup> Cfr. S. n., *Timeline: Egypt’s revolution. A chronicle of the revolution that ended the three-decade-long presidency of Hosni Mubārak*, in “Al-Jazeera”, Middle East, 14 febbraio 2011, [www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/01/201112515334871490.html](http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/01/201112515334871490.html) (ultima consultazione 21/01/14).

<sup>296</sup> Cfr. S. Khalil Samir, *Rivoluzione egiziana: Cristiani e Musulmani uniti*, in “Asia News”, s.d., [www.asianews.it/index.php?l=it&dos=144](http://www.asianews.it/index.php?l=it&dos=144) (ultima consultazione 20/01/14).

non fece mancare il suo sostegno ai copti che manifestavano per ottenere il rispetto dei loro diritti. Infine, (a rivoluzione conclusa, il 15 febbraio) papa Šenūda salutò persino la rivoluzione con il seguente comunicato:

La Chiesa copta saluta i giovani onesti dell'Egitto, i giovani del 25 gennaio, che hanno guidato l'Egitto verso una forte rivoluzione bianca. Essi hanno sacrificato il prezioso sangue dei martiri della patria che sono ammirati dal governo e dall'esercito ed esaltati da tutto il popolo; Noi facciamo le condoglianze alle loro famiglie e ai loro parenti. La Chiesa copta saluta l'esercito coraggioso dell'Egitto e l'Alto Consiglio delle Forze Armate, apprezzando le dichiarazioni rilasciate rispetto alla volontà di proteggere l'Egitto internamente ed esternamente. Supportiamo la sua decisione di sciogliere le camere e di fare un appello per rendere la sicurezza stabile. Noi crediamo che l'Egitto debba essere un paese democratico, civile, che scelga i membri del parlamento con elezioni libere e oneste in cui siano rappresentati tutti i gruppi sociali; supportiamo tutto l'Egitto nella sua battaglia contro la povertà, la corruzione e la disoccupazione, nella resistenza al caos e alla distruzione, nel rendere salda la sicurezza e i principi della giustizia sociale e dell'unità nazionale, e nella punizione dei corrotti e dei criminali. La Chiesa copta prega per l'Egitto, paese grande, dalla storia gloriosa e dall'antica civiltà, e Noi speriamo che il Signore lo protegga e vi diffonda tranquillità, stabilità, sicurezza e benessere.

Papa Šenūda III,

Papa di Alessandria e Patriarca della cattedra di San Marco e capo del Santo Sinodo della Chiesa copta ortodossa.<sup>297</sup>

I copti che parteciparono alla rivoluzione ebbero il coraggio di contravvenire alle indicazioni perentorie del patriarca che fino ad allora era stato il portavoce unico

---

<sup>297</sup> La traduzione è di chi scrive; segue il testo originale del comunicato:

الكنيسة القبطية تحيي شباب مصر النزيه، شباب 25 يناير، الذي قاد مصر في ثورة قوية بيضاء. وبذل في سبيل ذلك دماءً غالية دماء شهداء الوطن الذين مجدتهم مصر قيادة وجيشاً، بل مجدهم الشعب كله ونحن نعزي أهلهم وأفراد أسراتهم. والكنيسة القبطية تحيي جيش مصر الباسل، والمجلس الأعلى للقوات المسلحة، فيما أصدره من بيانات، من أجل الحفاظ على مصر في الداخل والخارج. ونؤيد موقفه في حل مجلسي الشعب والشورى، وفي دعوته لإقرار الأمن. ونحن نؤمن بأن تكون مصر دولة ديمقراطية مدنية، تختار أعضاء برلمانها بانتخابات حرة نزيهة، وتتمثل فيها جميع فئات الشعب. ونؤيد مصر كلها في محاربة الفقر والفساد والبطالة، ومقاومة الفوضى والتخريب، في إرساء الأمن والأمان ومبادئ العدالة الاجتماعية والوحدة الوطنية – وفي الاقتصاص من المفسدين والخارجين على القانون. والكنيسة القبطية تصلي من أجل مصر العظيمة ذات التاريخ المجيد والحضارة العريقة، ونرجو أن يحفظها الرب سالمة وينشر فيها الهدوء والاستقرار والأمن والرخاء.”

البابا شنودة الثالث

بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية ورئيس المجمع المقدس للكنيسة القبطية الأرثوذكسية

(Cfr. S. n., *Bīān al-kanīsa al-qibṭiyya ḥawl al-ṭawra 25 tānāir 2011* [Comunicato della Chiesa copta in merito alla rivoluzione del 25 gennaio 2011], s.d., [http://st-takla.org/News/Holy-Synod-Statements/2011-02-15--January-25-2011-Revolution\\_.html](http://st-takla.org/News/Holy-Synod-Statements/2011-02-15--January-25-2011-Revolution_.html) [ultima consultazione 20/01/14]).

della comunità e il punto di riferimento delle trattative tra lo Stato e la grande sezione della cittadinanza rappresentata dai copti; inoltre, i copti che protestarono a Taḥrīr uscirono dall'ambito della comunità nel seno della quale si erano svolte tutte le manifestazioni del dissenso, per entrare nel più ampio terreno della cittadinanza, rendendosi soggetti attivi del cambiamento<sup>298</sup>. La maggior parte dei copti era scesa in piazza in maniera completamente indipendente da qualunque affiliazione partitica o associazionistica, infatti, fu solo all'indomani della rivoluzione che i movimenti copti fiorirono maggiormente; essi, stimolati dal recente riavvicinamento con gli elementi della diaspora<sup>299</sup>, già da un decennio partecipavano attivamente a dinamiche contestatarie, inserendosi in movimenti civili non caratterizzati confessionalmente<sup>300</sup>. Forti del successo rivoluzionario, gruppi di laici copti (soprattutto giovani) iscrissero il loro attivismo in un quadro comunitarista (che garantisce un controllo meno serrato da parte delle autorità, in nome del rispetto della libertà religiosa<sup>301</sup>): nacquero le prime associazioni copte in Egitto<sup>302</sup>, quali la Maspero Youth Union<sup>303</sup>.

<sup>298</sup> Cfr. s. n., *Al-aqbāt wa ṭawra.. min al-'azāla 'ilā al-ḥiwār wa al-ṣidām wa al-ḥiġra [I copti e la rivoluzione.. dall'isolamento al dialogo, allo scontro e all'emigrazione]*, in "Youm 7", 29 dicembre 2011, <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=566191&#.UuI0CRAuLIV> (ultima consultazione 25/01/14).

<sup>299</sup> Cfr. *infra*, p. 75.

<sup>300</sup> Si veda, ad esempio, il movimento *Kifāya* (letteralmente "Abbastanza"): nato nel novembre 2004 dall'iniziativa di 300 intellettuali di diversa appartenenza politica (e religiosa) accumulati dall'obiettivo di porre fine al governo di Mubārak. (Cfr. S. n., *Kifaya (The Egyptian Movement for Change)*, in "Carnegie Endowment for International Peace", Guide to Egypt Transition, <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2010/09/22/the-egyptian-movement-for-change-kifaya> [ultima consultazione 23/01/14]). Fra i fondatori del movimento spicca la figura dell'intellettuale copto Ġūrġ 'Ishāq, a cui abbiamo già fatto riferimento. (Cfr. *supra*, p. 76). Purtroppo la lotta al regime era l'unico collante del movimento, che non fu in grado di strutturare un vero programma politico né un'agenda economica, e alle votazioni parlamentari del 2005 non fu in grado di far eleggere nessuno dei suoi candidati né di trovare un *lader* forte da proporre alle presidenziali. (Cfr. M. Browsers, *The Egyptian movement for change: Intellectual antecedents and generational conflicts*, in "Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life", vol. 1, pp. 83-86). Un altro movimento popolare, nato nel 2008 con l'obiettivo di proteggere i diritti dei lavoratori, è "Šabāb 6 'ibrīl", la cui pagina web è disponibile al sito [www.facebook.com/shabab6april](http://www.facebook.com/shabab6april).

<sup>301</sup> Cfr. P. Rowe, *Building Coptic Civil Society: Christian Groups and the State in Mubarak's Egypt*, in "Middle Eastern Studies", vol. 45, n. 1, p. 124. Non viene riservato lo stesso trattamento ai movimenti di dissenso secolari o ai singoli individui (come i *bloggers* che solitamente esprimono le loro idee in maniera autonoma e indipendente da organizzazioni o movimenti); d'altra parte, questo trattamento più tollerante è comprensibile anche alla luce del fatto che i copti non si sono mai dimostrati una minaccia per il regime. (Cfr. *Ivi*, pp. 123-124).

<sup>302</sup> Cfr. L. Guirguis, *op. cit.*, pp. 241-249.

## L'associazionismo copto: la diaspora e i laici

Essendo la scena elettorale controllata dal PND, nel corso degli anni '90, i militanti egiziani (cristiani e musulmani) trovarono nell'associazionismo un ambito d'azione più appropriato per la rivendicazione di riforme politiche, anche se spesso queste associazioni si dimostrarono parzialmente connesse al regime (che le sfruttava per neutralizzare la contestazione politica). Per quanto riguarda i copti, essi, in virtù del loro posizione geografica, hanno formato due tipi di associazioni: quelle locali e quelle della diaspora. Per ciò che concerne l'associazionismo della diaspora, le organizzazioni di più lunga data erano l'American Coptic Association<sup>304</sup> e la Canadian Coptic Association<sup>305</sup>, le quali alimentavano un discorso basato sul tema della persecuzione millenaria dei copti per mano dei musulmani, che avrebbero il preciso obiettivo di sterminarli<sup>306</sup>. La Chiesa copta, sia attraverso i suoi rappresentanti in Egitto, che mediante i vescovi nelle patrie adottive di questi militanti, si dissociava dalla loro retorica e dalle pressioni che questi gruppi facevano sul regime egiziano attraverso i governi dei paesi in cui costituivano delle *lobbies*<sup>307</sup> forti (pur rappresentando un settore assolutamente minoritario della popolazione). Dal canto loro, i militanti della diaspora accusavano i prelati di debolezza criticando l'evocazione del martirio come ideale di riferimento delle manifestazioni del loro dissenso politico, ritenuto legato a un sistema di valori del passato. Infine, nonostante questa divergenza di opinione, il papa seppe anche sfruttare la presenza di questi movimenti della diaspora nell'ambito delle negoziazioni con il regime egiziano. Negli ultimi anni<sup>308</sup>, grazie alle nuove tecnologie

---

<sup>303</sup> Cfr. *infra*, p. 95-96.

<sup>304</sup> Il cui sito si trova alla pagina [www.copts.com/english/](http://www.copts.com/english/) (ultima consultazione 21/01/14).

<sup>305</sup> Il cui sito si trova alla pagina <http://cca-live.com/en/Default.aspx> (ultima consultazione 21/01/14).

<sup>306</sup> Queste organizzazioni e la loro ideologia fortemente islamofoba sono tenute in considerazione soprattutto da altri enti cristiani internazionali dello stesso tipo, da gruppi politici di destra e da altri realtà che condividono la stessa islamofobia.

<sup>307</sup> Per esempio sostenendo l'elaborazione del *International Religious Freedom Act off 1998* che sanciva la difesa della libertà religiosa come una priorità della politica estera americana; l'Egitto non poteva non essere chiamato in causa essendo uno dei maggiori destinatari dell'aiuto americano

<sup>308</sup> Dalla fine degli anni '90, le associazioni copte proliferarono anche in Europa e in Australia e, mentre le prime organizzazioni fondate si erano già raccolte nella International Coptic Federation, le più recenti organizzazioni europee dovettero attendere il 2010 per trovare un accordo e riunirsi all'interno della "Coptic Solidarity" [la cui pagina *web* è disponibile al sito [www.copticsolidarity.org/](http://www.copticsolidarity.org/) (ultima consultazione 23/01/14)].

e alla conseguente maggior facilità e rapidità di scambio fra i militanti basati in Egitto e quelli in diaspora, le organizzazioni locali e internazionali si riavvicinarono sensibilmente: il clero copto smise di dare un giudizio negativo netto sulle organizzazioni della diaspora e, da parte loro, i militanti all'estero, informati meglio delle reali condizioni dei correligionari in patria (anche grazie ad una più attiva partecipazione sul posto<sup>309</sup> – in conferenze, seminari e manifestazioni –), si aprirono a posizioni meno ideologiche; continuarono tuttavia a contestare il regime e l'autoritarismo papale.

Per quanto riguarda l'associazionismo locale, esso nasce in un ambiente laico, che spesso si trova a sostenere posizioni diverse da quelle ufficiali della Chiesa ed arriva fino a proporre una sua radicale riorganizzazione. I laici organizzarono una prima conferenza nel 2006 con l'obiettivo di convincere il papa a intraprendere subito una riforma della chiesa e delle norme che disciplinavano l'elezione del pontefice. Per quanto riguardava il regolamento di elezione del Papa, i laici sollecitavano alcune modifiche: per esempio, la soppressione del sorteggio finale e l'ampliamento dell'elettorato (fino a comprendere tutta la comunità). Alcuni proponevano che la scelta del pontefice ricadesse su un monaco, per evitare corruzione e rivalità tra i vescovi, che rischiavano di mettere a repentaglio la credibilità della Chiesa stessa e la fede della comunità; tuttavia, questa proposta non era universalmente condivisa dal mondo laicale, infatti molti credevano che un monaco, non avvezzo alla politica e alla contrattazione Chiesa - Stato, non sarebbe stato capace di guadagnarsi il sostegno del governo e di mettere in campo le riforme necessarie. Ciò non venne mai attuato perché alla morte del papa Šenūda, nel marzo 2012, il *mağlis al-ša'b*, che avrebbe dovuto approvare le modifiche al regolamento, era composto da una maggioranza di Fratelli Musulmani, e i copti temettero che essi favorissero

---

<sup>309</sup> Lo stesso Māikel Munīr, fondatore della US Copts Association, fece un *tour* in Egitto nel settembre 2006, fra le altre cose intervenuto ad una conferenza a Nağa'a Ḥammādī, a cui parteciparono 30.000 copti e, fra di essi, anche alcuni rappresentanti del clero; il messaggio di Munīr spronava la gioventù copta a prendere esempio dall'attivismo della diaspora e a mobilitarsi per svolgere un ruolo attivo nel delineare i contorni di una società futura, soprattutto nell'ottica della soluzione di alcuni problemi di lunga data quali la discriminazione dei copti nell'ambito professionale e governativo, le violenze subite da parte dei gruppi estremisti e le restrizioni relative alla costruzione di nuove chiese. (Cfr. P. Rowe, *op. cit.*, pp. 122-123).

lungaggini parlamentari al fine di posticipare l'elezione papale e, in definitiva, di indebolire la comunità copta tutta. Essi inoltre erano preoccupati dalla mancanza di trasparenza dei bilanci della Chiesa, infatti non era disponibile alcuna informazione sulle rendite dei terreni dei monasteri né sulle donazioni provenienti dalle comunità della diaspora. La preoccupazione era anche basata su alcuni casi di corruzione dei prelati che erano stati portati agli onori della cronaca a partire dagli anni '90. Essi si opponevano all'intromissione del papa in politica, ritenendo che il suo ruolo dovesse essere confinato alla guida spirituale dei fedeli. Questa posizione era motivata dal riferimento a testi biblici (quali "date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" [Mt 22, 21]), dal timore di favorire la strumentalizzazione politica della religione e di incrementare l'uso del linguaggio religioso in politica; infine, si sosteneva che sarebbe stato un grave errore per un rappresentante della religione entrare nel campo politico, poiché esso non attiene a verità assolute e al dogma, ma a verità relative e al compromesso<sup>310</sup>.

Un altro tema chiave del discorso laico era legato al secolarismo, ritenuto la soluzione dei problemi che inasprivano i rapporti tra le due comunità. Dato per assodato il contributo del regime di Mubārak nell'esacerbare i conflitti interreligiosi in funzione di una politica del *divide et impera*, queste tensioni avevano altresì cause strutturali, come il trattamento diverso riservato dalla legge ai cittadini in base all'affiliazione religiosa, a discapito del concetto di eguaglianza. In ogni caso, il secolarismo non poteva essere visto semplicemente come la soluzione di questi problemi, come avrebbero voluto alcuni laici, ma anche come una concausa. I laici auspicavano la creazione di un sistema "di vero secolarismo", in cui il conflitto interreligioso non esistesse e la discriminazione fosse un'eccezione più che la regola; ovviamente, senza questi presupposti non si poteva pensare di giungere alla realizzazione di una società multi-religiosa pacifica, tuttavia, non si poteva negare che il secolarismo, pur nel tentativo di livellare le differenze, finiva talvolta per esacerbarle. In riferimento al sistema legale egiziano si parlò di secolarismo

---

<sup>310</sup> Cfr. L. Guirguis, *op. cit.*, p. 172.

imperfetto, essendo l'islam strettamente intrecciato con il diritto nazionale<sup>311</sup>, cosa che avrebbe compromesso la supposta neutralità religiosa di un sistema secolare; in realtà, recenti studi dimostrano che raramente uno stato secolare si è dimostrato neutrale nei confronti della religione, bensì l'ha generalmente integrata (nella sua interpretazione dominante nella società): non si tratta, quindi, di una specificità locale (di una particolare propensione alla religione, vorrebbero alcuni) né di un secolarismo imperfetto, ma proprio di una peculiarità del secolarismo, cioè l'impossibilità di essere scisso dal religioso a cui è profondamente intrecciato<sup>312</sup>.

### **Lo Statuto personale dei copti e il divorzio**

Il dibattito sullo Statuto personale dei copti può essere iscritto nel quadro sopra delineato; infatti, la legislazione egiziana unificò le corti ma lasciò immutato il principio della personalità della legge per quanto riguarda il Codice di famiglia, con l'obiettivo di salvaguardare la libertà religiosa. Se si vuole comprendere l'attenzione che i laici davano al tema dello Statuto personale, dobbiamo indagarne l'impatto sulla comunità copta; per prima cosa, è utile comprenderne lo sviluppo storico. Dal XVI secolo le autorità ottomane avevano garantito alle comunità non musulmane autonomia nella gestione delle leggi di statuto personale e dei tribunali comunitari; tuttavia, era frequente anche la richiesta da parte di non-musulmani di essere giudicati secondo la legge islamica (nel momento in cui era loro più conveniente, per esempio per un uomo cristiano che voleva divorziare unilateralmente dalla

---

<sup>311</sup> In effetti, fin dalla costituzione del 1923, l'islam fu nominato religione di Stato; tuttavia, fu solo con la "Costituzione egiziana permanente" del 1971 che la *šarī'a* venne indicata come fonte della legge (precisamente come "una fonte primaria della legislazione", art. 2) e, infine, nel 1980 divenne "la fonte primaria", nell'ambito di una mossa politica del presidente Sādāt che tentò così di conquistare le simpatie degli islamisti e di attirare l'attenzione su quest'emendamento, spostandola dall'abrogazione dell'articolo 77 che limitava il numero di legislature presidenziali a due (aprendo la strada ad una presidenza reiterata indefinitamente). Tuttavia, ogni qual volta si la magistratura si trovò di fronte ad un'incompatibilità tra la *šarī'a* e il sistema legale preesistente, cioè il Codice civile egiziano, la giurisprudenza dimostra che, nei fatti, si sono sempre seguite le indicazioni di quest'ultimo, non prendendo in considerazione la *šarī'a*, la cui interpretazione, per altro, non è mai stata definita. (Cfr. C. M. Carugno, *Defining Šarī'a's Role in the Egyptian Constitution. Developments and Debates On the Second Article after the 2011 Revolution*, tesi di laurea non pubblicata, pp. 117-120).

<sup>312</sup> Cfr. S. Mahmood, *op. cit.*, pp. 20-22.

moglie): in alcuni casi la richiesta veniva avanzata in virtù di una conversione all'islam, solitamente però bastava lo spostamento da una denominazione cristiana ad un'altra (non solo tra confessioni diverse, ma anche all'interno della stessa chiesa ortodossa, per esempio dalla comunità copta a quella greca o siriana). Quando nel 1874 venne creato il *Mağlis millî*, gli fu conferita l'autorità sulle dispute che riguardavano lo Statuto personale: essendo dominato dai laici, premette per limitare l'autorità della Chiesa. Dagli anni '20, con l'indipendenza nazionale, lo Stato, nel tentativo di creare le basi del concetto di cittadinanza, unificò la legge e la magistratura e, per quanto riguarda le minoranze, cercò di ridurre la loro autonomia; non riuscendo ad abolire i tribunali comunitari, lo Stato cercò di controllarli, richiedendo ad ogni comunità di presentare un documento inclusivo di tutte le leggi e le procedure in vigore nelle sue corti: il *Mağlis millî* preparò quindi il Codice di Statuto personale (che entrò in vigore come legge nazionale concernente lo Statuto personale dei cittadini copti l'8 luglio 1938). Il Codice del 1938 contemplava nove cause autorizzanti il divorzio:

1. Adulterio di uno dei coniugi
2. Abbandono del cristianesimo da parte di uno dei coniugi
3. Scomparsa di uno dei coniugi per un periodo maggiore o uguale a 5 anni
4. Detenzione di uno dei coniugi per un periodo maggiore o uguale a 7 anni
5. Malattia mentale o fisica, permanente e incurabile, di uno dei coniugi o disturbo cronico (che duri da almeno tre anni) che danneggi la salute dell'altro coniuge o impotenza del marito (per un periodo di almeno tre anni) se la moglie è nell'età del desiderio sessuale
6. Danno fisico inflitto da un coniuge all'altro, che ne pregiudichi la salute
7. Comportamento corrotto e immorale di un coniuge, che l'intervento di un ministro della Chiesa non fosse stato capace di correggere
8. Maltrattamento o comportamento determinante l'impossibilità di una convivenza e conseguente separazione dei due coniugi (per un periodo di almeno tre anni)
9. Assunzione della vita monastica da parte di uno dei coniugi

Nel 1955, quando vennero aboliti i tribunali comunitari, riducendo drasticamente il potere del *Mağlis millî* (in favore di quello del clero), non si intervenne sul Codice di Statuto personale e di conseguenza la legge del 1938 rimase in vigore. Nel 1971

divenne papa Šenūda III: egli aveva un'interpretazione estremamente restrittiva delle cause possibili di divorzio, cioè solo l'adulterio e l'apostasia, come era già stato sostenuto da papa Giovanni XIX all'indomani dell'elaborazione del Codice nello stesso 1938, da papa Macario nel 1945 e da papa Cirillo VI nel 1962. Le motivazioni di Šenūda non erano di natura esclusivamente teologica, bensì anche sociologica: egli cercava di preservare l'unità e la stabilità della famiglia, considerata il cardine stesso della comunità<sup>313</sup> (come si evince anche dai suoi discorsi, in cui fra l'altro incoraggia le donne alla virtù<sup>314</sup> e alla sottomissione, contribuendo al clima "irrespirabile" di cui abbiamo parlato<sup>315</sup>). Secondo Šenūda, il Codice del 1938 era stato elaborato da una *leadership* laica non esperta delle tradizioni della Chiesa né dei suoi principi dottrinari, che agiva secondo le proprie convinzioni personali e, persino, assecondando i propri interessi, "usando la religione per legittimare i propri desideri, mentre invece la religione è atta a contenerli<sup>316</sup>". Per promuovere la sua visione del matrimonio e della famiglia, papa Šenūda si rifiutò di consentire seconde nozze a coloro che avevano ottenuto il divorzio grazie alla legge del 1938 e incoraggiò l'elaborazione di un Codice di Statuto personale unificato che sarebbe stato valido per tutte le confessioni cristiane: venne preparato un disegno di legge

---

<sup>313</sup> Cfr. R. Shaham, *Comunal identity, political Islam and family law: Copts and the debate over the ground for dissolution of marriage in twentieth-century Egypt*, in "Islam and Christian-Muslim Relations", vol. 21, n. 4, pp. 410-413.

<sup>314</sup> Secondo quanto dichiarato dallo stesso papa in un suo recente articolo, le qualità di una donna copta (che ne dimostrerebbero la virtù ad imitazione della Vergine Maria) consistono nella capacità di comprendere il marito e mostrare un atteggiamento che lo conquisti, nel non mostrarsi eccessivamente gelosa, possessiva o invadente così da non spingerlo a cercare la propria libertà fuori dalle mura domestiche e, infine, nella cura quotidiana del proprio aspetto, anche, e soprattutto, in casa affinché questo giovi al rapporto di coppia. (Cfr. F. Armanios, *The "Virtuous Woman": Images of Gender in Modern Coptic Society*, in "Middle Eastern Studies", vol. 38, n. 1, p. 110).

<sup>315</sup> Cfr. *Supra*, p. 73.

<sup>316</sup> Cfr. R. Shaham, *op. cit.*, p. 409. L'accusa di Šenūda, diretta al *Mağlis millī*, di avere "inventato" il Codice di Statuto personale è smentita da evidenze storiche: se è vero che fino al X secolo la tradizione copta prevedeva come unica causa di divorzio l'adulterio, successivamente, il numero delle motivazioni che potevano essere addotte per la presentazione di un'istanza di divorzio era progressivamente salito, fino a raggiungere la cifra di 28. Infatti, a causa della diffusione di comportamenti musulmani da parte di molti uomini copti (divorzio, concubinato), la Chiesa aveva deciso di inquadrare un maggior numero di casi in un contesto legale: nel 1239 fu stato elaborato il *Mağmū' al-Šafawī*, la cui autorità sarà tale da farne, in epoca moderna, uno dei riferimenti più importanti dei laici che sostengono un'interpretazione liberale della disciplina del divorzio. (Cfr. *Ibidem*).

che, però, venne bloccato<sup>317</sup> dal Ministero della giustizia. Nel 2008 il progetto fu ripreso da una commissione di esperti delle tre confessioni cristiane, senza però giungere ad essere presentato alle autorità; infatti, con l'adozione di un Codice unitario, la possibilità dei cristiani di cambiare comunità di appartenenza<sup>318</sup> e di vedere quindi applicata la legge islamica al loro caso<sup>319</sup> sarebbe stata abolita, lasciando come unica opportunità la conversione all'islam<sup>320</sup> (o ad alcune sette minoritarie come i Testimoni di Geova, gli Avventisti o i Baha'i<sup>321</sup>). Una soluzione avrebbe potuto essere l'adozione del matrimonio civile, ma la Chiesa copta vi si oppose<sup>322</sup>.

Dopo la rivoluzione del 2011 in cui gli egiziani “ruppero la barriera della paura<sup>323</sup>” e i copti, in particolare, ebbero il coraggio di “uscire dalle mura della Chiesa<sup>324</sup>” rendendosi soggetti socialmente attivi e sfidando le direttive patriarcali, i laici ripresero vigore nel rivendicare i propri diritti. Le associazioni copte proliferarono, soprattutto nell'ambito della battaglia sulla possibilità di divorzio e di seconde nozze; la scena appariva molto frammentata, con la presenza di diverse associazioni, composte da un numero limitato di membri, che presentavano richieste differenti (spesso legate a situazioni personali), incapaci di unire le proprie

---

<sup>317</sup> Uno dei motivi del suo fallimento era la mancanza di una visione unitaria tra i rappresentanti delle varie Chiese, per esempio la comunità protestante temeva che l'approvazione di una legge in cui si sanciva come unica causa di divorzio il tradimento, avrebbe aumentato le conversioni all'islam. (Cfr. *Ivi*, p. 414).

<sup>318</sup> La Corte di Cassazione egiziana rifiuta di entrare in merito alla sincerità della conversione, in rispetto della libertà religiosa; tuttavia considera la conversione valida solo dopo il completamento di tutti i rituali previsti dalla religione di arrivo, affidando ai suoi ministri il compito della verifica dell'onestà dell'intento del fedele. (Cfr. N. Bernard-Maugiron, *Divorce and Remarriage of Orthodox Copts in Egypt: the 2008 State Council Ruling and the Amendment of the 1938 Personal Status Regulations*, in “Islamic Law and Society”, n. 18, p. 377). Tuttavia, vista la rilevanza del fenomeno, non sembra che venga posta un'eccessiva attenzione all'aspetto spirituale della conversione.

<sup>319</sup> Nei casi in cui i due coniugi appartengano a due denominazioni cristiane diverse, e quindi siano soggetti ad un Codice di Statuto personale diverso, la legge applicata è quella relativa ai cittadini musulmani.

<sup>320</sup> Cfr. N. Bernard-Maugiron, *op. cit.*, p. 381.

<sup>321</sup> Le prime due sette, pur essendo di stampo cristiano non sono riconosciute dalle Chiese egiziane, la terza invece è invece deriva dal babismo, movimento religioso fuoriuscito dall'islam sciita iraniano, ed è ritenuta eretica dalla maggior parte dei musulmani.

<sup>322</sup> Cfr. N. Bernard-Maugiron, *op. cit.*, pp. 384-385.

<sup>323</sup> Cfr. W. Gonim, *op. cit.*

<sup>324</sup> Cfr. s. n., *Al-aqbāt wa ṭawra.. min al-'azāla 'ilā al-ḥiwār wa al-ṣidām wa al-ḥiğra*, art. cit..

voci per un comune obiettivo. Alcuni dei gruppi che acquisirono una certa notorietà furono:

- “Al-ḥaq fī-l-ḥaīāa”, o associazione “Diritto alla vita” (nata nella primavera 2011), indisse una veglia pacifica davanti al Ministero della giustizia il 7 luglio 2011<sup>325</sup> e poi nuovamente il 15 settembre per rivendicare la possibilità di divorziare e risposarsi davanti ad un notaio, senza la necessità di presentare un documento di *nulla osta* dalla Chiesa: il gruppo sottolineava come queste richieste non obbligavano la Chiesa a venir meno ai suoi principi né forzavano alcun dogma cristiano, ma proponevano semplicemente una soluzione legale per rendere effettiva l'uguaglianza dichiarata tra i cittadini di qualunque religione essi fossero.<sup>326</sup> I membri del gruppo più volte minacciarono di lasciare la Chiesa<sup>327</sup> e, durante la protesta del 15 settembre, alcuni di essi firmarono un documento<sup>328</sup> in cui dichiaravano il loro abbandono formale della religione copta (sottolineando che questo non implicava tuttavia un abbandono della fede).<sup>329</sup>
- “Aqbāt 38<sup>330</sup>” (nata nel 2012), un piccolo gruppo di laici (secondo le stime di un'altra associazione copta, la “l'tilāf 'aqbāt miṣr” il gruppo sarebbe formato da qualche decina di persone, in effetti, i membri del gruppo di Facebook, al momento della scrittura, sono solo 995): nel 2012, nell'ambito dell'elaborazione della nuova costituzione, chiesero che i copti fossero

---

<sup>325</sup> Il 7 luglio si svolsero due proteste contemporaneamente davanti al Ministero della giustizia e alla Cattedrale di 'Abbāsiyya (sede del patriarcato copto ortodosso), dove avvenne anche uno scontro con le forze di polizia che fu soprannominato “battaglia dei cani”, dall'uso di questi animali da parte delle forze dell'ordine per tenere a bada la folla.

<sup>326</sup> Cfr. S. n., *Copts call for vigil to demand right to divorce and remarry*, in “Aḥrām”, 14 agosto 2011, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/18750/Egypt/Politics-/Copts-call-for-vigil-to-demand-right-to-divorce-an.aspx> (ultima consultazione 26/01/14).

<sup>327</sup> Cfr. E. Khalil e Y. Mokhtar, *Copts demanding right to divorce will collectively leave Church*, 13 agosto 2011, <http://www.egyptindependent.com/news/copts-demanding-right-divorce-will-collectively-leave-church> (ultima consultazione 26/01/14).

<sup>328</sup> Il documento fu sottoscritto da 29 attivisti durante la manifestazione, e poi fu fatto circolare online.

<sup>329</sup> Cfr. S. Carr, *Egyptian Copts to leave denomination in protest over remarriage*, in “Egypt independent”, 15 settembre 2011, <http://www.egyptindependent.com/news/egyptian-copts-leave-denomination-protest-over-remarriage> (ultima consultazione 26/01/14).

<sup>330</sup> Il nome del gruppo fa riferimento alla legge di Statuto personale del 1938; la sua pagina Facebook ufficiale è disponibile al sito [www.facebook.com/groups/24375410567728:01\\_G73/](http://www.facebook.com/groups/24375410567728:01_G73/).

soggetti alla stessa legge dei musulmani<sup>331</sup>, dichiarando di non voler essere considerati inferiori<sup>332</sup>. In un documento più recente<sup>333</sup>, si affermava che il patriarca si ostinava a porre a modello il Vangelo e i suoi insegnamenti, trascurando la tradizione e il consenso della comunità; queste affermazioni ci sembrano riecheggiare i principi musulmani degli *'usūl al-fiqh* e indicare una profonda commistione con la cultura islamica, come per altro si evince dalla richiesta di essere sottoposti al diritto musulmano per quanto riguarda il Diritto di famiglia.

- “Al-aqbāṭ bilā quyūd<sup>334</sup>”, o “Copti senza catene” (nata nella primavera 2011), secondo quanto dichiarato nella presentazione del movimento sulla sua pagina Facebook, si tratta di un movimento di giovani laici copti; molti dei suoi membri sono stati organizzatori dei primi *sit-in* di Maspero<sup>335</sup>. “Copti senza catene”, pur essendo un movimento dichiaratamente secolare e che “trae la sua forza dalla strada”, mantiene un saldo legame con la Chiesa considerandone la preghiera un importantissimo sostegno; d’altra parte, si afferma la disponibilità a collaborare con i concittadini musulmani e con altre associazioni o movimenti, anche di estrazione diversa.<sup>336</sup>
- “I’tilāf ’aqbāṭ miṣr<sup>337</sup>”, o “Coalizione dei copti d’Egitto” (nata all’inizio del 2012), la cui dichiarazione costitutiva<sup>338</sup> afferma la volontà di non difendere

---

<sup>331</sup> Scatenando la protesta di altri gruppi di copti, i quali li accusarono persino di essere manovrati dagli islamisti; quello che è certo, è che le loro idee fossero minoritarie.

<sup>332</sup> Cfr. S. El-Gergawi, *Coptic group rejects constitutional proposal that Christians be subject to the church in family law*, in “Aḥrām”, 26 settembre 2012, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/53723/Egypt/Politics-/Coptic-group-rejects-constitutional-proposal-that-.aspx> (ultima consultazione 26/01/14).

<sup>333</sup> Cfr. R. Reed, *Iftitāḥiātu al-mu’tamar [Conferenza d’apertura]*, 25 aprile 2012, [www.facebook.com/notes/369145133138169/اقباط-38-افتتاحية-المؤتمر](http://www.facebook.com/notes/369145133138169/اقباط-38-افتتاحية-المؤتمر) (ultima consultazione 27/01/14).

<sup>334</sup> La pagina ufficiale dell’associazione fondata dall’attivista Šarīf Ramzī è disponibile al sito [www.facebook.com/akbat.belakoyod](http://www.facebook.com/akbat.belakoyod); al momento della scrittura, ha circa 48.500 “mi piace”.

<sup>335</sup> La zona antistante la torre in cui è situata la direzione dell’ERTU (Unione della radio e televisione egiziana, l’emittente statale) fu fin dall’inizio della rivoluzione un luogo privilegiato soprattutto dai copti per le manifestazioni.

<sup>336</sup> Cfr. [www.facebook.com/akbat.belakoyod/info](http://www.facebook.com/akbat.belakoyod/info).

<sup>337</sup> La cui pagina Facebook ufficiale è consultabile all’indirizzo <http://www.facebook.com/Coptic.Masbero.egypt>; la popolarità della Coalizione è modesta (anche se più rilevante delle due associazioni precedenti) come si evince dal numero di “mi piace” (al momento della scrittura poco più di 8.000, per dare un metro di paragone la pagina “Kullena Khaled Said” ad oggi può vantare oltre 3.700.000 “mi piace”).

diritti settari, ma di promuovere i diritti umani e di accettare il contributo di tutti gli egiziani, a prescindere dalla loro appartenenza religiosa, nel rispetto della libertà di opinione, per contribuire allo sviluppo dell'Egitto.

### **Caso di studio: la “Maspero Youth Union”**

Il gruppo “Maspero Youth Union” nacque all'indomani della rivoluzione del 2011, nel momento in cui iniziarono a comparire le prime associazioni di copti. Inizialmente, quelli che poi sarebbero diventati suoi membri, si incontrarono nelle manifestazioni di protesta che vennero organizzate davanti alla torre di Maspero a seguito dei numerosi incidenti settari che accaddero nel 2011 (nei primi 5 mesi dell'anno erano state attaccate e rase al suolo 6 chiese in varie zone del paese). Dopo l'ennesimo episodio di violenza confessionale a settembre, venne organizzata una marcia dal quartiere di Shubra<sup>339</sup> fino all'edificio della radio e televisione; l'evento era programmato per il 9 ottobre ed il ministro dell'interno ne era stato informato. Alla marcia parteciparono circa 10.000 persone, in maggioranza erano copti, ma non in maniera esclusiva; lungo il percorso vi era un tunnel all'uscita del quale si verificarono alcune azioni violente come il lancio di bombe *molotov*: la responsabilità di questi atti non sarebbe stata mai accertata, i partecipanti alla marcia la attribuirono ad elementi esterni, invece le autorità la fecero ricadere sugli stessi manifestanti, d'altra parte è anche possibile che fra di essi si siano mescolati dei sabotatori. La risposta governativa fu un massiccio dispiego delle forze dell'ordine che spararono sulla folla da mezzi militari, mentre la tv di stato diffondeva notizie false riguardo ad un attacco copto contro la polizia: molti egiziani scesero dunque nelle strade con spirito patriottico in aiuto dei militari, malmenando o consegnando alla polizia tutti i cristiani che trovavano (che la televisione descriveva come “nemici della rivoluzione”). L'esito furono 27 morti e innumerevoli feriti, fu colpito a morte anche il famoso attivista copto Mīnā

---

<sup>338</sup> Disponibile al sito <http://www.facebook.com/Coptic.Masbero.egypt/info>.

<sup>339</sup> Quartiere settentrionale del Cairo.

Dānīāl<sup>340</sup>. A seguito di questo evento la MYU si costituì formalmente; il suo obiettivo è un maggior riconoscimento dei diritti di cittadinanza dei copti al fine di diminuire gli scontri interconfessionali (che sono favoriti dalla totale impunità di cui godono i colpevoli di crimini contro la comunità copta)<sup>341</sup>. Un altro obiettivo della MYU è la creazione di un campo politico in cui i copti si esprimano fuori e in maniera indipendente dalla Chiesa, infatti secondo questo gruppo di attivisti è necessaria una maggiore partecipazione politica dei cristiani in veste di cittadini, e non di membri di una minoranza. La MYU, che conta circa 200 membri e migliaia di sostenitori (i “mi piace” sulla sua pagina Facebook<sup>342</sup>, al momento della scrittura, sono circa 70.500), è impegnata nella difesa e nella promozione dei diritti e dell’uguaglianza dei copti, tuttavia non è formata solo da cristiani, ma vi collaborano attivamente anche alcuni musulmani e molti altri la supportano. Inoltre, ne sono membri anche due sacerdoti, padre Filūbātīr<sup>343</sup> e padre Mātīās<sup>344</sup>, i quali non rappresentano certamente la linea ufficiale della Chiesa, ma partecipano alle attività del MYU semplicemente in quanto egiziani; il loro ruolo di pastori, comunque, ha contribuito a guadagnare al gruppo la fiducia di molti copti. Infine, il gruppo, ha anche contatti con le comunità della diaspora, per esempio con la US Copts Association e, pur non condividendone tutte le posizioni, si avvantaggia della loro collaborazione per avere una cassa di risonanza a livello internazionale: secondo

---

<sup>340</sup> Era un giovane copto attivo nel movimento “šabāb min aḡl al-‘adāla wa-l-ḡurriya” (Giovani per la giustizia e la libertà) e nel “Ḥizb al-taḡāluf al-ša‘bī al-ištirākī” (Partito dell’alleanza popolare socialista) le cui rispettive pagine Facebook sono disponibili agli indirizzi [www.facebook.com/hanghyr](http://www.facebook.com/hanghyr) e [www.facebook.com/popular.alliance.party](http://www.facebook.com/popular.alliance.party).

<sup>341</sup> Questo paragrafo è debitore delle informazioni ricavate da una nostra intervista all’attivista Hānī Freud, membro del MYU, risalente al maggio 2013.

<sup>342</sup> La pagina ufficiale del MYU è consultabile alla pagina [www.facebook.com/Coptic.Masbero](http://www.facebook.com/Coptic.Masbero).

<sup>343</sup> Cfr. *supra*, p. 76.

<sup>344</sup> Direttore della rivista “al-Katība al-ṭībīa”, pubblicata per la prima volta nel settembre 2004: non rappresenta la voce ufficiale della Chiesa, tuttavia è chiara l’approvazione tacita del clero al quale questa pubblicazione si affida per l’aspetto della distribuzione. Il nome è simbolico, significa “la legione tebana”, con riferimento alla legione romana composta da cristiani di Tebe (Egitto) che si rifiutò di giustiziare alcuni prigionieri cristiani e per questo fu completamente sterminata: il riferimento è alla persecuzione e al martirio, come per altro è spiegato nella prima pagina di ogni numero, e uno degli obiettivi è la diffusione della resistenza non violenta. (Cfr. E. Iskander, *Sectarian Conflict in Egypt: Coptic Media, Identity and Representation*, Routledge, Oxon 2012, pp. 31-33).

uno dei *leaders* del movimento, il ventiseienne Fādī Fīlīb, la copertura mediatica è un requisito fondamentale per il successo delle battaglie della MYU<sup>345</sup>.

---

<sup>345</sup> Cfr. J. Casper, *Interview with the Maspero Youth Union*, in "A sense of belonging", 29 settembre 2011, <http://asenseofbelonging.org/2011/09/29/interview-with-the-maspero-youth-union/> (ultima consultazione 28/01/14).

## Conclusioni

Prima di giungere alla conclusione di quest'elaborato, vorremmo chiarire alcuni limiti dello stesso. L'impostazione del nostro studio, che privilegia la scelta di inquadrare il tema in un contesto storico chiaro e approfondito, presenta il limite intrinseco di omettere un'analisi più ampia e puntuale degli eventi contemporanei. Per quanto riguarda l'associazionismo copto, come preannunciato nell'introduzione, abbiamo proposto solo alcuni casi che ci sembravano più significativi, dato il numero di aderenti e/o simpatizzanti e lo scopo che il gruppo persegue; al fianco dell'ovvio vantaggio di presentare in maniera sintetica quest'aspetto della comunità copta contemporanea, il nostro approccio tralascia un esame sistematico di tutti gli attori sulla scena. A questo proposito, infine, la totale mancanza di diversi documenti ufficiali, ci ha costretto a prendere in esame i siti web ufficiali delle associazioni (che spesso si riducono a pagine Facebook). Premesso tutto ciò, non ridurremmo la portata del presente studio, che ci sembra fornire degli strumenti indispensabili per ricerche ulteriori in ambito contemporaneo, che auspichiamo possano iniziare prontamente.

Giunti alla fine di questa indagine, sembrano emergere con chiarezza due tendenze. La prima si riferisce all'importanza che i copti acquisirono sulla scena contemporanea e alla loro visibilità, da attribuire in gran parte al ruolo di mediatore svolto in maniera magistrale da papa Šenūda, ma anche all'interesse internazionale per le sorti della comunità promosso dalle associazioni della diaspora. La seconda tendenza riguarda l'affiorare di un attore copto alternativo alla Chiesa (la cui rappresentazione è incarnata nella figura del papa), che sfidava le sue posizioni e propone agli osservatori internazionali interpretazioni differenti degli eventi e delle prospettive della comunità copta in Egitto. Quindi, per dare un'iniziale risposta ai quesiti che ci ponevamo all'inizio di questa ricerca, possiamo dire che i copti poterono affrontare le circostanze rivoluzionarie (a prescindere dal fatto che essi avessero partecipato o no alle proteste, e che fossero favorevoli o contrari ad esse) in veste di membri a pieno titolo della società egiziana. Ciò ci sembra strettamente

connesso al rinnovato orgoglio copto per la propria appartenenza ad una comunità radicata nel territorio da una cultura con origini antichissime e da una storia millenaria che l'ha vista capace di una continua rinascita e sopravvivenza: non si può non attribuire questo nuovo senso di dignità dei copti che al lavoro attento di papa Šenūda sulla sua Chiesa. Inoltre, la partecipazione di un considerevole numero di copti alle proteste di Taḥrīr e l'attenzione mediatica rivolta all'incontro interreligioso all'insegna della fratellanza tra membri delle due comunità che, fianco a fianco, in veste di cittadini, lottavano per uno scopo comune, investì di maggiore legittimità il dissenso al regime agli occhi della comunità internazionale, minimizzando l'efficacia della consueta retorica della necessità di una protezione della minoranza cristiana, volta solo a conservare lo *status quo*. In risposta al secondo quesito, possiamo chiarire come gli eventi rivoluzionari del 2011 e il successo della partecipazione civile in questo contesto abbiano dato nuova forza alla componente laica dell'universo copto, che si è espressa nel comparire di molteplici associazioni e rivendicazioni; il fatto che l'associazionismo a cui parteciparono i copti all'indomani della rivoluzione fosse caratterizzato confessionalmente (diversamente da ciò che accadeva in precedenza) ci sembra indicativo di una profonda coscienza identitaria da un lato e dall'altro del riproporsi della dinamica sociale di contestazione del sistema di potere nella area di maggior interesse per la vita dei copti, cioè la loro comunità.

## Bibliografia

AA. VV., *Dizionario enciclopedico italiano*, 12 voll., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1970.

AA. VV., *Enciclopedia Filosofica*, 12 voll., Bompiani, Milano 2006.

Abdelmalek C., *Kulluhu tamām, īaqūlu al-ba'd* [Tutto ciò è normale, dice qualcuno], in "Oasis", 24 febbraio 2010,

[www.oasiscenter.eu/ar/المقالات/2010/02/24/كله-تمام-يقول-البعض](http://www.oasiscenter.eu/ar/المقالات/2010/02/24/كله-تمام-يقول-البعض) (ultima consultazione 12/01/14) [trad. it. *La strage di Nag Hammadi? Va tutto bene direbbe qualcuno*, in "Oasis", Chiese orientali, [www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2010/02/24/la-strage-di-Nag-Hammadi-va-tutto-bene-direbbe-qualcuno](http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2010/02/24/la-strage-di-Nag-Hammadi-va-tutto-bene-direbbe-qualcuno) (ultima consultazione 12/01/2014)].

Abū Bakr 'A., *Māikūl Munīr: al-'aqbāt hum al-ḥāsir al-akbar min ṭawra 25 yināir wa al-šayḥ Muḥammad Ḥasān huwa alladī yaḥkumu miṣr alān* [*Māikūl Munīr: i copti sono quelli che hanno perso di più dalla rivoluzione del 25 gennaio e lo šayḥ Muḥammad Ḥasān è colui che governa l'Egitto ora*], in "Aḥrām", 1 giugno 2011, <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=538352&eid=6332> [ultima consultazione 22/01/14)].

Al-Ashāl, *Report on Reconciliation in the Egyptian Legal System: Including a Historical and Political Survey*, in "Arab West Report", 27 febbraio 2010, [www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper23.pdf](http://www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper23.pdf) (ultima consultazione 19/01/14).

Armanios F., *The "Virtuous Woman": Images of Gender in Modern Coptic Society*, in "Middle Eastern Studies", vol. 38, n. 1, pp. 110-130.

Ashtor E., *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1982 (ed. or. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Collins, Londra 1976).

- Atiya A. S. (ed.), *The Coptic encyclopedia*, 7 vols., MacMillan, New York 1991.
- Bagnall R. S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Bagnall R. S., *Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt*, in "Bulletin of the American Society of Papyrologists", 1982, A.
- Baldissera E., *Il dizionario di arabo*, Zanichelli, Bologna 2004.
- Bearman P. J. et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, 12 vols., Brill, Leiden 1991-2004.
- Beinin J., *Society and economy, 1923-1952*, in M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Bernard-Maugiron N., *Divorce and Remarriage of Orthodox Copts in Egypt: the 2008 State Council Ruling and the Amendment of the 1938 Personal Status Regulations*, in "Islamic Law and Society", n. 18, 356-386.
- Botiveau B., *Il diritto dello stato-nazione e lo status dei non musulmani*, in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, pp. 121-138.
- Browsers M., *The Egyptian movement for change: Intellectual antecedents and generational conflicts*, in "Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life", vol. 1, pp. 69-88.
- Campanini M., *Storia del Medio Oriente*, il Mulino, Bologna 2006.
- Cannuyer C., *I Copti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994 (ed. or. *Les Coptes*, Brepols, Turnhout 1990).
- Capezzone L., Salati M., *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma 2006.

Casper J., 2. *Dr. Rifaat Ahmad, Jaffa Center, on the Value of Reconciliation Meetings*, in "Arab West Report", 4 gennaio 2010, <http://arabwestreport.info/year-2010/week-1/2-dr-rifaat-ahmad-jaffa-center-value-reconciliation-meetings> (ultima consultazione 9/01/14).

Casper J., *Interview with the Maspero Youth Union*, in "A sense of belonging", 29 settembre 2011, <http://asenseofbelonging.org/2011/09/29/interview-with-the-maspero-youth-union/> (ultima consultazione 28/01/14).

Curtis R., *Reconciliation Sessions in the Egyptian Newspapers, 1998 to present: Analysis and Observations*, in "Arab West Report", 27 febbraio 2010, [www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper22.pdf](http://www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper22.pdf) (ultima consultazione 9/01/14).

Daly M. W., *The British occupation, 1882-1922*, in M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Du Bourguet P., *Les Coptes*, Presses Universitaires de France, Paris 1988.

Duby G., *Atlante Storico. La storia del mondo in 317 carte*, Società Editrice Internazionale, Torino 1992, (ed. or. *Atlas Historique*, Librairie Larousse, Parigi 1987).

El-Gergawi S., *Coptic group rejects constitutional proposal that Christians be subject to the church in family law*, in "Aḥrām", 26 settembre 2012, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/53723/Egypt/Politics-/Coptic-group-rejects-constitutional-proposal-that-.aspx> (ultima consultazione 26/01/14).

Ezzat Israel M., *Al-aqbaṭ wa al-dūr al-waṭanī wa ḥaṣṣād sana 'ulá li-ṭawura 25 yanāir 2011 milādī [I copti e il ruolo nazionale e il raccolto del primo anno della rivoluzione del 25 gennaio 2011 d. C.]*, in "Copts United", 1 gennaio 2012, [www.copts-united.com/Article.php?l=1035&A=49654](http://www.copts-united.com/Article.php?l=1035&A=49654) (ultima consultazione 22/01/14).

Fargues P., *I cristiani arabi dell'Oriente: una prospettiva demografica*, in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, pp. 55-74.

Ghonim W., *Revolution 2.0. The Power of the People is Greater than the People in Power. A memoir*, Houghton Mifflin Harcourt, New York 2012.

Guirguis L., *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Éditions Karthala et IISMM, Parigi 2012.

Hajjar J., *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Éditions du Seuil, Damasco 1962.

Hasan S. S., *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford University Press, New York 2003.

Hulsman C., 34. *The drama of Al-Koshh; the story of escalations resulting in a bloodbath*, 1 febbraio 2000, [www.arabwestreport.info/year-2000/week-1/34-drama-al-koshh-story-escalations-resulting-bloodbath](http://www.arabwestreport.info/year-2000/week-1/34-drama-al-koshh-story-escalations-resulting-bloodbath) (ultima consultazione 19/01/14).

Iskander E., *Sectarian Conflict in Egypt: Coptic Media, Identity and Representation*, Routledge, Oxon 2012.

Joya A., *The Egyptian revolution: crisis of neoliberalism and the potential for democratic politics*, in "Review of African Political Economy", vol. 38, n. 129, pp. 367-386.

Kamil J., *Christianity in the Land of the Pharaohs*, Routledge, Londra 2002.

Khalil A., *Liberation Square. Inside the Egyptian Revolution and the Rebirth of Nation*, St. Martin's Press, New York 2011.

Khalil E. e Mokhtar Y., *Copts demanding right to divorce will collectively leave Church*, 13 agosto 2011, <http://www.egyptindependent.com/news/copts->

[demanding-right-divorce-will-collectively-leave-church](#) (ultima consultazione 26/01/14).

Lewis B., *Gli arabi nella storia*, Laterza, Bari 2006 (ed. or. *The Arabs in History*, Oxford University Press, Oxford 1993).

Lewis B., *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari 1991 (ed. or. *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago 1988).

Lo Jacono C., *Il Vicino Oriente da Muḥammad alla fine del sultanato mamelucco*, in *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*, Einaudi, Torino 2003.

Mahmood S., *Sectarian Conflict and Family Law in Contemporary Egypt. Re-thinking the Privatization of Sexuality and Religion in the Post-colonial State*, in "Review of Women Studies", vol. 7, pp. 10-25.

Maïla J., *Gli arabi cristiani: dalla questione d'Oriente alla recente geopolitica*, in A. Pacini (a cura di), *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, pp. 29-54.

Marchese di Norvins J., *Storia di Napoleone*, Fratelli Fabiani, Bastia 1833 (ed. or. *Histoire de Napoléon*, Furne, Parigi 1823).

Melloni A. (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del novecento*, Il Mulino, Bologna 2010.

Michele I, p. dei giacobiti, *Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, a cura di J.-B. Chabot, 2 voll., Culture et Civilisation, Bruxelles 1963.

Mikhail M. S. A., *An Historical Definition for the "Coptic Period"*, in *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 August – 2 September 2000*, Uitgeverij Peeters en Department Oosterse, Leuven 2004, pp. 971-981.

O'Mahony A., *The Coptic Orthodox Church in modern Egypt*, in A. O'Mahony e E. Loosley (eds.), *Eastern Christianity in the Modern Middle East*, Routledge, New York 2010, pp. 56-77.

O'Mahony A., *Tradition at the Heart of Renewal: the Coptic Orthodox Church and Monasticism in Modern Egypt*, in "International Journal for the Study of the Christian Church", vol. 7, n. 3, pp. 164-178.

Papa Paolo VI e papa Šenūda, *Dichiarazione Comune Firmata*, 10 maggio 1973, [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1973/may/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19730510\\_dichiarazione-comune\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1973/may/documents/hf_p-vi_spe_19730510_dichiarazione-comune_it.html) (ultima consultazione 02/12/13).

R. Reed, *'Iftitāḥīatu al-mu'tamar [Conferenza d'apertura]*, 25 aprile 2012, [www.facebook.com/notes/369145133138169/اقباط-38/افتتاحية-المؤتمر](http://www.facebook.com/notes/369145133138169/اقباط-38/افتتاحية-المؤتمر) (ultima consultazione 27/01/14).

Renaudot E., *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum: a D. Marco usque ad finem saeculi XIII*, Culture et Civilisation, Parigi 1713.

Reza S., *Endless Emergency: the Case of Egypt*, in "New Criminal Law Review", vol. 10, n. 4, pp. 532-553.

Rowe P., *Building Coptic Civil Society: Christian Groups and the State in Mubarak's Egypt*, in "Middle Eastern Studies", vol. 45, n. 1, pp. 111-126.

Runciman S., *Storia delle crociate*, BUR, Milano 2000 (ed. or. *A History of the Crusades*, Cambridge University Press, Cambridge 1951).

S. Botman, *The liberal age, 1923-1952*, in M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 285-308.

S. Khalil Samir, *Rivoluzione egiziana: Cristiani e Musulmani uniti*, in "Asia News", s.d., [www.asianews.it/index.php?l=it&dos=144](http://www.asianews.it/index.php?l=it&dos=144) (ultima consultazione 20/01/14).

S. n., *“Work on Him Until He Confesses”*. *Impunity for Torture in Egypt*, Human Rights Watch, New York 2011.

S. n., *Al-aqbāṭ wa ṭawra.. min al-‘azāla ‘ilā al-ḥiwār wa al-ṣidām wa al-ḥiġra [I copti e la rivoluzione.. dall’isolamento al dialogo, allo scontro e all’emigrazione]*, in “Youm 7”, 29 dicembre 2011, <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=566191&#.UuIOCRAuLIV> (ultima consultazione 25/01/14).

S. n., *Al-Ghad (Tomorrow Party)*, in “Carnegie Endowment for International Peace”, *Guide to Egypt Transition*, s. d., <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2011/09/20/al-ghad-tomorrow-party> (ultima consultazione 23/01/14).

S. n., *Copts call for vigil to demand right to divorce and remarry*, in “Aḥrām”, 14 agosto 2011, <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/18750/Egypt/Politics-/Copts-call-for-vigil-to-demand-right-to-divorce-an.aspx> (ultima consultazione 26/01/14).

S. n., *Egypt jails police over activist Khaled Said's death*, in “BBC news”, 26 ottobre 2011, [www.bbc.co.uk/news/15467022](http://www.bbc.co.uk/news/15467022) (ultima consultazione 20/01/04).

S. n., *Egypt*, in “African Research Bulletin”, gennaio 2000, Blackwell.

S. n., *Egypt: Prosecute Police in Beating Death*, in “Human Rights Watch”, 24 giugno 2010, [www.hrw.org/news/2010/06/24/egypt-prosecute-police-beating-death](http://www.hrw.org/news/2010/06/24/egypt-prosecute-police-beating-death) (ultima consultazione 20/01/04).

S. n., *Egypt’s Endangered Christians, 1999*, Center for Religious Freedom of Freedom House, Washington DC 2000.

S. n., *Time for Justice: Egypt’s Corrosive System of Detention*, Amnesty International, Londra 2011.

S. n., *Timeline: Egypt's revolution. A chronicle of the revolution that ended the three-decade-long presidency of Hosni Mubarak*, in "Al-Jazeera", Middle East, 14 febbraio 2011, [www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/01/201112515334871490.html](http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/01/201112515334871490.html) (ultima consultazione 21/01/14).

S. n., *Torture in Egypt. Facts and Testimonies*, Nadim Center for Psychological Management & Rehabilitation of Victims of Violence, Cairo 2003.

S. n., *Bīān al-kanīsa al-qibṭiyya ḥawl al-ṭawra 25 ianāir 2011 [Comunicato della Chiesa copta in merito alla rivoluzione del 25 gennaio 2011]*, s.d., <http://st-takla.org/News/Holy-Synod-Statements/2011-02-15--January-25-2011-Revolution.html> [ultima consultazione 20/01/14]).

S. n., *Kifaya (The Egyptian Movement for Change)*, in "Carnegie Endowment for International Peace", Guide to Egypt Transition, 22 settembre 2010, <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2010/09/22/the-egyptian-movement-for-change-kifaya> (ultima consultazione 23/01/14).

S. n., *La Chiesa copta è monofisita?*, in "Copti ortodossi Roma", 30 settembre 2011, <http://www.coptiortodossiroma.it/la-chiesa-copta-e-monofisita/la-chiesa-copta-ortodossa-e-monofisita-1.html> (ultima consultazione 21/11/13).

S. n., *Ma huwa 'addadu al-aqbāṭ fī-l-barlamān? [Qual è il numero di copti in parlamento?]*, in "Mawsū'atu tāriḥi 'aqbāṭi miṣr [Enciclopedia della storia dei copti d'Egitto]", s.d., <http://www.alkalema.net/persecuate/persecuate13.htm> (ultima consultazione 15/12/13).

S. n., *Revolution achievements at Risk*, 17 maggio 2011, <http://en.eohr.org/2011/05/17/revolution-achievements-at-risk-2/#more-390> [ultima consultazione 23/01/14]).

Saber K. (et al.), *The Conditions of Human Rights in Egypt During the last Ten Years. Between the Freedom of the Market and the deterioration of the Citizens'*

Conditions, The Land Center for Human Rights, Cairo 2004, [www.lchr-eg.org/archive/indexe.htm](http://www.lchr-eg.org/archive/indexe.htm) (ultima consultazione 20/01/14).

Sala T., *Égypte : «Trop de tensions intercommunautaires»*, in “Le Figaro”, International, 3 gennaio 2011, [www.lefigaro.fr/international/2011/01/03/0100320110103ARTFIG00&\\$%-egypte-trop-de-tensions-intercommunautaires.php](http://www.lefigaro.fr/international/2011/01/03/0100320110103ARTFIG00&$%-egypte-trop-de-tensions-intercommunautaires.php) (ultima consultazione 12/12/13).

Schulze B., *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Feltrinelli, Milano 1998 (ed. or. *Geschichte der islamischen elt im 20. jahrhundert*, Beck'sche Verlagbuchhandlung, Monaco 1994).

Shafiq S., 23. *The EOHR had informed the security about its report and it was surprised by the campaign waged against it*, 25 novembre 1998, [www.arabwestreport.info/year-1998/week-47/23-eohr-had-informed-security-about-its-report-and-it-was-surprised-campaign-waged](http://www.arabwestreport.info/year-1998/week-47/23-eohr-had-informed-security-about-its-report-and-it-was-surprised-campaign-waged) (ultima consultazione 19/01/14).

Sidky-Zakhary M., *L'attentato alla chiesa di Alessandria: antecedenti, conseguenze, costanti*, in “Oasis”, 5 gennaio 2011, [www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-orient/2011/01/05/l-attentato-alla-chiesa-di-alessandria-antecedenti-conseguenze-costanti](http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-orient/2011/01/05/l-attentato-alla-chiesa-di-alessandria-antecedenti-conseguenze-costanti) (ultima consultazione 21/01/14).

Tagher J., *Christians in Muslim Egypt. An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922*, Oros Verlag, Altenberge 1998 (ed. or. *'Aqbāt wa muslimūn mundu al-faṭḥ al-'arabī ilā 'ām 1922*, Kurrāsāt al-tārīḥ al-miṣrī, Il Cairo 1951).

Tosatti M., *Massacro di Alessandria: bombe di stato?*, in “Vatican Insider”, 31 luglio 2011, <http://vaticaninsider.lastampa.it/nel-mondo/dettaglio-articolo/articolo/egitto-quddisin-egypt-egipto-6387/> (ultima consultazione 21/01/14).

Traini R., *Vocabolario arabo-italiano*, Istituto per l'Oriente, Roma 1993.

Van Doorn-Harder P., *Contemporary Coptic Nuns*, University of South Carolina Press, Columbia 1995.

Watson J. H., *Among the Copts*, Sussex Academy Press, Brighton 2000.

William K., *Nel mistero dei Fratelli rivoluzionari*, in "Oasis", Popoli dell'islam, 1 marzo 2006, [www.oasiscenter.eu/it/articoli/popoli-dell-islam/2006/03/01/nel-mister-dei-fratelli-rivoluzionari](http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/popoli-dell-islam/2006/03/01/nel-mister-dei-fratelli-rivoluzionari) (ultima consultazione 18/01/14).

Zakaria J., *Nağa'a Ḥammādī (Miṣr) wa al-miḍbaḥa al-ğadida li-l-abriā'* [Nağa'a Ḥammādī (Egitto) e la nuova strage degli innocenti], in "Oasis", al-massīḥiyyūn al-šarqīyyūn, 20 gennaio 2010,

[www.oasiscenter.eu/ar/المقالات/المسيحيون-الشرقيون/20/01/2010/تجمع-حمادي-مصر-و-المذبحة-الجديدة-للأبرياء](http://www.oasiscenter.eu/ar/المقالات/المسيحيون-الشرقيون/20/01/2010/تجمع-حمادي-مصر-و-المذبحة-الجديدة-للأبرياء) (ultima consultazione 3/01/14), [trad. it. *Nag Hammadi (Egitto) e la nuova strage degli innocenti*, in "Oasis", Chiese orientali, [www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2010/01/20/nag-hammadi-egitto-e-la-nuova-strage-degli-innocenti](http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/cristiani-d-oriente/2010/01/20/nag-hammadi-egitto-e-la-nuova-strage-degli-innocenti) (ultima consultazione 3/01/14)].

Zilio-Grandi I. (a cura di), *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano 2007 (ed. or. M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Laffont S.A., Paris 2007).

## Siti

<http://cca-live.com/en/Default.aspx>

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/46609207-599c-4f9d-ad6e-618fec866c14>

<http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>

<http://www.copticsolidarity.org/>

<http://www.copts.com/english/>

<http://www.egypt.gov.eg/arabic/laws/personal/>

<http://www.facebook.com/akbat.belakoyod>

<http://www.facebook.com/Coptic.Masbero>

<http://www.facebook.com/Coptic.Masbero.egypt>

<http://www.facebook.com/ElShaheeed>

<http://www.facebook.com/groups/243754105677273/>

<http://www.facebook.com/hanghyr>

<http://www.facebook.com/popular.alliance.party>

<http://www.facebook.com/shabab6april>

<https://alnadeem.org/en>

## Appendice: sistema di traslitterazione

Lettera	Grafia araba	Traslitterazione scientifica
'Alif	ا	ā
Hamza	ء	'
Bā'	ب	b
Tā'	ت	t
Ṭā'	ث	t
Ġīm	ج	ġ
Ḥa'	ح	ḥ
Ḫa'	خ	ḫ
dāl	د	d
ḍāl	ذ	ḍ
Rā'	ر	r
Zā'	ز	z
Sīn	س	s
Šīn	ش	š
Ṣād	ص	ṣ
Ḍād	ض	ḍ
Ṭā'	ط	ṭ
Ẓā'	ظ	ẓ
'Ayn	ع	'
Ġayn	غ	ġ
Fā'	ف	f

Qāf	ق	q
Kāf	ك	k
Lām	ل	l
Mīm	م	m
Nūn	ن	n
Hā'	ه	h
Wāw	و	w/ū
Yā'	ي	y/ī